١-٦

اصول الشيعه

لاستنباط احكام الشريعة

حجة الاسلام والمسلمين الشيخ

محمد حسين اليوسفي دامت تأييداته

مقدمة الاستاذ الفقيه الشيخ

محمد جواد الفاضل اللنكراني

بسم الله الرحمن الرحیم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعه

کاتب:

محمدحسین یوسفی

نشرت فی الطباعة:

مرکز فقه الائمه الاطهار (علیهم السلام)

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

اصول‌الشيعه لاستنباط احكام‌الشريعه

اشارة

سرشناسه : يوسفي گنابادي‌خراساني، محمدحسين
عنوان و نام پديدآور : اصول‌الشيعة لاستنباط احكام‌الشريعة : تقريرا لما افاده‌المرجع‌الديني آيه‌الله‌العظمي‌الشيخ محمدالفاضل‌اللنكراني قدس سره/ تاليف محمدحسين اليوسفي‌الگنابادي‌الخراساني؛ اعداد و نشر مركز فقه‌الائمة‌الاطهار عليهم‌السلام.
مشخصات نشر : قم: مركز فقه‌الائمه‌الاطهار عليهم‌السلام، ۱۴۳۰ق.= ۱۳۸۸.
مشخصات ظاهري : ۶ج.: نمونه.
فروست : موسوعه‌الامام‌الفاضل‌اللنكراني؛ ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶.
شابك : ج.۱: ۹۷۸-۹۶۴-۷۷۰۹-۸۵-۹ ؛ ج. ۶۹۷۸-۹۶۴-۷۷۰۹-۹۰-۳ :
يادداشت : عربي.
يادداشت : كتابنامه.
موضوع : اصول فقه شيعه -- قرن ۱۴
شناسه افزوده : فاضل لنكراني، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.
شناسه افزوده : مركز فقهي ائمه اطهار (ع)
رده بندي كنگره : BP۱۵۹/۸/ی۹الف۶ ۱۳۸۸
رده بندي ديويي : ۲۹۷/۳۱۲
شماره كتابشناسي ملي : ۲۶۲۹۷۱۸

الجزء الاول

مقدّمة الاستاذ الفقيه‌الشيخ محمّدجواد الفاضل اللنكراني دام‌عزّه‌العالي

ألحمد للَّه‌ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيّدنا ونبيّنا الأكرم الّذى هو صاحب‌أعظم شريعة فى العالم وعلى أوصيائه المعصومين، الّذين هم باب علوم الأوّلين والآخرين،

وقد انتهى بهم جميع معارف الدين اصوله وفروعه.

وأمّا بعد فلا يخفى على من له ممارسة بالعلوم أنّ علم الفقه من أشرف العلوم غاية بعد معرفة اللَّه تبارك وتعالى وصفاته وأفعاله، فإنّ سعادة البشر دنيويّاً واخرويّاً فى ظلّ الفقه والأحكام الّتى وصلت إلينا من طريق القرآن والعترة الطاهرة ومن أهمّ المقدّمات لتحصيل ملكة الاستنباط والنيل إلى درجة الاجتهاد، هو علم اصول الفقه، فهذا العلم يجعل صاحبه ذا قوّة عميقة لفهم المنابع الاستدلاليّة ويعينه على فهم الكتاب، فهو ليس منطق الفقه فقط بل هو منطق لكثير من العلوم العالية كالفقه والتفسير والعقائد والتاريخ، فإنّ البحث عن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۶

حجّيّة خبر الواحد ليس منحصراً بالأحكام الفرعيّة- على ما حقّقناه فى محلّه- بل هو حجّة حتّى فى الروايات التفسيريّة والعقائديّة والتاريخيّة، كما أنّ مباحث القطع صالحة للمسائل الاعتقاديّة أيضاً وهكذا مسألة الحسن والقبح العقليّين الّتى هى الركن الركين للمباحث الاعتقادية الجديدة أيضاً وبناء عليه تجب إعادة النظر فى تعريف علم اصول الفقه و نقول بأنّه ليس آلة للفقه بل هو آلة

ومنطق للعلوم المهمّة نعم نفعه للفقه أكثر من سائر العلوم وبالجملة لا ـ شكّ فى أنّ من لا ـ معرفة له بعلم اصول الفقه لا ـ معرفة له بالأحكام الشرعيّة ولا حظّ له من فهم القرآن والأخبار ولأجل هذا نرى أنّ الأكابر من المجتهدين قد اهتمّوا اهتماماً كثيراً بالغور حول مباحث هذا العلم ونرى تطوّره فى هذا الزمان ما لا يرى مثله فى العلوم المسانخة له، فانظروا إلى مباحث الاصول العمليّة كيف تطوّرت وتكاملت فى طىّ القرون المتعدّدة، حتّى صارت مجموعة مفصّلة عظيمة نافعة، وشكّلت كتاباً جامعاً ضخماً، فكانت البرائة العقليّة فى فترة من الزمن قسماً من الاستصحاب والمحقّق الحلّى فى المعتبر والشهيد فى الدروس قد جعلاها من الأدلّة العقليّة القطعيّة، واستدلّا عليها بقاعدة أنّ «عدم الدليل دليل على العدم»، وفى الزمن الثانى جعلوها من الأمارات الظنّيّة كصاحب المعالم، وفى الزمن الثالث قد طرحت بعنوان الأصل العملى، ولعلّ أوّل من تنبّه لذلك هو صاحب شرح الوافية السيّد جمال الدين وقد تكاملت فى زمن الوحيد البهبهانى، ثمّ الشيخ الأعظم الأنصارى ،. فيا أيّها العالم والسالك سبيل الاستنباط، لا تغترّ بظاهر ما ذكره بعض من التورّم فى هذا العلم ولا تجعل بينك وبينه فصلًا وبوناً وعليك بالاتّصال الأكيد والانس الشديد والممارسة الدائميّة بقواعده ومسائله واجعل فكرك خالصاً وفارغاً لتحصيل قواعده الجديدة للوصول إلى الأحكام الدقيقة ولا أقصد بذلك الدفاع عن التطويل بلا طائل والإطناب المملّ المضرّ، بل المقصود أنّ هذا التعبير لا يوقفك عن التحقيق والتعميق، سيّما فى العصر الحاضر من جهة أنّ النظام البشرى محتاج جدّاً إلى تنسيق امورهم مع المبانى الشرعيّة، ومن الواضح

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۷

أنّ من كان له قوّة فى هذا العلم يقدر على هذا التنسيق والتوفيق ويصل فى جنبه إلى نكات جديدة وقواعد بديعة ومبانٍ خاصّة لاستنباط الأحكام الدينيّة والإجابة على الأسئلة الكثيرة المتوفّرة، كما أنّ بعض التقسيمات المهمّة للحكم كانقسامه إلى الأوّلىّ والثانوى وإلى الشخصى والولايى وأيضاً إلى الحكومى وغيره يجعل المُباحث أقوى استنباطاً وأقدر إجابة على الموضوعات الجديدة فى العلوم المختلفة كالطبّ والقضاء والاجتماع ونظائرها فأنتم تعلمون أنّ انقسام الخطاب إلى الشخصى والقانونى الّذى أسّسه الاصولى المحقّق الإمام الخمينى قدس سره وتبعه تلميذه الفقيه الوالد المحقّق رضوان اللّه عليه مضافاً إلى تأثيره فى حلّ بعض من المشكلات العلميّة فى هذا العلم له دخل حقيقى فى استخراج الأحكام الشرعيّة كما أنّ القول بعدم وجود المجعول فى الأمارات والاصول العلميّة- قبال من قال بجعل المؤدّى كالشيخ الأعظم أو المعذّريّة والمنجّزيّة كالمحقّق الخراسانى أو الحجّيّة كالمحقّق الإصفهانى أو الوسطيّة فى الإثبات كالمحقّق النائينى- الّذى اختاره الإمام الراحل ونحن قبلناه وأثبتناه وأكّدنا أنّه من هذا الطريق ترتفع مشكلة الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى وليس عندنا فى الشريعة حكم يسمّى بالحكم الظاهرى حتّى نحتاج إلى الجمع بينه وبين الحكم الواقعى، له دخل عظيم فى حلّ المشكلات الفقهيّة.

وبالجملة لكلّ واحد من الاصوليّين سهم وافر فى توسعة هذا العلم وتعميقه وفى العصر الحاضر كان والدى سماحة العلّامة الفقيه الاصولى المدقّق آية اللّه العظمى الشيخ محمّد الفاضل اللنكرانى رضوان اللّه عليه أحد أركان هذا العلم وله سهم كثير فى تشريح مبانى القوم سيّما المبانى المبتكرة لُاستاذيه البروجردى والخمينى . ولبحثه ودروسه مضافاً إلى حضور مئات من الفضلاء امتيازات عديدة ومن أهمّها إحاطته الواسعة على المدرسة الاصوليّة فى النجف وقم ونحن نشاهد هذا بوضوح فى طىّ بحوثه وهذه الخصوصيّة نادرة فى عصرنا والمجموعة التى بين أيديكم من أوّلها إلى آخر البرائة تقرير الدورة الثانية ومن بداية أصالة التخيير إلى آخر المجموعة تقرير الدورة الاولى من اصوله

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۸

بيد الفاضل العالم حجّة الإسلام والمسلمين الشيخ محمّد حسين اليوسفى دامت تأييداته فقد أتى بجميع مطالبه ودقائق مباحثه بقلم واضح لا تعقيد فيه، فجزاه اللّه خير الجزاء ونسأل اللّه تبارك وتعالى أن يجعل هذا ذخراً له ولُاستاذه ولجميع من ساعده فى مركز فقه الأئمّة الأطهار عليهم السلام سيّما مدير المركز سماحة حجّة الإسلام والمسلمين الشيخ محمّدرضا الفاضل الكاشانى دامت بركاته.

والسلام علیه وعلی جمیع الفقهاء والاصولیّین یوم ولدوا ویوم ماتواویوم یبعثون ورحمة اللَّه وبرکاته

محمّد جواد الفاضل اللنکرانی

شوّال المکرّم ۱۴۳۰ ق.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۱، ص: ۹

کلمهٔ المقرّر

الحمد للَّهربّ العالمین، والصلاهٔ والسلام علی خیر خلقه محمّد وعلی أهل بیته الطیّبین الطاهرین الهُداهٔ المهدیّین، واللعن علی أعدائهم أجمعین إلی یوم الدین.

وبعد فإنّی لمّا حضرت مجلس بحث الاصولی الفقیه الصائن لنفسه، الحافظ لدینه، المخالف علی هواه، المطیع لأمر مولاه، العالم باللَّه، الأمین علی حلاله وحرامه، شیخنا الاستاذ الأکبر، آیهٔ اللَّه العظمی الفاضل اللنکرانی «أعلی اللَّه مقامه ورفع فی جنّات النعیم درجته»[۱] رأیت بحثه الشریف ذا مبانٍ عالیهٔ وبراهین شافیهٔ، ینتفع به العلماء ویستفید منه الفضلاء، فزیّنت هذه الأوراق بما استفدته من محاضراته الشریفهٔ حول اصول الفقه حسبما یسعنی ویؤدّی إلیه فهمی القاصر، وسمّیته ب «اصول الشیعهٔ لاستنباط أحکام الشریعهٔ».

وینبغی هاهنا ذکر امور:

۱- کلّما جاء فی المتن فهو بأجمعه من إفادات ومحاضرات شیخنا الاستاذ الأعظم آیهٔ اللَّه العظمی الفاضل قدس سره، وأمّا ما جاء فی الحاشیهٔ فما استفدته منه فعبّرت فی آخره ب «منه مدّ ظلّه» وما خطر ببالی وفهمی القاصر فعبّرت فی آخره برمز «م ح- ی».

فکلّ ما وجده القارئ الکریم من علوّ المبانی وقوّهٔ البراهین فهو مستند إلی الاستاذ قدس سره وما وجده من قصور البیان واضطراب الکلام فإسناده إلی المقرّر الخاطئ أقرب من أن یسند إلی الاستاذ المحیط بجمیع المطالب.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۱، ص: ۱۰

۲- أنّی تصدّیت لإخراج مآخذ الأقوال والکلمات ومصادر الآیات والروایات تحت الصفحهٔ المربوطهٔ بها لیسهل المراجعهٔ لمن أراد أن یلاحظ نفس تلک المنابع والمصادر.

۳- حیث إنّی التحقت بمجلس درس الاستاذ قدس سره فی بدایهٔ «أصالهٔ التخییر» من الدورهٔ الاولی، وبعد إکمال هذه الدورهٔ حضرت الدورهٔ الثانیهٔ إلی ذلک المبحث، کان کتابنا هذا ملفّقاً من الدورتین المذکورتین.

۴- حیث إنّ قائد الثورهٔ الإسلامیّهٔ الإمام الخمینی والمحقّق الکبیر السیّد أبا القاسم الخوئی ۰ ارتحلا إلی رحمهٔ ربّهما فی أثناء الدورهٔ الثانیهٔ من مباحث الاستاذ المحاضر قدس سره[۲] ذکرنا عقیب اسمهما الشریف فی زمن حیاتهما بمثل «مدّ ظلّه» وبعد وفاتهما بنحو «رحمه الله»[۳].

وهاهنا یلزم علیَّ أن اقدِّم أجزل الشکر والتقدیر إلی نجل شیخنا المحاضر سماحهٔ آیهٔ اللَّه الحاج الشیخ محمّد جواد الفاضل اللنکرانی، وإلی مدیر «مرکز فقه الأئمّهٔ الأطهار علیهم السلام» حجّهٔ الإسلام والمسلمین الحاج الشیخ محمّد رضا الفاضل الکاشانی «دام عزّهما» فإنّهما کانا یشوّقاننی ویساعداننی علی تنظیم ما کنت کتبته فی السنوات الماضیهٔ، وإعداده للطبع.

وأیضاً ینبغی أن أشکر ولدی العزیز روح اللَّه الیوسفی «وفّقه اللَّه تعالی» فإنّه أعاننی بغایهٔ جهده فی المقابلهٔ والتصحیح.

فنرجو من اللَّه القدیر أن یوفّقنا لتحصیل العلم والعمل ویمنّ علینا بالتعجیل فی فرج مولانا صاحب العصر والزمان.

محمّدحسین الیوسفی الگنابادی الخراسانی

۲۸/ ۱۰/ ۱۳۸۷ ش، ۲۰ محرّم الحرام ۱۴۳۰ ق

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۱۱

الحمـد للَّهربّ العالمین، والصـلاهٔ والسـلام علی سـیّدنا ومولانا ونبیّنا أبی القاسم محمّد، وعلی آله الطیّبین الطاهرین المعصومین، ولعنهٔ اللَّه علی أعدائهم أجمعین، من الآن إلی قیام یوم الدین. اعلم أنّ مباحثنا تحتوی مقدّمهٔ ومقاصد.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۱۳

المقدمهٔوهی تشتمل علی امور

اشارهٔ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۱۵

الأمر الأوّلحول موضوع العلم وملاک تمایز العلوم وموضوع علم الاصول وتعریفه

اشارهٔ

فهنا مقامات أربع من البحث:

المقام الأوّل: فی موضوع العلم

اشارهٔ

قال فی الکفایهٔ: موضوع کلّ علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیّهٔ[۴].

یستفاد من هذه الجملهٔ امور ثلاثهٔ: ۱- أنّ العلم یحتـاج إلی موضوع. ۲- أنّ ذلک الموضوع المحتاج إلیه أمر واحـد. ۳- أنّه ما یبحث فی العلم عن عوارضه الذاتیّهٔ.

فلابدّ من البحث عن هذه الامور الثلاثهٔ.

رأی الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» حول احتیاج العلم إلی الموضوع

ذهب سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» إلی عدم احتیاج العلوم إلی الموضوع مستدلّاً- علی ما قرّره المقرّر- بأنّ مؤسّس کلّ علم ومدوّنه الأصلی لم یعیّن موضوعاً له لیبحث عنه، بل العلوم فی بدء تدوینها کانت ناقصهٔ جدّاً،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۱۶

بحیث لم تتجاوز مسائلها عدد الأصابع، فتکاملت بمرور الأزمنهٔ حتّی صارت ما بأیدینا الیوم.

ویشـهد له ما نقله الشـیخ الرئیس[۵] عن المعلّم الأوّل[۶] فی تـدوین المنطق من أنّا مـا ورثنـا عمّن تقـدّمنا فی الأقیسـهٔ إلّاضوابط غیر

مفصّـلة، وأمّا تفصـيلها وإفراد كلّ قياس بشـروطه فهو أمر قد كددنا فيه أنفسـنا، ويمكن أن يزيد عليها من يأتى بعدنا مباحث اخرى أو يزيلوا عيوب آرائنا[۷].

وفيه: أنّ قلّة مسائل العلوم فى بدو تدوينها وتطوّرها بمرور الأزمنة وإن كانت أمراً مسـلّماً إلّاأنّها لا تنافى احتياجها إلى الموضوع لو دلّ عليه دليل، فالآن لابدّ لنا من ملاحظة أدلّة افتقارها إليه، وهى وجوه:

مسلک المشهور فی المقام

الأوّل: ما تمسّک به المشـهور لإثبات وحـدة موضوع العلم، لأنّها لو ثبتت لثبت افتقار العلم إلى الموضوع أيضاً، لأنّ ثبوت وحدته فرع ثبوت نفسه.

وبيان دليلهم يحتاج إلى ذكر مقدّمتين:

الاولى: أنّ كلّ علم يترتّب عليه غرض واحد، فإنّ الغرض من علم النحو «حفظ اللسان عن الخطأ فى المقال»، ومن علم المنطق «صـيانة الإنسـان عن الخطأ فى الفكر»، ومن علم اصول الفقه «القـدرة على اسـتنباط الأحكـام الفرعيّـة الإلهيّـة» وهكـذا سـائر العلوم، فكلّ علم يترتّب عليه فائدة واحدة.

الثانية: أنّ لنا قاعدة فلسفيّة، وهى أنّ «الواحد لا يصدر إلّامن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۷

الواحد»[۸]، فيمتنع أن يؤثّر الأمران المتباينـان اللـذان لاـ جـامع بينهما فى أمر واحـد، فتأثير الشـمس والنار فى الحرارة مثلًا كاشف عن وجود جامع بينهما هو المؤثّر فيها لا محالة، وهذه القاعدة تسالم عليها جلّ المحقّقين، وأقاموا البرهان عليها.

إذا عرفت هاتين المقدّمتين، فنقول:

كـلّ علم عبـارة عن مجموع مسـائله، وهى مؤثّرة فى الغرض، مثلًا علم النحو عبـارة عن «كـلّ فاعـل مرفوع، كـلّ مفعول منصوب، كلّ مضاف إليه مجرور» وسائر المسائل، وهى توجب الوصول إلى الغرض الـذى هو «صون اللسان عن الخطأ فى المقال»، فلابـدّ من تصوّر جامع واحد بين المسائل يكون مؤثّراً فى الغرض واقعاً.

وحيث إنّ كلّ مسألـة مركّبـة من موضوع[۹] ومحمول ونسـبة بينهمـا، فالجـامع المؤثّر فى الغرض بحسب التصوّر البـدوى إمّا منتزع من الموضوعـات أو المحمولاـت أو النسب، ولكنّه بحسب الدقّـة لاـ يمكن انتزاعه من المحمولاـت، لأـنّ المحمول عارض على الموضوع ومتأخّر عنه، والموضوع معروض متقدّم عليه رتبةً، فلا يصلح المحمولات لانتزاع الجامع منها.

ومن هنا انقـدح عـدم صـلاحيّة النسب أيضاً لـذلک، لأنّها معانٍ حرفيّـة غير مسـتقلّة أوّلًا، ومتأخّرة عن الموضوعات والمحمولات ثانياً، فكيف يمكن انتزاع الجامع منها؟!

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۸

فلابدّ من انتزاعه من الموضوعات، لعدم صلاحيّة النسب والمحمولات لذلک.

فثبت أنّ لكلّ علم موضوعاً، وهو أمر واحد مؤثّر فى غرضه الواحد منتزع من موضوعات مسائله.

هذا حاصل دليل المشهور.

ويمكن المناقشة فيه من وجوه

۱- لا- دليل على وحدة الغرض المترتّب على العلم، فانّه يمكن أن يترتّب على علم فائدتان متلازمتان، والمحقّق الخراسانى رحمه الله وإن قال بامتناعه عادةً[۱۰]، إلّا أنّه لم يُقم دليلًا عليه.

۲- أنّ وحدة غرض العلم مغايرة للوحدة فى القاعدة الفلسفيّة.

توضيح ذلك: أنّ الواحد على ثلاثة أنواع، لأنّه إمّا شخصى، مثل «زيد» وإمّا نوعى، مثل «الإنسان» وإمّا عنوانى، مثل «أهل هذا المدرس» فإنّه عنوان يعمّ المجتمعين فى هذا المدرس، دون الخارجين عنه، ومثل «أهل البيت» فى آية التطهير، فإنّه عنوان شامل للخمسة الطيّبة الذين كانوا فى البيت[۱۱] حين نزول الآية، ولا يعمّ الخارجين عنه كما هو واضح.

وبالجملة: الواحد على ثلاثة أنواع: شخصى ونوعى وعنوانى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۹

ثمّ الواحد العنوانى قد يكون اعتباريّاً، كالصلاة المشتملة على القراءة والركوع والسجود وسائر الأجزاء المعتبرة شرعاً أمراً واحداً.

وقد يكون عرفيّاً، كالمعجون المؤثّر فى رفع مرض خاصّ، فإنّ وحدته وإن كانت باعتبار الطبيب المخترع له، إلّاأنّ العرف أيضاً يراه أمراً واحداً.

إذا عرفت ذلك فنقول:

لا شبهة فى أنّ المراد بالواحد فى القاعدة الفلسفيّة هو الواحد الشخصى، كما بيّنه المحقّقون من الفلاسفة، فإذا كان المعلول واحداً شخصيّاً يستحيل أن يتعدّد علّته المستقلّة.

وحينئذٍ فإن أرادوا بوحدة الغرض المترتّب على العلم الوحدة الشخصيّة أيضاً- لكى ترتبط المقدّمة الاولى بالثانية، ويتمّ القياس المنطقى الذى يبتنى على كون الأوسط فى الصغرى والكبرى شيئاً واحداً- فلابدّ من القول بترتّب هذا الغرض الواحد على مجموع مسائل العلم بما هو مجموع، لا على الجامع بينها، لعدم اتّصافه بالوحدة الشخصيّة، وإنّما المتّصف بها هو المجموع كما لا يخفى.

وبعبارة اخرى: إذا قلنا: فائدة علم النحو هى «صون اللسان عن الخطأ فى المقال» فهذه الفائدة أمر واحد شخصى معلول عن أمر واحد شخصى آخر بمقتضى المقدّمتين، فلا- يمكن أن تكون علّته الجامع بين مسائل النحو كما عليه المستدلّ، ضرورة أنّه أمر كلّى، ولا مسألةً واحدةً منها، لاستلزامه خروج سائر المسائل عنه، فلابدّ من القول بأنّها مركّبة من مجموع مسائله، بحيث لو تعلّم شخص جميع مسائل النحو إلّامسألة واحدة لما حصل له صون اللسان عن الخطأ فى المقال أصلًا، كالصلاة الفاقدة لجزء واحد عمداً، حيث لم يترتّب عليها النهى عن الفحشاء والمنكر أصلًا، ولا يمكن الالتزام بهذا اللازم فى المقام،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۰

لأنّا نعلم بحصول مصداق من مصاديق «صون اللسان عن الخطأ فى المقال» عقيب تعلّم كلّ واحدة من مسائل النحو.

والحاصل: أنّ وحدة غرض العلم لو كانت وحدةً شخصيّة لتمّ القياس المنطقى، لكن يلزمه أوّلًا: كون الغرض مترّتباً على مجموع مسائل العلم، لا- على الجامع الذى يبتنى عليه دليل المشهور، وثانياً: أنّه لو تعلّم شخص بعض مسائل العلم دون بعض لما حصل له الغرض أصلًا، مع أنّا نعلم بحصول مصداق من مصاديق الغرض عقيب تعلّم كلّ مسألة من مسائل العلم.

فالحقّ أنّ وحدة غرض العلم نوعيّة، ولا ترتبط بالوحدة فى القاعدة الفلسفيّة، وكلّ مصداق من الغرض مترتّب على مسألة من مسائله بنحو تعدّد العلل والمعلولات، فكلّ فرد من أفراد «صون اللسان عن الخطأ فى المقال» يترتّب على مسألة خاصّة من مسائل النحو، مثلًا «صون اللسان عن الخطأ فى المقال فى باب الفاعل» معلول لمسألة «كلّ فاعل مرفوع» و «صون اللسان عن الخطأ فى المقال فى باب المفعول» مترتّب على مسألة «كلّ مفعول منصوب» وهكذا، فكلّ مسألة علّة مستقلّة ولها معلول مستقلّ، ولا تصل النوبة إلى تصوير الجامع بين المسائل أو المجموع المركّب منها.

وأمّا الوحدة العنوانيّة فلا يمكن الذهاب إليها فى غرض العلم، لأنّها تصدق حتّى مع تباين أفرادها، ولازمها أنّ مصاديق «صون اللسان

عن الخطأ فى المقال» امور متباينـة مترتّبة على مسائل علم النحو، وكلّ مسألة ترتبط بأمر مباين لما ترتبط به المسألة الاخرى، فما يترتّب على «كلّ فاعل مرفوع» مباين لما يترتّب على «كلّ مفعول منصوب» وهكذا.

فالوحدة العنوانيّة صرف احتمال غير صحيح. على أنّها لا تجدى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢١

المستدلّ[١٢].

والحاصل: أنّ الوصول إلى احتياج كلّ علم إلى الموضوع من طريق وحـدة الغرض لا يتمّ، سواء اريـد بها الوحدة الشخصـيّة أو النوعيّة أو العنوانيّة.

٣- أنّ المستدلّ قال بترتّب الغرض على مسائل العلم، وجعل هذا مبنى القول بكون المؤثّر الواقعى هو الجامع بين موضوعاتها الذى هو موضوع العلم، وهو ظـاهر الفسـاد، فـإنّ الغرض لاـ يترتّب على نفس المسائـل، بل ولا على العلم بها، وإنّما يترتّب على رعايتها والعمل بها.

ألاـ ترى أنّ مجرّد وجود المسائـل النحويّة فى الكتب لاـ يوجب صون لسانـك عن الخطأ فى المقال، وكـذلك لو تعلّمتها من غير أن تراعيها عند التكلّم والتخاطب، وإنّما تصل إلى هذا الغرض بالعمل بها بعد التعلّم.

۴- أنّ المستدلّ جعل الموضوعات ملاكاً لانتزاع الجامع بين المسائل دون المحمولات والنسب.

والحقّ الضرورى أنّ محور القضايا الحمليّة إنّما هو النسب والروابط.

ألا ترى أنّك إذا قلت: «زيد عالم» تريد إفادة عالميّة زيد، وإذا قلت:

«الفاعل مرفوع» تريد إفادة أنّ الفاعل له ارتباط بالمرفوعيّة.

فالجامع بين موضوعات المسائل النحويّة الـذى يعبّر عنه بالكلمة والكلام لا يؤثّر فى «صون اللسان عن الخطأ فى المقال»، وإنّما المؤثّر هو مرفوعيّة الفاعل ومنصوبيّـة المفعول ومجروريّـة المضاف إليه، فلابدّ من تصوير الجامع بين النسب والروابط، وهو لا يكون موضوع العلم كما لا يخفى.

الوجه الثانى: ما ذهب إليه المشهور، من أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٢

فإنّ الظاهر أنّهم أرادوا موضوعات العلوم.

وهذا يدلّعلىأنّ أصلاحتياج كلّعلم إلى الموضوع كان أمراً واضحاً عندهم.

ويرد عليه أوّلًا: أنّ ملاـك تمـايز العلوم موضوع مختلف فيه، فـإنّ جماعـة من الاـصوليّين- منهم المحقّق الخراسـانى والمحقّق العراقى رحمهما الله- قالوا بأنّ تمايزها بتمايز الأغراض[١٣]، بل هنا احتمال ثالث أشار إليه فى الكفاية، وهو أن يكون بتمايز المحمولات[١۴].

وثانياً: لا علم لنا بأنّ احتياج العلوم إلى الموضوع عنـد المشـهور من نتائـج مسألـة تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، بل القاعدة تقتضـى العكس بأن يثبتوا أوّلًا احتياج كلّ علم إلى موضوع خاصّ واحد، ثمّ يرتّبوا عليه كون تمايزها بتمايز الموضوعات.

وهذا لا يفيد المستدلّ كما لا يخفى.

الوجه الثالث: السنخيّة المتحقّقة بين مسائل العلوم.

إنّ سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مـدّ ظلّه» وإن أنكر احتياج العلوم إلى الموضوع، إلّاأنّ له بياناً فى بعض المباحث الاخرى يستفاد منه أنّ لكلّ علم موضوعاً واحداً.

وهـو أنّ مسائـل كـلّ علـم يسانـخ بعضـها بعضـاً، وهـذه السـنخيّة موجـودة فى ذات هـذه المسائـل وجوهرهـا، ولاـ سـنخيّة بين مسـائل علمين[١۵].

ألا ـ ترى أنّ قول النحـاة: «كـلّ فاعـل مرفوع» يسانـخ قولهـم: «كلّ مفعول منصوب»، ولا يسانـخ قول الاصوليّين: «صيغة الأمر دالّـة على الوجوب».

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۳

وبالجملة: بين جميع مسائل علم واحد سنخيّة ذاتيّة واضحة، حتّى فيما إذا استفيد بعضها من اللفظ وبعضها الآخر من العقل، كدلالة صيغة الأمر على الوجوب، واستنتاج وجوب المقدّمة من الملازمة العقليّة بين وجوب ذى المقدّمة ووجوبها.

ولا ارتباط بين مسألتين من علمين أصلًا.

لا يقال: لعلّ هذه السنخيّة بلحاظ الغرض الواحد المترتّب على جميع المسائل، ولا ترتبط بذواتها.

فإنّه يُقال: إنّا إذا لاحظنا مسائل علم واحد مع قطع النظر عن الغرض المترتّب عليها وجدناها متسانخة مترابطة، ضرورة أنّه لو لم يكن لعلم النحو مثلًا غرض أصلًا، أو جهلنا به لتحقّقت السنخيّة أيضاً بين قولهم: «كلّ فاعل مرفوع» و «كلّ مفعول منصوب» وهذا كاشف عن ارتباط السنخيّة بذوات المسائل لا بالغرض المترتّب عليها.

وهذه السنخيّة كاشفة عن وجود موضوع واحد هو ملاكها، فالمناسبة المتحقّقة بين «كلّ فاعل مرفوع» و «كلّ مفعول منصوب»، ترشدنا إلى وجود موضوع واحد يوجب العلقة بين المسألتين، ويبحث كلّ منهما عن عوارضه، وهو الكلمة والكلام.

هذا أجود طريق لإثبات وجود الموضوع للعلوم ووحدته.

فثبت- حتّى الآن- أمران من الامور الثلاثة المستفادة من كلام المحقّق الخراسانى المتقدّم نقله فى أوائل البحث.

تعريف موضوع العلم

وأمّا الأمر الثالث، أعنى تعريف موضوع العلم: فذهب المنطقيّون إلى أنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۴

موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة[۱۶].

وتبعهم غيرهم فى ذلك.

ولابدّ لنا من البحث فيما هو المراد من العرض الذاتى أوّلًا، وفى عموميّة هذا التعريف بالنسبة إلى جميع العلوم ثانياً، فنقول مستعيناً باللّه:

إنّ المنطقيّين قسّموا الكلّى إلى خمسة أقسام:

النوع، الجنس، الفصل، العرض العامّ والعرض الخاصّ.

ويعبّر عن الأخيرين بالعرض وعن الثلاثة الاولى بالذات والذاتيّات.

والعرض كما ينقسم إلى العامّ والخاصّ[۱۷].

ينقسم بتقسيم آخر إلى اللازم والمفارق[۱۸].

وبتقسيم ثالث إلى الذاتى والغريب.

ولا يرتبط ببحثنا إلّاهذا التقسيم الأخير.

وتوضيح العرض الذاتى والغريب يحتاج إلى ذكر مقدّمة:

وهى أنّ للعرض صوراً ثمانية، لأنّ عروضه على الشىء قد يكون بلا واسطة، كالزوجيّة بالنسبة إلى الأربعة[۱۹]، وقد يكون بواسطة أمر داخلى، وهو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۵

إمّا جنس المعروض الذى يعبّر عنه بالجزء الأعمّ، أو فصله الذى يعبّر عنه بالجزء المساوى.

ولا يمكن تصوّر جزء أخصّ للماهيّة، لأنّه يستلزم إمكان وجودها بدون هذا الجزء، وهو مستحيل.

فالعارض بواسطة الجزء الأعمّ، كعروض المشى على الإنسان لكونه حيواناً، وبواسطة الجزء المساوى كعروض العلم عليه لكونه ناطقاً[۲۰].

وقد يكون عروضه بواسطة أمر خارج عن ماهيّة المعروض، وهو على خمسة أنواع.

لأنّ هذا الأمر الخارج تارةً يكون مساوياً للمعروض، واخرى أعمّ، وثالثة أخصّ ورابعة مبايناً له.

والمباين قد يكون واسطة فى انتقال العرض إلى ذى الواسطة حقيقةً، وقد يكون هو متّصفاً بالعرض فقط، وإسناده إلى ذى الواسطة بنحو من المجاز والعناية.

فهذه خمس صور، وأمثلتها[۲۱] بترتيب الصور المذكورة:

۱- الضحك العارض على الإنسان بواسطة التعجّب، فإنّ التعجّب أمر خارج عن ماهيّة الإنسان مساوٍ له بحسب المصاديق، لأنّ كلّ من يصدق عليه أنّه إنسان يصدق عليه أنّه متعجّب وبالعكس، فهما متساويان بحسب الأفراد.

۲- التعب اللاحق للإنسان بواسطة المشى، فإنّ المشى أيضاً أمر خارج عن ماهيّة الإنسان أعمّ منه بحسب المصاديق، لأنّ كلّ من صدق عليه الإنسان

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۶

صدق عليه الماشى، ولا عكس، إذ بعض ما صدق عليه أنّه ماش لم يصدق عليه أنّه إنسان.

۳- البصيرة العارضة على الحيوان[۲۲] بواسطة كونه ناطقاً، فإنّ الناطقيّة أمر خارج عن ماهيّة الحيوان[۲۳] أخصّ منه مصداقاً، لأنّ كلّ من يصدق عليه الناطق يصدق عليه الحيوان، ولكن بعض ما صدق عليه الحيوان لم يصدق عليه الناطق.

۴- الحرارة العارضة على الماء بواسطة النار، فإنّ النار أمر خارج عن الماء، لعدم كونها جزءاً مقوّماً له، وبينهما تباين كلّى، لعدم تصادقهما على شىء من الأشياء كما هو واضح، والنار واسطة فى انتقال الحرارة إلى الماء حقيقةً، فإنّ الماء بعد مجاورته لها يتّصف بأنّه حارّ واقعاً.

ويعبّر عن هذا النوع من الواسطة بالواسطة فى الثبوت.

۵- الحركة التى تعرض على الجالس فى السفينة بواسطتها، فإنّ السفينة أمر خارج عن حقيقة الجالس، لعدم كونها داخلة فى ماهيّته جنساً أو فصلًا، وبينهما تباين كلّى، لعدم وجود مادّة اجتماع لهما، والحركة صفة للسفينة حقيقةً، ولا يتّصف بها الجالس إلّابالمجاز والمسامحة.

ويعبّر عن هذا النوع من الواسطة بالواسطة فى العروض.

والحاصل: أنّ العرض على ثمانية أقسام:

۱- ما لا واسطة بينه وبين معروضه.

۲- ما يعرضه بواسطة الجزء الأعمّ.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۷

۳- ما يلحقه بواسطة الجزء المساوى.

۴- ما إذا توسّط بينهما أمر خارج مساوٍ للمعروض.

۵- العرض اللاحق للشىء بواسطة الخارج الأعمّ.

۶- ما إذا كان العروض لأجل الخارج الأخصّ.

۷- ما يعرضه بواسطة أمر مباين بنحو الواسطة فى الثبوت.

۸- ما يلحقه لأجل أمر مباين بنحو الواسطة فى العروض.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّهم اختلفوا فى العرض الذاتى والغريب على أقوال:

كلام صاحب الكفاية والمحقّق السبزوارى رحمهما الله فى ذلك

ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّ العرض الذاتى ما يلحق الشيء بلا واسطة فى العروض[۲۴]، أى مايلحقه حقيقةً، من دون تجوّز وعناية.

وعليه فالقسم الأخير يكون عرضاً غريباً، وسائر الأقسام السبعة جميعها تكون أعراضاً ذاتيّة.

وهذا ما ذهب إليه الحكيم السبزوارى رحمه الله قبل صاحب الكفاية، حيث قال فى حاشية الأسفار:

والحقّ فى معنى العرض الذاتى أن يقال: هو ما يكون عارضاً للشيء ووصفاً له بالحقيقة بلا شائبة مجاز أو كذب، أى يكون من قبيل ما يقال له عند أهل العربيّة: الوصف بحال الشيء، لا الوصف بحال متعلّق الشيء، وبعبارة اخرى: العرض الذاتى ما لا يكون له واسطة فى العروض[۲۵].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۸

رأى المشهور فى المقام

وذهب المشهور إلى أنّ ثلاثة من الأقسام الثمانية المتقدّمة أعراض ذاتيّة بلا إشكال ولا خلاف، وهى: القسم الأوّل والثالث والرابع، أى ما لا واسطة أصلًا بينه وبين معروضه، وما كان عروضه بواسطة أمر مساوٍ داخلى أو خارجى، وأنّ الأربعة الأخيرة أعراض غريبة، وهى ما كان عروضه بواسطة الخارج الأعمّ أو الأخصّ أو المباين بقسميه.

واختلفوا فى القسم الثانى، أعنى ما كان عروضه لأجل الجزء الأعمّ.

نظريّة العلّامة الطباطبائى رحمه الله فى المسألة

وللعلّامة الطباطبائى رحمه الله كلام ينتج ذاتيّة خصوص ما لا واسطة بينه وبين معروضه وغرابة ما عداه، فإنّه قال فى حاشية الأسفار:

العرض الذاتى ما يعرض الشيء لذاته فقط، يعنى أنّ المعروض بذاته يقتضى العرض، من دون أن يكون بينهما واسطة أصلًا، سواء كانت الواسطة مساوية أو أعمّ أو أخصّ.

وقال فى بيان مجرى هذه الأحكام: إنّ ذلك كلّه إنّما يجرى فى العلوم البرهانيّة من حيث جريان البرهان فيها، وأمّا العلوم الاعتباريّة[۲۶]، التى موضوعاتها امور إعتباريّة غير حقيقيّة فلا دليل على جريان شيء من هذه الأحكام فيها أصلًا. واستدلّ على ذاتيّة ما عروضه بلا واسطة، وغرابة ما عداه فى العلوم البرهانيّة بأنّ هذه العلوم تبتنى على البرهان، وحيث إنّ البرهان

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۹

قياس منتج لليقين يجب أن يتألّف من مقدّمات يقينيّة، ولا تكون المقدّمة كذلك إلّاإذا اجتمع فيها شرائط أربعة:

۱- أن تكون ضروريّة، أى فى الصدق، وإن كانت ممكنة بحسب الجهة[۲۷]، وإلّا لم يمتنع الطرف المخالف فلم يحصل يقين، وهذا خلف.

۲- أن تكون دائمة، أى فى الصدق بحسب الأزمان، وإلّا كذب فى بعض الأزمان، فلم يمتنع الطرف المخالف، فلم يحصل يقين، وهذا خلف.

۳- أن تكون كلّيّة، أى فى الصدق بحسب الأحوال، وإلّا كذب فى بعضها، فلم يمتنع الطرف المخالف، فلم يحصل يقين، وهذا خلف.

۴- أن تكون ذاتيّة المحمول للموضوع، أى بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع ويرفع برفعه مع قطع النظر عمّا عداه، إذ لو رفع مع وضع الموضوع أو وضع مع رفعه لم يحصل يقين، وهذا خلف. وهذا هو الموجب لكون المحمول الذاتى مساوياً لموضوعه[۲۸]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

ولا يخفى أنّ نتيجة كلامه رحمه الله غرابة سبعة من الأقسام المتقدِّمة للعرض، وذاتيّة قسم واحد فقط فى العلوم البرهانيّة.

وأساس استدلاله على ذلك أنّ العرض إذا حمل على معروضه بواسطةٍ لا ينتج اليقين.

نقد ما أفاده العلّامة الطباطبائى رحمه الله فى المقام

وفيه: أنّ يقينيّة القضيّة لا تتوقّف على عدم تحقّق الواسطة فى عروض المحمول على الموضوع، بل إذا حمل عليه بواسطة أمر مساوٍ داخلى[۲۹] أو

خارجى[۳۰]، بل بواسطة جزئه الأعمّ[۳۱] ينتج اليقين أيضاً.

فلا وجه للعدول عمّا ذهب إليه المشهور فى تفسير العرض الذاتى حيث قالوا: إنّه ما يلحق الشيء لذاته أو لأمر يساويه[۳۲].

نقد نظريّة المشهور حول العرض الذاتى والغريب

لكن يرد على مقالة المشهور أنّه يستلزم كون البحث فى كثير من مسائل العلوم بحثاً عن أعراضها الغريبة، لأنّ موضوع المسائل نوع بالنسبة إلى موضوع نفس العلم، فانظر إلى علم النحو الذى موضوعه الكلمة والكلام، فإنّا نبحث فيه عن مرفوعيّة الفاعل، ومنصوبيّة المفعول، ومجروريّة المضاف إليه، وكلّ واحد من الفاعل والمفعول والمضاف إليه نوع من الكلمة.

فالمرفوعيّة مثلًا عرض ذاتى للفاعل، لكنّها عرض غريب بالنسبة إلى الكلمة، لعروضها عليها بواسطة الفاعل الذى هو أخصّ منها، والمشهور اتّفقوا على غرابة ما كان عروضه بواسطة الخارج الأخصّ[۳۳]. وقد يكون الأمر بالعكس فى بعض العلوم، بمعنى أنّ موضوع العلم أخصّ من موضوعات مسائله، كعلم الاصول[۳۴]، فإنّا نبحث فيه عن دلالة صيغة الأمر على الوجوب،

وصيغة النهى على الحرمة مثلًا، فالموضوع فى هاتين المسألتين صيغة الأمر وصيغة النهى، ولاريب فى كون كلّ منهما أعمّ من موضوع علم الاصول، سواء جعلناه الأدلّة الأربعة بما هى هى، أو بما هى أدلّة، أو الحجّة فى الفقه، لأنّا لا نبحث عن خصوص صيغة الأمر والنهى المستعملة فى الكتاب والسنّة، بل عن الأعمّ منها، إذ لا مجال للتمسّك باللغة[۳۵] وبناء العقلاء[۳۶] لإثبات دلالة الأمر على الوجوب والنهى على الحرمة لو اختصّ البحث بالأوامر والنواهى القرآنيّة والروائيّة.

فعلم منه أنّ صيغة الأمر والنهى المبحوث عنها فى الاصول كما ترتبط بالكتاب والسنّة ترتبط أيضاً باللغة وبناء العقلاء، وتعمّ الأمر

والنهى الصادرين من الموالى العرفيّة.

والأمر فى المباحث العقليّة أوضح، فإنّ البحث مثلًا عن الملازمة العقليّة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها مسألة عقليّة كلّيّة تعمّ الشرعيّات وغيرها.

فإذا حكم العقل بالملازمة بينهما فنحن نستنتج من تلك المسألة الكلّيّة أنّ وجوب الصلاة فى الشريعة يستلزم وجوب الوضوء وسائر شرائطها.

والحاصل: أنّ موضوع بعض العلوم نوع بالنسبة إلى موضوعات مسائلها، فحمل محمولات تلك المسائل على موضوع العلم من قبيل العروض بواسطة الجزء الأعمّ، واختلف المشهور فى كونها أعراضاً ذاتيّة أو غريبة كما تقدّم.

وبالجملة: لا يمكن الذهاب إلى مقالة المشهور فى المقام، لاستلزامها اتّفاقهم على كون البحث فى مسائل العلوم بحثاً عن أعراضها الغريبة فيما إذا كان

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۲

موضوع العلم من قبيل الجنس بالنسبة إلى موضوعات المسائل، والأمر كذلك عند بعضهم فيما إذا كان من قبيل النوع بالنسبة إليها.

نظريّة صدر المتألّهين رحمه الله فى العرض الذاتى والغريب

قال صدر المتألّهين: إنّ موضوع كلّ علم- كما تقرّر- ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة.

ثمّ نقل كلام المشهور حول العرض الذاتى بقوله: وقد فسّروا العرض الذاتى بأنّه ما يلحق الشىء لذاته أو لأمر يساويه.

ثمّ قال: فأشكل الأمر على جمع، حيث رأوا أنّه لا ينطبق على كثير من مسائل العلوم، فإنّ البحث فيها عن عوارض أنواع موضوع العلم لا عن عوارض نفس الموضوع[۳۷].

ولأجل هذا الإشكال اضطرّوا إلى توجيه كلام المشهور تارةً: بأنّ العرض الذاتى للنوع عرض ذاتى للجنس أيضاً، فالمرفوعيّة التى يبحث عنها فى مبحث الفاعل من علم النحو عرض ذاتى بالنسبة إلى الكلمة، كما أنّها كذلك بالنسبة إلى الفاعل[۳۸].

واخرى: بالفرق بين محمول العلم ومحمول المسألة- كما فرّقوا بين موضوعيهما- بأنّ محمول العلم ما ينحلّ إليه محمولات المسائل على طريق الترديد.

فالمرفوعيّة مثلًا فى مسألة «كلّ فاعل مرفوع» لا تكون من محمولات الكلمة، بل من محمولات الفاعل، والمنصوبيّة فى مسألة «كلّ مفعول منصوب»

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۳

أيضاً لا تكون من عوارض الكلمة بل من عوارض المفعول.

وبالجملة: كلّ واحد من محمولات المسائل على التعيين لا يكون إلّاعرضاً ذاتيّاً لموضوع تلك المسألة، وأمّا الكلمة فعرضها الذاتى إنّما هو تلك المحمولات أعنى المرفوعيّة، والمنصوبيّة، والمجروريّة، لكن بنحو الترديد لا التعيين.

إلى غير ذلك من التوجيهات التى لا يقبلها الطبع السليم.

ثمّ قال: ولم يتفطّنوا بأنّ ما يختصّ بنوع من أنواع الموضوع، ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو[۳۹].

وفى كلامه هذا نظر؛ أوّلًا: لأنّ قوله: «ربما» ظاهر فى عروض ما يختصّ بالنوع على الجنس أحياناً وفى بعض الأوقات، وهو لا يرفع الإشكال عن المشهور، وثانياً: لأنّ بين ظاهر صدره وذيله تناقضاً، لعدم إمكان الجمع بين اختصاص عرض بنوع من أنواع الموضوع وبين عروضه على نفس الموضوع من دون واسطة، كما هو ظاهر قوله: «بما هو هو».

اللّهمّ إلّاأن يحمل كلامه على ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى والحكيم السبزوارى رحمهما الله من أنّ العرض الـذاتى ما يلحق الشـىء بلا واسطة فى العروض[۴۰]، وبعبارة اخرى: ما يلحقه حقيقةً من دون تجوّز وعناية.

وهذا وإن كان خلاف ظاهر كلام صدر المتألّهين إلّاأنّه لا بأس بارتكابه لأجل رفع التناقض عنه، سيّما أنّه حكى عن بعض كتبه سوى الأسفار أنّه رحمه الله صرّح بأنّ العرض الذاتى ما يلحق الشىء بلا واسطة فى العروض[۴۱].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۴

البحث حول كلام المحقّق السبزوارى والخراسانى

وقد عرفت أنّ العرض الغريب على رأى الحكيم السبزوارى والمحقّق الخراسانى رحمهما الله منحصـر فيما يكون حمله على المعروض وتوصيف المعروض به على سبيل المجاز والمسامحة، كالحركة المنسوبة إلى الجالس فى السفينة بواسطتها التى يعبّر عنها بالواسطة فى العروض.

وأمّا الأقسام السبعة الاخرى فكلّها عوارض ذاتيّة، لاتّصاف المعروض بها بنحو الحقيقة.

ولا- يرد عليه ما ورد على المشـهور، ضـرورة أنّ عوارض نوع العلم أو جنسه تكون عوارض نفس الموضوع حقيقـةً ولا تمنع من ذلك وساطة النوع أو الجنس.

ألا ترى أنّ المرفوعيّة كما تكون صفة للفاعل على سبيل الحقيقة تكون صفةً للكلمة أيضاً كذلك؟ فإذا قال القائل: «ضرب زيد» يصّح أن يقال- مشيرًا إلى لفظ «زيد»-: «هذه الكلمة مرفوعة» كما يصّح أن يقال: «زيد مرفوع» والإسناد حقيقى فى كلتا الصورتين.

إشكال الإمام

«مدّ ظلّه»

على المحقّق الخراسانى والحكيم السبزوارى

لكن أورد عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: بأنّ النسبة بين موضوع بعض العلوم وموضوعات مسائلها نسبة الكلّ إلى أجزائه، كالجغرافيا، فإنّ موضوعه الأرض، وموضوعات مسائله مثلًا جبال إيران، أنهارها، غاباتها، بحارها و ...

فلا يكون موضوعه أعمّ ولا أخصّ من موضوعات مسائله، لأنّ الجبال

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۵

مثلًا جزء من الأرض لا نوعها ولا جنسها.

وإسناد عوارض الجزء إلى الكلّ مجاز إذا اجتمعت شرائط التجوّز وغلط إذا لم تجتمع.

فاتّصاف الأرض بصفات جبالها لو لم يكن غلطاً لكان بنحو من العناية والواسطة فى العروض[۴۲].

ويمكن الجواب عنه بأنّا لا نسـلّم أن تكون نسـبة موضوع العلم إلى موضوعات المسائل فى الجغرافيا نسـبة الكلّ إلى أجزائه، لاستلزامه أن لا يترتّب فائـدة على هذا العلم أصـلًا إلّابعد الإحاطة العلميّة بجميع خصوصـيّات كلّ الأرض، كما لا يترتّب على الصلاة أىّ أثر إن ترك جزء واحـد منها عمـداً، ولا يمكن الالتزام بهذا فى المقام، لأنّا نعلم أنّ كلّ من يدّعى أنّه عالم بالجغرافيا يعلم بناحية من نواحيها

فقط، ويترتّب عليه الغرض بالنسبة إلى تلك الناحية، كما تترتّب شعبة من صون اللسان عن الخطأ فى المقال على مسألة مرفوعيّة الفاعل إذا تعلّمها شخص وعمل بها فى المحاورات.

فعلى هذا موضوع علم الجغرافيا أيضاً كلّى، وموضوعات مسائله مصاديقه وأفراده، فاندفع الإشكال عمّا ذهب إليه المحقّق الخراسانى والحكيم السبزوارى رحمهما الله حول العرض الذاتى.

البحث فى كون محمولات مسائل العلوم من الأعراض

لكن يشكل الأمر فى صدق نفس العرض على محمولات مسائل العلوم مع قطع النظر عن ذاتيّتها وغرابتها.

منشأ الإشكال أنّ قضيّة «موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه

الذاتيّة» قضيّة تفوّه بها ابتداءً المنطقيّون والفلاسفة، وتبعهم غيرهم فى ذلك كما تقدّم.

والعرض[۴۳] عند المنطقيّين والفلاسفة أمر واقعى خارج عن الشىء عارض عليه.

فيرد عليهم: أنّ البحث فى بعض العلوم الواقعيّة مثل العرفان والكلام ليس بحثاً عن العرض بهذا المعنى، فإنّ مثل قولنا: «اللَّه عالم» مسألة كلاميّة، مع أنّ علمه تعالى عين ذاته، فلا يمكن القول بكونه من عوارضه.

وقول العلّامة الطباطبائى رحمه الله باختصاص قضيّة «موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة» بالعلوم البرهانيّة وعدم شمولها للعلوم الاعتباريّة- على فرض صحّته- لا يجدى فى رفع الإشكال، ضرورة أنّ الكلام علم برهانى كما تقدّمت الإشارة إليه.

بل يرد عليهم فى العلوم الاعتباريّة كالفقه والاصول أيضاً إشكال آخر، وهو أنّك عرفت أنّ العرض فى اصطلاح المنطقيّين والفلاسفة أمر واقعى، مع أنّ محمولات مسائل هذه العلوم امور اعتباريّة ليس بإزائها شىء فى الخارج.

فهذا علم الفقه يبحث فيه عن الأحكام التكليفيّة كوجوب الصلاة وحرمة

الخمر، والوضعيّة كنجاسة الدم وملكيّة المحيى لما أحياه من الأرض، ولا ريب فى أنّها لا تكون اموراً واقعيّة.

ويمكن الجواب عن الإشكالين بأنّ العوارض فى قولهم: «موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة» ليست بمعناها المنطقى، وإن كانت فى كلام الفلاسفة والمنطقيّين، بل المراد منها الأوصاف والمحمولات سواء كانت حقيقيّة أم اعتباريّة.

ويرشدنا إلى هذا أنّهم بصدد بيان «موضوع كلّ علم» كما هو صريح كلامهم لا موضوع خصوص المنطق والفلسفة، وهل يمكن أن يُقال: إنّهم حين البحث عن موضوع العلوم كانوا غافلين عن علم الفقه الذى هو أهمّ العلوم، ومحمولات مسائله امور اعتباريّة؟!

لكن هنا إشكال آخر فى خصوص الأحكام التكليفيّة، وهو أنّ متعلّق الوجوب مثلًا فى «الصلاة واجبة» هل هو وجودها الخارجى أو الذهنى أو ماهيّتها؟

لا يمكن الذهاب إلى الأوّل، لأنّ وجود المأمور به فى الخارج يوجب سقوط التكليف لا ثبوته.

ولا إلى الثانى، سواء اريد وجودها فى ذهن العبد أو فى ذهن المولى، أمّا الأوّل: فلأنّه يستلزم سقوط الوجوب بمجرّد تصوّر الصلاة وإحضارها فى الذهن، وأمّا الثانى: فلأنّه يستلزم سقوطه بمجرّد تصوّرها من قبل المولى، فلا يجب على العبد إيجادها لا فى الخارج ولا فى الذهن.

على أنّ وجودها الذهنى لو كان مأموراً به لما أمكن إيجاده فى الخارج، ضرورة استحالة إيجاد ما هو فى الذهن بوصف كونه كذلك فى الخارج وبالعكس، كما ثبت فى الفلسفة، لكونهما متباينين فلا يجتمعان.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۱، ص: ۳۸

ولا إلى الثالث، ضرورهٔ أنّ الماهيّهٔ بما هى ماهيّهٔ ليست مطلوبهٔ، بل المطلوب إيجادها فى الخارج، ألا ترى أنّ المولى إذا قال لعبده: اسقنى الماء، لا يريد ماهيّهٔ الماء بل وجوده، لأنّ غرض المولى من هذا الأمر رفع عطشه، ولا يمكن الوصول إلى هذا الغرض إلّابالماء الموجود فى الخارج.

وهذا الإشكال يتوجّه على الأحكام التكليفيّهٔ، وإن كان المراد من عوارض الموضوع أوصافه ومحمولاته، لعدم صحّهٔ حمل الوجوب مثلًا على الصلاهٔ بأىّ وجه من الوجوه.

لكن يمكن الجواب بأنّا نختار الشقّ الثالث ونقول: متعلّق الوجوب هو ماهيّهٔ الصلاهٔ، لكنّ الوجوب عبارهٔ عن البعث إلى إيجاد الشىء.

وبعبارهٔ اخرى: بين قولنا: «ماهيّهٔ الصلاهٔ مطلوبهٔ» و «ماهيّهٔ الصلاهٔ واجبهٔ» فرق، وهو أنّ الأوّل لايدلّ على الوجود والإيجاد، فيتوجّه الإشكال عليه بأنّ ماهيّهٔ الصلاهٔ متى كانت مطلوبهٔ للمولى مع أنّها فاقدهٔ لغرضه؟!

بخلاف الثانى، فإنّ معناه أنّ «ماهيّهٔ الصلاهٔ مطلوب وجودها».

والحاصل: أنّ المراد بالعوارض فى تعريف موضوع العلوم مطلق المحمولات والأوصاف، وبالعرض الذاتى ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى والحكيم السبزوارى ونقل عن صدر المتألّهين، أى ما يلحق الشىء بلا واسطهٔ فى العروض، فيشمل سبعاً من الصور الثمانيهٔ المتقدِّمهٔ للعرض.

إلى هنا إنتهى البحث عن احتياج العلوم إلى الموضوع، ووحدته، وتعريفه، وينبغى البحث عن أمر رابع، وهو:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۱، ص: ۳۹

النسبهٔ بين موضوع العلم وموضوعات مسائله

نظريّهٔ المشهور والمحقّق الخراسانى فى المقام

فى النسبهٔ بين موضوع العلم وموضوعات مسائله

ذهب المشهور إلى أنّ موضوع العلم هو الجامع بين موضوعات مسائله كما تقدّم[۴۴]، واختاره المحقّق الخراسانى رحمه الله حيث قال: إنّ موضوع كلّ علم- وهو الذى يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّهٔ، أى بلا واسطهٔ فى العروض- هو نفس موضوعات مسائله عيناً وما يتّحد معها خارجاً، وإن كان يغايرها مفهوماً تغاير الكلّى ومصاديقه والطبيعى وأفراده[۴۵].

فموضوع علم النحو مثلًا هو الكلمهٔ والكلام، والفاعل الذى هو موضوع مسألهٔ «كلّ فاعل مرفوع» مصداق للكلمهٔ.

نقد نظريّهٔ المشهور والمحقّق الخراسانى رحمه الله

وفيه: أنّ موضوع العلم وموضوع المسائل أمر واحد فى بعض العلوم، كالعرفان، فإنّ موضوعه وكذلك موضوع مسائله هو اللّه سبحانه وتعالى.

والنسبهٔ بينهما فى بعض آخر من العلوم عموم من وجه، كالاصول، فإنّ موضوعه «الأدلّهٔ الأربعهٔ» أو «الحجّهٔ فى الفقه»، ونحن نبحث فيه مثلًا عن أنّ «صيغهٔ الأمر هل تدلّ على الوجوب أم لا؟»، وهذا البحث لا يختصّ بالأوامر القرآنيّهٔ والروائيّهٔ، بل يعمّ أوامر الموالى العرفيّهٔ أيضاً.

والکتاب والسنّهٔ لا یختصّان بصیغهٔ الأمر، بل بعض ما صدق علیه أنّه

قرآن أو سنّهٔ لا- یکون أمراً، فبین صیغهٔ الأمر وکلّ واحد منهما عموم من وجه. بل نسبهٔ موضوع بعض العلوم إلی موضوعات مسائله علی رأی الإمام «مدّ ظلّه» هی نسبهٔ الکلّ إلی أجزائه، کالجغرافیا.

والحقّ أن یقال فی المقام: إنّک قد عرفت أنّ مسائل کلّ علم یسانخ بعضها بعضاً، وهذه السنخیّهٔ موجودهٔ فی ذات هذه المسائل وجوهرها، ولا سنخیّهٔ بین مسائل علمین، وهذه السنخیّهٔ کاشفهٔ عن وجود موضوع واحد یوجب العلقهٔ بین مسائل العلم.

فموضوع العلم له نحو ارتباط بموضوعات المسائل، لکن لا یجب أن یکون هذا الارتباط فی جمیع العلوم علی نسق واحد، فیمکن أن یکون فی بعضها بنحو الطبیعی والأفراد، وفی بعض آخر بنحو العینیّهٔ، وفی بعض ثالث بنحو الکلّ والأجزاء، وهکذا.

هذا تمام الکلام فی المباحث المربوطهٔ بموضوع العلم.

فی تمایز العلوم

المقام الثانی: فی تمایز العلوم

اشارهٔ

لا ریب ولا خلاف فی أنّ لنا علوماً متعدّدهٔ متغایرهٔ، لکنّهم اختلفوا فی ملاک تمایزها الذی هو منشأ تکثّرها إلی أقوال:

۱- نظریّهٔ المشهور فی المقام

اشارهٔ

ذهب المشهور إلی أنّ تمایزها بتمایز الموضوعات.

والظاهر أنّ مرادهم موضوعات العلوم لا موضوعات المسائل.

فعلم الفقه مثلًا یمتاز عن علم النحو بأنّ موضوع الأوّل فعل المکلّف وموضوع الثانی هو الکلمهٔ والکلام.

واورد علیهم بأنّه یستلزم اتّحاد علم النحو والصرف والبلاغهٔ، إذ الموضوع فی الجمیع هو الکلمهٔ والکلام[۴۶].

واجیب عنه بأنّ الکلمهٔ والکلام من حیث الإعراب والبناء موضوع النحو، ومن حیث الصحّهٔ والاعتلال موضوع الصرف، ومن حیث الفصاحهٔ والبلاغهٔ موضوع المعانی والبیان، فتتغایر موضوعات هذه العلوم الثلاثهٔ

بتعدّد الحیثیّات.

ولجمع من الفلاسفهٔ المحقّقین نکتهٔ لطیفهٔ علی ما نقله المحقّق الاصفهانی فی حاشیته[۴۷] علی الکفایهٔ، وهی أنّ قول النحاهٔ: «موضوع علم النحو هو الکلمهٔ والکلام من حیث الإعراب والبناء» لیس بمعنی: من حیث کونهما معربین بالفعل، بل یکون بمعنی: من حیث کونهما قابلین لورود الإعراب علیهما، وإلّا لکانت مسائل النحو من قبیل الضروریّهٔ بشرط المحمول، ضرورهٔ أنّ قولنا: «الفاعل مرفوع» بناءً علی الأوّل یکون بمعنی: «الفاعل المعرب بإعراب الرفع یکون مرفوعاً» وأمّا بناءً علی الثانی یکون بمعنی: «الفاعل

الذی هو قابل لورود الإعراب علیه یکون مرفوعاً»، وهذا هو المعنی الصحیح لا الأوّل.

وبه تبیّن فساد عدول بعضهم عمّا ذهب إلیه المشهور من کون موضوع علم النحو هو الکلمة والکلام إلی کونه هو المعرب والمبنی، فراراً عن إشکال متوجّه إلی المشهور.

وجه الفساد: أنّ الفاعل فرد من أفراد المعرب، والمراد به المعرب بالفعل، فقولنا: «الفاعل مرفوع» یکون علی هذا بمعنی: الفاعل المعرب بالفعل بإعراب الرفع یکون مرفوعاً.

نقد کلام المشهور فی تمایز العلوم

ویرد علی کلام المشهور أنّ دلیلهم ومبناهم فی إثبات وحدة موضوع العلم یقتضی أن یکون التمایز بالأغراض لا بالموضوعات.

توضیح ذلک: أنّهم لم یصلوا إلی إثبات وحدة الموضوع للعلوم إلّامن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۳

طریق وحدة الغرض المترتّب علی کلّ علم کما عرفت[۴۸].

وهذا الدلیل وإن کان مردوداً عندنا، وقد عرفت وجوه المناقشة فیه[۴۹] إلّا أنّه یستلزم أن یکون تمایز العلوم بتمایز الأغراض، لأنّ العلم بوحدة الموضوع ناشٍ عن العلم بوحدة الغرض عندهم، ولا وجه للعدول من المنشأ إلی الناشئ.

لا- یقال: لعلّ الوجه فیه کون الغرض معلولًا، والموضوع علّةً له عندهم، لأنّ الغرض مترتّب علی مسائل العلم، والمسألة وإن کانت متشکّلة من الموضوع والمحمول والنسبة، إلّاأنّ المحمول عارض متأخّر عن الموضوع، فلا- یصلح للتأثیر فی الغرض مع وجود الموضوع الذی هو معروض متقدّم، والنسب معانٍ حرفیّة غیر مستقلّة أوّلًا، ومتأخّرة عن الموضوع والمحمول ثانیاً.

فلا یصلح للتأثیر فی الغرض إلّاموضوعات المسائل[۵۰].

فوجه عدولهم من الغرض إلی الموضوع هو علّیّة الموضوع للغرض.

وبعبارة اخری: الاستدلال لإثبات الموضوع ووحدته بوحدة الغرض إنّما هو من قبیل البرهان الإنّی الذی نصل فیه من المعلول إلی العلّة، لا اللمّی الذی نصل فیه من العلّة إلی المعلول، وعلی هذا فلا وجه لنسبة التمایز إلی الغرض الذی هو معلول، بل لابدّ من ربطه بالعلّة، وهی الموضوع.

فإنّه یُقال: الغرض وإن کان معلولًا إلّاأنّه أوضح من الموضوع الذی هو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۴

علّته، إذ العلم بالغرض ووحدته أوجب العلم بالموضوع ووحدته، وإذا دار الأمر فیما ینسب إلیه التمایز بین الأثر الأجلی والمؤثّر الأخفی فلا ریب فی تعیّن الأوّل.

إشکال المحقّق الخراسانی رحمه الله علی المشهور

والمحقّق الخراسانی رحمه الله تخیّل أنّ المشهور أرادوا بالموضوعات فی قولهم:

«تمایز العلوم بتمایز الموضوعات» موضوعات المسائل، حیث قال: وقد انقدح بذلک أنّ تمایز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعیة إلی التدوین، لا الموضوعات ولا المحمولات، وإلّا کان کلّ باب بل کلّ مسألة من کلّ علم علماً علی حدة، کما هو واضح لمن کان له أدنی تأمّل[۵۱].

فإنّه أراد بقوله: «لا الموضوعات» نفی کلام المشهور، وبقرینة عطفه المحمولات علیها نفهم أنّ مراده منها موضوعات المسائل، إذ لا یمکن أن یراد من المحمولات إلّامحمولاتها.

وذیل کلامه المذکور قرینهٔ اخری علی حمله کلام المشهور علی موضوعات المسائل، إذ لا یلزم من کلام المشهور کون کلّ باب من کلّ علم علماً علی حدهٔ إلّا إذا أرادوا أنّ تمایز العلوم بتمایز موضوعات المسائل کما هو واضح.

وبالجملهٔ: فی کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله قرینتان علی حمله کلام المشهور علی إرادهٔ موضوعات المسائل کما عرفت، وعلی هذا الأساس استشکل علیهم بأنّ قولهم یستلزم کون کلّ باب بل کلّ مسألهٔ من کلّ علم علماً علی حدهٔ.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۴۵

وتوضیح إیراده: أنّ موضوعات ومحمولات المسائل المربوطهٔ بعلم واحد متغایرهٔ، فانظر إلی علم النحو مثلًا، فإنّ قولنا: «کلّ فاعل مرفوع» مسألهٔ نحویّهٔ، و «کلّ مفعول منصوب» مسألهٔ نحویّهٔ اخری، و «کلّ مضاف إلیه مجرور» مسألهٔ نحویّهٔ ثالثهٔ، وتغایر الموضوعات والمحمولات فی هذه المسائل الثلاث أمر واضح، فلو کان تمایز العلوم بتمایز الموضوعات أو المحمولات لکان کلّ واحدهٔ من هذه المسائل الثلاث علماً مستقلّاً.

جواب إشکال المحقّق الخراسانی علی المشهور

لکنّک عرفت أنّ ظاهر کلام المشهور أنّ تمایز العلوم بتمایز موضوعاتها، فیمتاز کلّ واحد من علم النحو والفقه والاصول عن صاحبیه بأنّ موضوع الأوّل هو الکلمهٔ والکلام، وموضوع الثانی فعل المکلّف، وموضوع الثالث الأدلّهٔ الأربعهٔ أو الحجّهٔ فی الفقه، فهی علوم متغایرهٔ لأجل تغایر موضوعاتها.

فلا یرد علیهم ما أورده المحقّق الخراسانی رحمه الله.

نعم، هو وارد علی القول بکون التمایز بتمایز المحمولات، لکونها متعیّنهً فی محمولات المسائل بکثرتها من دون أن یراد انتزاع جامع منها وتسمیته باسم خاصّ، کما فعله المشهور فی ناحیهٔ الموضوعات، حیث انتزعوا من موضوعات المسائل جامعاً سمّوه باسم مخصوص وجعلوه ملاک التمایز فی العلوم.

لکنّ الظاهر أنّ تمایز العلوم بتمایز المحمولات مجرّد احتمال ذکر فی کلام المحقّق الخراسانی، ولا قائل له.

وعلی أیّ حال لا یصحّ جعل تمایز العلوم بتمایز موضوعاتها، ولا بتمایز موضوعات المسائل أو محمولاتها.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۴۶

۲- نظریّهٔ المحقّق الخراسانی رحمه الله فی ملاک تمایز العلوم

اشارهٔ

وذهب المحقّق صاحب الکفایهٔ إلی أنّ تمایزها بتمایز الأغراض المترتّبهٔ علی العلوم الداعیهٔ إلی تدوینها، کالاقتدار علی الاستنباط فی علم الاصول، وصون اللسان عن الخطأ فی المقال فی علم النحو، وعصمهٔ الذهن عن الخطأ فی الفکر فی علم المنطق، وهکذا[۵۲].

وذهب إلیه قبله المیر سیّد شریف الجرجانی، فتبعه جماعهٔ منهم المحقّق الخراسانی رحمه الله.

والتأمّل فی کلامه من الصدر إلی الذیل یدلّنا علی أنّه استدلّ لإثبات مذهبه فی المقام بأنّ العلم عبارهٔ عن مجموعهٔ مسائله المتعدّدهٔ التی جمعها الدخل فی الغرض الذی دوّن لأجله العلم، فمسائل علم النحو مثلًا وإن کانت متکثّرهٔ ومتشتّتهٔ، إلّاأنّ لها جامعاً، وهو أنّها تشترک فی الدخل فی الغرض الباعث علی تدوین هذا العلم، وهو «صون اللسان عن الخطأ فی المقال».

فالمحور الذی حوله تدور مسائل العلم هو الغرض، وإذا ضممنا إلیه أنّ الغرض فی کلّ علم لا یکون إلّاواحداً کما ذهب إلیه المشهور ومنهم صاحب الکفایهٔ رحمه الله ثبت لا محالهٔ أنّ کلّ علم یمتاز عن سائر العلوم بالغرض الداعی إلی تدوینه.

فكلّ مسألة شككنا فی كونها من مسائل النحو مثلًا نعرضها علی غرضه، فإن كانت دخيلةً فيه نعلم أنّها من النحو وإلّا فلا.

ولا ينافيه كون بعض المسائل مؤثّرة فی غرضين لأجل كلّ منهما وضع علم علی حدة، فإنّها حينئذٍ تكون من مسائل العلمين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۷

هذا حاصل الدقّة والتأمّل فی كلام المحقّق الخراسانی رحمه الله.

وفی كلامه مضافاً إلی إقامة البرهان علی مذهبه نكتتان:

الاولی: أنّ المراد بالغرض فی المقام هو غرض تدوين العلم الذی له دخل فی جمع مسائل كثيرة واعتبارها علماً واحداً، لا الغرض فی مقام التعلّم، فلا يتوقّف كون مسألة من مسائل علم علی تشخيص المتعلّم، فما كان دخيلًا فی غرض تدوين علم الفقه مثلًا يكون مسألة فقهيّة، وإن لم نعلم بها، وما لم يكن كذلك لا يكون من مسائل الفقه، وإن تخيّلنا كونه منها.

الثانية: أنّ العلم لا يتحقّق قبل تدوينه، إذ ليس لنا مجموعة مسائل نسمّيها بالعلم قبل التدوين، فإذا دوّن مسائل النحو مثلًا نقول: «هذا علم النحو» وأمّا قبل التدوين فلا غرض فی البين ولا مسائل دخيلة فيه، فلا علم لنا، لأنّه لا يكون إلّامجموعة المسائل الدخيلة فی الغرض.

فما يستفاد من كلام المحقّق الخراسانی رحمه الله امور ثلاثة:

۱- إقامة البرهان علی كون التمايز بين العلوم بتمايز الأغراض.

۲- أنّ المراد بالغرض هو الغرض فی مقام التدوين لا فی مقام التعلّم.

۳- أنّ العلم لا يتحقّق إلّابعد تدوينه.

نقد كلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی ملاک تمايز العلوم

وما قيل أو يمكن أن يقال فی ردّ كلامه رحمه الله وجوه:

الأوّل: اورد عليه بأنّ الأغراض المترتّبة علی العلوم متأخّرة عنها بمراحل، إذ لابدّ من وجود مسائل العلم أوّلًا، ثمّ تعلّمها ثانياً، ثمّ العمل بها ثالثاً كی يترتّب الغرض، ألا تری أنّ مجرّد المسائل النحويّة المدوّنة فی كتاب السيوطی مثلًا لا تؤثّر فی «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» لو لم نتعلّمها، أو لم نعمل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۸

بها فی المحاورات بعد التعلّم؟

فالأغراض المترتّبة علی العلوم متأخّرة عنها بمراحل، فكيف يمكن تمايز المتقدّم بالأمر المتأخّر؟!

وبعبارة اخری: تمايز العلوم لابدّ من أن يكون فی مرتبة نفس مسائلها أو قبلها، فلا يمكن تمايزها بالأغراض المتأخّرة عنها بمراتب.

ويمكن الجواب عنه بأنّه ناشٍ عن الخلط بين العلّة الغائيّة فی الخارج وفی الذهن، فإنّ العلّة الغائيّة بوجودها الخارجی وإن كانت متأخّرة عن المعلول، إلّا أنّها بوجودها الذهنی متقدّمة عليه، ألا تری أنّ الفوائد المترتّبة علی البناء بوجودها فی ذهن البنّاء متقدّمة علی نفس البناء وداعية إليه، وإن كانت بوجودها الخارجی متأخّرة عنه.

والمحقّق صاحب الكفاية صرّح بأنّ تمايز العلوم إنّما هو بتمايز الأغراض الداعية إلی التدوين، والداعی إلی تدوين العلم إنّما هو الغرض بوجوده الذهنی لا الخارجی كما تخيّل المستشكل.

إشكال المحقّق الخوئی

«مدّ ظلّه»

على المحقّق الخراسانى وجوابه

الثانى: أورد عليه بعض الأعلام بأنّ العلوم على قسمين:

۱- ما له غرض عملى مترتّب عليه، كالنحو والصرف والفقه والاصول، حيث إنّ من تعلّم النحو لا يقول فى محاوراته: «جائنى زيداً» بل يقول:

«جائنى زيد»، فله أثر عملى، ومن تعلّم الفقه واستنتج فيه وجوب صلاة الجمعة يذهب إلى المصلّى ويؤدّيها، فله أيضاً غرض خارجى، وهكذا.

۲- ما ليس له غرض عملى، بل له أثر علمى فقط، كالفلسفة، حيث عرّفوها بالعلم الذى يوجب معرفة الحقائق والواقعيّات، والجغرافيا، فإنّه العلم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۹

الذى يبحث فيه عن الكرة الأرضيّة، فيترتّب عليه معرفة جبالها، غاباتها، بحارها، وسائر أحوالها من حيث الكمّية والكيفيّة والوضع والأين. ولا يترتّب على هذين العلمين غرض خارجى.

ثمّ قال: ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله صحيح بالنسبة إلى القسم الأوّل فقط، وأمّا القسم الثانى فلابدّ من القول بكون التمايز فيه إمّا بالذات أو بالموضوع، ولا ثالث لهما[۵۳]، لعدم غرض خارجى له ما عدى العرفان والإحاطة، ليكون التمييز بذلك الغرض الخارجى[۵۴].

هذا حاصل إشكال المحقّق الخوئى على المحقّق الخراسانى رحمه الله.

وفيه: أنّه لا فرق بين القسمين من العلوم عندنا، لأنّ لكلّ من العلوم سواء كان من القسم الأوّل أو الثانى غرضاً باعثاً على تدوينه مغايراً للغرض الداعى إلى تدوين العلم الآخر، فكما أنّ لعلم النحو غرضاً خارجيّاً، كذلك للجغرافيا أيضاً غرض خارجى مغاير له، لكن واقعيّة كلّ شىء بحسبه، فواقعيّة العلم إنّما هى بكونه متحقّقاً فى ظرفه، فإذا قلنا: «زيد عالم» وكان كذلك بحسب الواقع، فهل يمكن أن يقال: ليس له حقيقة وواقعيّة؟ أو يمكن أن يقال: ليس للوجود الذهنى حقيقةٌ أصلًا؟ أو له أيضاً واقعيّة، كما أنّ الوجود الخارجى كذلك، لكن واقعيّة الأوّل إنّما هى بتحقّقه فى الذهن، وواقعيّة الثانى بوجوده فى الخارج.

فلو كان تمايز العلوم بتمايز الأغراض فلا فرق بين ما كان له غرض عملى وما ليس له إلّاغرض علمى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۵۰

الثالث: أنّ صحّة كون تمايز العلوم بتمايز الأغراض تبتنى على أمرين:

أ- وحدة الغرض المترتّب على كلّ علم، إذ لو أمكن تعدّد الغرض فلا معنى لامتياز العلوم بالأغراض. ووحدة الغرض وإن كانت كالمتسالم عليه بينهم إلّا أنّه لا دليل عليها كما تقدّم فى البحث عن دليل المشهور لإثبات وحدة الموضوع[۵۵].

ب- أن لا يكون فى المرتبة المتقدّمة على الغرض وجه به يمتاز العلوم بعضها عن بعض، وإلّا حصل التمايز فى تلك الرتبة ولا تصل النوبة إلى الغرض.

فتأمّل، كى يتّضح لك أنّه هل يوجد فى الرتبة المتقدّمة على الغرض وجه التمايز أم لا؟

۳- نظريّة الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى ما به يتمايز العلوم

وذهب سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» إلى أنّ تمايز العلوم بالسنخيّة الذاتيّة المتحقّقة بين مسائلها، فإنّك عرفت[۵۶] أنّ بين

مسائل كلّ علم سنخيّة ذاتيّة، ولا سنخيّة بين مسائل علمين.

ألا ترى أنّ قول النحاة: «كلّ فاعل مرفوع» يسانخ قولهم: «كلّ مفعول منصوب»، ولا يسانخ قول الفقهاء: «الميتة محرّمة»؟

ولا يصحّ السؤال عن علّة هذا التناسخ، لأنّه ذاتى والذاتى لا يعلّل، فكما لا يصحّ السؤال عن علّة كون الإنسان ناطقاً أو حيواناً، فكذلك لا يصحّ السؤال عن علّة وجود السنخيّة بين مسائل العلم.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۵۱

وبالجملة: المسانخة بين مسائل كلّ علم توجب امتيازه عن سائر العلوم، ولا ترتبط هذه السنخيّة بالموضوعات، لأنّا أنكرنا افتقار العلم إلى الموضوع، ولا- بالأغراض، ضرورة أنّا ندرك السنخيّة بين مسائل النحو مثلًا، ولو لم يكن له غرض أصلًا أو جهلنا بغرضه فرضاً، وهذا كاشف عن ارتباط السنخيّة بذوات المسائل لا بالغرض.

وتداخل علمين فى بعض المسائل بأن تدخل مسألة فى علمين لا يضرّ بما ذكر[۵۷]، لأنّ وجود السنخيّة بين مسألة اصوليّة مثلًا وسائر مسائل علم الاصول لا ينفى وجود السنخيّة بينها وبين مسائل علم آخر.

فقولنا: «الأمر يدلّ على الوجوب» مسألة اصوليّة من طرف، ولغويّة من طرف آخر، لكونها مناسبةً ومسانخةً لمسائل كلا العلمين.

فمنشأ وحدة العلوم وكذلك منشأ تمايزها إنّما هو السنخيّة الذاتيّة المتحقّقة بين مسائل كلّ علم.

هذا حاصل ما ذهب إليه الإمام «مدّ ظلّه» فى المقام[۵۸].

لا- يقال: السنخيّة ترتبط إمّا بموضوعات المسائل، أو بمحمولاتها، أو باشتراكها فى الغرض المترتّب عليها الذى يعبّر عنه بغرض العلم[۵۹]، لأنّ مسائل العلوم مركّبة عن هذه الامور الثلاثة فقط.

فلابدّ من القول بأنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات كما ذهب إليه المشهور

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۵۲

على الأوّل، وبتمايز المحمولات على الثانى، وبتمايز الأغراض كما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله على الثالث، ولا يتصوّر أمر رابع.

فإنّه يقال أوّلًا: لا- ترتبط السنخيّة بواحد من الامور المذكورة، بل ترتبط بنفس المسائل التى ركّبت من الموضوعات والمحمولات والنسب، فالسنخيّة المتحقّقة بين مسائل النحو مثلًا مربوطة بمجموع «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» و «المضاف إليه مجرور».

وثانياً: لابدّ من القول بأنّ التمايز بنفس السنخيّة، ولو كان ملاكها هو الموضوع أو المحمول أو الاشتراك فى الغرض، لأنّ البرهان فى المقام من قبيل الإنّ لا اللمّ.

توضيح ذلك: أنّ الاشتراك فى الغرض مثلًا وإن كان علّة لتحقّق السنخيّة بين المسائل، إلّاأنّا نصل إليه من طريق السنخيّة، لكونها أوضح منه، ألا- ترى أنّه لو لم يكن لعلم النحو غرض، أو جهلنا به لتحقّقت السنخيّة أيضاً بين قول النحاة: «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب».

وينبغى ذكر نكتة فى المقام، وهو أنّ الإمام «مدّ ظلّه» استشكل على القول بكون الأغراض ملاكاً لتمايز العلوم، بأنّ الأغراض متأخّرة عن مسائل العلوم، ولا يمكن تمييز المتقدّم بما هو متأخّر.

وقد عرفت[۶۰] أنّه ناشٍ عن الخلط بين العلّة الغائيّة بوجودها الخارجى وبوجودها الذهنى، فإنّ المتأخّر عن العلوم إنّما هو الغاية الخارجيّة، وأمّا الغاية الذهنيّة التى تكون غرضاً داعياً إلى التدوين فهى متقدّمة عليها.

لكن تقدّم الغرض على العلم لا يوجب أن يكون التمايز بين العلوم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۵۳

بالأغراض، لأنّ السنخيّة أوضح من الغرض كما تقدّم آنفاً، فلابدّ من أن يكون التمايز بها كما قال الإمام «مدّ ظلّه».

۴- نظریّهٔ الاستاذ البروجردی رحمه الله فی تمایز العلوم

اشارهٔ

وذهب سیّدنا الاستاذ آیهٔ اللَّه العظمی البروجردی رحمه الله إلی أنّ تمایز العلوم بتمایز الجامع لمحمولات مسائلها[۶۱].

ثمّ ادّعی أنّ هذا ما اختاره المشهور أیضاً، لأنّهم ذهبوا إلی أنّ التمایز بتمایز الموضوعات، وأرادوا بها جامع المحمولات.

وذکر لإثبات کلا الأمرین خمس مقدّمات ترتبط اثنتان منها بدعواه الاولی، وثلاث بدعواه الثانیهٔ:

المقدّمهٔ الاولی: لا- یخفی أنّا إذا راجعنا کلّ واحد من العلوم المدوّنهٔ، وقصرنا النظر علی نفس مسائله، من غیر التفات إلی ما یکون خارجاً من ذات المسائل من المدوّن والأغراض ونحوهما، علمنا علماً وجدانیّاً باشتراک جمیع تلک المسائل المتشتّتهٔ فی جهۀ وحیثیّهٔ لا توجد هذه الجهۀ فی مسائل سائر العلوم، وتکون هذه الجهۀ جامعهٔ بین تلک المسائل، وبسببها یحصل المیز بین مسائل هذا العلم، وبین مسائل سائر العلوم، وکذلک وجدنا فی کلّ مسألهٔ من مسائل هذا العلم جهۀ وخصوصیّهٔ، تمیّز هذه المسألهٔ من غیرها من مسائل هذا العلم. مثلًا إذا راجعنا مسائل علم النحو، وقطعنا النظر عن مدوّنه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۵۴

والأغراض الباعثهٔ علی تدوینه، رأینا أنّ جهۀ البحث فی جمیعها کیفیّهٔ آخر الکلمهٔ من المرفوعیّهٔ والمنصوبیّهٔ والمجروریّهٔ، فهی خصوصیّهٔ ذاتیّهٔ ثابتهٔ فی جمیع مسائله، مع قطع النظر عن المدوّن والأغراض ونحوهما، وهی الجهۀ الجامعهٔ بین هذه المسائل المتشتّتهٔ، وبسببها تمتاز هذه المسائل من مسائل سائر العلوم، ومع ذلک رأینا أنّ فی نفس کلّ مسألهٔ منها خصوصیّهٔ ذاتیّهٔ بها تمتاز من غیرها من مسائله. وحیث لم تکن هاتان الجهتان خارجتین من ذوات المسائل بحکم الوجدان، فلا- محالهٔ لیستا خارجتین من الموضوع والمحمول، إذ النسبهٔ معنی آلی، توجد فی جمیع القضایا بنحو واحد، ولا تختلف باختلاف المسائل.

المقدّمهٔ الثانیهٔ: أنّک إذا تتبعت العلوم المدوّنهٔ، ودقّقت النظر فی مسائل کلّ واحد منها، رأیت أنّ بعض العلوم الموجودهٔ یکون ما هو المحمول فی جمیع مسائلها أمراً واحداً، کالعلم الإلهی بالمعنی الأعمّ، فإنّ المحمول فی جمیع مسائله مفهوم واحد، وهو قولنا: «موجود» فیقال: اللَّه موجود، العقل موجود، الجسم موجود، الجوهر موجود، الکمّ موجود، وهکذا. وأنّ بعضها ممّا یختلف المحمول فی مسائله، لکنّه توجد بین محمولاته المختلفهٔ جهۀ جامعهٔ، بل ربما یکون المحمول فی مسائل فصل منه أمراً وحدانیّاً، کعلم النحو، فإنّ المرفوعیّهٔ مثلًا تارهً تحمل علی الفاعل، واخری علی المبتدأ، وتتحصّل بذلک مسألتان، ومع ذلک فالمرفوعیّهٔ وإن کانت تغایر المنصوبیّهٔ، لکن بینهما جهۀ جامعهٔ ذاتیّهٔ، حیث إنّ کلّاً منهما من تعیّنات الإعراب الحاصل لآخر الکلمهٔ.

وبالجملهٔ: فلیس المحمول یختلف دائماً فی جمیع مسائل العلم، وأمّا موضوعات المسائل فهی ممّا تختلف دائماً فی جمیع المسائل، من أیّ علم کانت.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۵۵

وحیث عرفت فی المقدّمهٔ الاولی أنّ فی کلّ مسألهٔ من مسائل العلم توجد جهتان: جهۀ ذاتیّهٔ جامعهٔ بین جمیع مسائل هذا العلم، وبها تمتاز من مسائل سائر العلوم، وجهۀ ذاتیّهٔ بها تمتاز هذه المسألهٔ من غیرها من مسائل هذا العلم، وعرفت أیضاً أنّ الجهتین لیستا خارجتین من الموضوع والمحمول فلا محالهٔ تنحصر الجهۀ الاولی فی المحمول والجهۀ الثانیهٔ فی موضوع المسائل، لأنّه الذی یختلف فی جمیع المسائل، بخلاف المحمول.

وبعبارهٔ اخری: تمایز مسائل العلم بتمایز موضوعاتها، وتمایز العلوم بتمایز ما هو الجامع لمحمولات مسائلها.

المقدّمهٔ الثالثهٔ: أنّ المراد بالعرض فی قولهم: «موضوع کلّ علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیّهٔ» هو العرض باصطلاح المنطقی لا

الفلسفى، فإنّ العرض الفلسفى عبارة عن ماهيّة شأن وجودها فى الخارج أن يكون فى الموضوع، ويقابله الجوهر.

والعرض المنطقى عبارة عمّا يكون خارجاً من ذات الشىء متّحداً معه فى الخارج، ويقابله الذاتى. وبين الاصطلاحين بون بعيد، فإنّ العرض المنطقى قد يكون جوهراً من الجواهر، كالناطق بالنسبة إلى الحيوان وبالعكس، حيث إنّ كلّاً منهما خارج من ذات الآخر، ومحمول عليه، فيصدق عليه تعريف العرض المنطقى، وإن كان كلّ منهما ذاتيّاً بالنسبة إلى الإنسان، فالعرض باصطلاح الفلسفى مطلق، وباصطلاح المنطقى أمر نسبى، فإنّ «الفصل» مثلًا بالنسبة إلى «الجنس» عرض خاصّ، وبالنسبة إلى «النوع» المؤلّف منه ذاتىّ له، وأمّا المقولات التسع العرضيّة باصطلاح الفلسفى فلا تتغيّر عن وصف العرضيّة باختلاف الاعتبارات والنسب.

المقدّمة الرابعة: لا يخفى أنّ كلّ واحد من الموضوع والمحمول فى مسائل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۵۶

العلم عرض بالنسبة إلى الآخر، إذ المراد بالعرض هنا- كما عرفت- هو العرض باصطلاح المنطقى، وهو عبارة عمّا يكون خارجاً من ذات الشىء، ومتّحداً معه فى الخارج، ففى قولنا فى العلم الإلهى بالمعنى الأعمّ: «الجسم موجود» كلّ واحد من وصفى الجسميّة والوجود خارج من ذات الآخر مفهوماً، ومتّحد معه خارجاً، فكلّ واحد منهما عرض ذاتى بالنسبة إلى الآخر، وكذلك كلّ واحد من وصفى الفاعليّة والمرفوعيّة فى قولنا: «الفاعل مرفوع» يكون عرضاً منطقيّاً بالنسبة إلى الآخر، وهكذا فى جميع مسائل العلوم.

والحاصل: أنّ الموضوع فى كلّ مسألة عرض بالنسبة إلى جامع محمولات المسائل وبالعكس.

المقدّمة الخامسة: أنّ المتداول فى المسائل وإن كان جعل الأخصّ موضوعاً والأعمّ محمولًا، فيقولون: «الفاعل مرفوع» و «المبتدأ مرفوع» وهكذا، إلّاأنّ النظم الطبيعى يقتضى جعل المعلوم من الأمرين موضوعاً، والمجهول منهما محمولًا، فإذا عرف المخاطب زيداً، ولكنّه لم يعلم أنّه جاء من السفر أم لا؟

نقول: «زيد جاء من السفر»، وإذا علم بمجىء شخص من السفر ولم يعلم أنّه من هو؟ نقول: «الذى جاء من السفر زيد».

إذا عرفت هذه المقدّمات تبيّن لك أنّ الحقّ مع القدماء، حيث قالوا: إنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، إذ المراد بموضوع العلم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة، وليس هو إلّاعبارة عن جامع محمولات المسائل، الذى عرفت فى المقدّمة الثانية أنّ تمايز العلوم بتمايزه، ووجه كونه موضوعاً أنّ جامع محمولات المسائل فى كلّ علم هو الذى ينسبق أوّلًا إلى الذهن، ويكون معلوماً عنده، فيوضع فى وعاء الذهن، ويطلب فى العلم تعيّناته وتشخّصاته التى تعرض له.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۵۷

مثلًا فى العلم الإلهى بالمعنى الأعمّ يكون نفس الوجود معلوماً لنا وحاضراً فى ذهننا، فنطلب فى العلم تعيّناته وانقساماته اللاحقة له: من الوجوب، والإمكان، والجوهريّة، والعرضيّة، والجسميّة، ونحوها، فصورة القضيّة وإن كانت هى قولنا: «الجسم موجود» مثلًا، لكنّ الموضوع حقيقةً هو عنوان الموجوديّة، فمحصّل مسائله هو أنّ الوجود المعلوم لك، من خصوصيّاته وتعيّناته وصف الجوهريّة، ومن تعيّناته وصف الجسميّة، وهكذا، ولذلك تراهم يقولون: إنّ موضوع العلم الإلهى بالمعنى الأعمّ هو الوجود، مع أنّ الوجود يصير محمولًا فى القضايا المعقودة.

وكذلك فى علم النحو، فإنّ أوّل ما ينسبق إلى ذهن المتتبّع لاستعمالات العرب، إنّما هو إعراب آخر الكلمة، والاختلافات الواقعة فيه: من المرفوعيّة والمنصوبيّة والمجروريّة، فتطلب فى علم النحو الخصوصيّات التى بسببها يتحقّق الإعراب واختلافاته من الفاعليّة والمفعوليّة ونحوهما، فالمسألة المعقودة وإن كانت بصورة قولنا: «الفاعل مرفوع»، لكنّ الموضوع حقيقةً هو وصف المرفوعيّة، فمحصّل مسائل علم النحو هو أنّ ما يختلف آخره بالمرفوعيّة والمنصوبيّة والمجروريّة إنّما يتعيّن بتعيّنات مختلفة: من الفاعليّة والمفعوليّة ونحوهما، وأنّ المعرب بالإعراب الرفعى فاعل، والمعرب بالإعراب النصبى مفعول، وهكذا.

والحاصل: أنّ جامع المحمولات- أعنى الحيثيّة المشتركة بين مسائل العلم- هو الذى ينسبق إلى الذهن أوّلًا، ويطلب فى العلم جهاته

وتعيّناته، فهو الموضوع للعلم، والتعيّنات المختلفـة التى يجعل كلّ واحد منها موضوعاً لمسألة، عوارض ذاتيّة لموضوع العلم، لما عرفت فى المقدّمة الرابعة أنّ كلّ واحد من الموضوع والمحمول فى المسألة عرض بالنسبة إلى الآخر، وفى المقدّمة الخامسة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۵۸

أنّ ما هو الموضوع حقيقةً هو المعلوم من الأمرين.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، أعنى بها جامع محمولات المسائل، وتمايز المسائل بتمايز الموضوعات فيها.

وقـد تبيّن لک بما ذكرناه فساد ما ربما يتوهّم فى المقام من أنّه لِمَ لا يجوز أن تكون الجهة المشتركة بين مسائل العلم المائزة إيّاها من سـائر العلوم، هى عبـارة عن الكلّى الجـامع لموضوعـات المسائـل، والجهـة الّتى بها يمتاز كلّ مسألـة من غيرها عبارة عن خصوصـيّات موضوعـات المسائـل، وعلى هـذا فتوجـد كلتـا الجهتين فى عقـد الوضع، ويكون موضوع العلم عبـارة عن الكلّى الجـامع لموضوعـات المسائل.

توضـيح الفساد: أنّک قد عرفت أنّ موضوع العلم هو الحيثيّة المعلومة التى يطلب فى العلم تعيّناته، ويبحث فيه عن عوارضه التى تحمل عليه، وليس هذا إلّا ما هو الجامع للمحمولات، فإنّه الحيثيّة المنسبقة إلى الذهن، التى يبحث فى العلم عن عوارضها.

والظاهر أنّ ما ذكرناه هو مراد القوم أيضاً، حيث أضافوا قيـد الحيثيـة فى بيان موضوع العلوم الأدبيّة، فقولهم: إنّ موضوع علم النحو هو الكلمـة من حيث الإعراب والبناء، وموضوع علم الصـرف هو الكلمـة من حيث الصـحّة والاعتلال، وهكـذا، إنّما يريـدون بذلک كون حيثيّة الإعراب والبناء موضوعاً لعلم النحو، وحيثيّة الصحّة والاعتلال موضوعاً لعلم الصرف.

وعلى هـذا فيكون تمـايز جميع العلوم بتمـايز الموضوعات، وبعبارة اخرى بتمايز جامع المحمولات، فإنّه لا فرق بين موضوع العلم وبين جامع محمولات مسائله إلّافى التعبير[۶۲].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۵۹

نقد ما اختاره السيّد البروجردى رحمه الله فى تمايز العلوم

وفى كلامه رحمه الله مواقع للنظر:

۱- لا إشكال فى ما ذهب إليه فى المقدّمة الاولى، من أنّ فى جميع مسائل العلوم جهتين ذاتيّتين:

إحـداهما: مغـايرة مسائـل كـلّ علم مع مسائـل سـائر العلوم، والثانيـة: أنّ مسائل كلّ علم وإن كانت متشابهـة متسانخـة، إلّاأنّ لكلّ منها مغـايرة مع سـائر المسائـل من ذلک العلم، مثلًا لقولنا: «الفاعل مرفوع» مغايرة مع «الصـلاة واجبـة» ومغايرة اخرى مع «المفعول منصوب» حال كونه مسانخاً ومشابهاً أيضاً للثانى.

لكنّ الإشـكال فى دعـوى اسـتناد المغـايرتين المـذكورتين بـالموضوع والمحمـول وعـدم دخـل النسـبة فى ذلـک، كيـف وللربـط بين الموضوع والمحمول دور مهمّ فى تحقّق المسألـة، بـل ما هو المجهول للمخاطب، والمتكلّم يريـد إفادته إنّما هو بيان النسـبة والهوهويّة بين الموضوع والمحمول.

فحينما نقول: «الفاعل مرفوع» لا نريد تفهيم «الفاعل» أو «المرفوع»، بل نريد تفهيم كون الفاعل مرفوعاً.

والعجب من قوله فى تعليل دعواه: «إذ النسبة معنى آلىّ، توجد فى جميع القضايا بنحو واحد، ولا تختلف باختلاف المسائل».

فـإنّ النسـبة وإن كـانت معنىً حرفيّاً آليّاً إلّاأنّهـا المقصودة بالإفهـام فى جـلّ المحاورات. ووجود النسـبة فى جميع المسائل لا يسـتلزم اتّحادها فى الجميع، فإنّ النسبة بين «الفاعل مرفوع» مغايرة للنسبة بين «المفعول منصوب»، واشتراک

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۶۰

المسألتين فى كونهما بصورة المبتدأ والخبر لا يوجب اتّحاد معناهما والنسـبة بينهما، فإنّ نسبة المرفوعيّة إلى الفاعل غير نسبة المنصوبيّة

إلى المفعول. فلا يصحّ القول بانحصار التمايز فى محدودة الموضوع والمحمول، وعدم دخل النسبة فيه.

۲- قال رحمه الله فى المقدّمة الثانية: تمايز مسائل كلّ علم فى أنفسها بتمايز موضوعاتها، وتمايز العلوم بتمايز ما هو الجامع لمحمولات مسائلها، وابتنى ذلك على وحدة جميع المحمولات فى بعض العلوم كالفلسفة، ووحدة محمولات بعض الأبواب فى بعض آخر، كباب المرفوعات من علم النحو، وعلى اختلاف الموضوعات فى جميع المسائل من جميع العلوم.

وفيه: أنّ الأمر فى بعض العلوم بعكس ذلك، كالعرفان، فإنّ موضوعه وموضوع جميع مسائله شىء واحد، وهو اللّه، فكيف يمكن القول بأنّ تغاير مسائل كلّ علم فى أنفسها بتغاير موضوعاتها؟!

۳- قال رحمه الله: المشهور موافق لنا فى ملاك تمايز العلوم، فإنّهم وإن عبّروا بأنّ تمايزها بتمايز الموضوعات، إلّاأنّ موضوع العلم عبارة عن الجامع لمحمولات مسائله.

وفيه: أنّ هذا من قبيل تفسير ما لا يرضى صاحبه، فإنّ المشهور ذهبوا إلى أنّ موضوع علم النحو مثلًا هو الكلمة والكلام، ولا ريب فى أنّ المسائل النحويّة هى «الفاعل مرفوع»، و «المفعول منصوب»، و «المضاف إليه مجرور»، وهكذا، فانظر إلى وجدانك فهل تجد الموضوع الذى هو الكلمة والكلام جامعاً للفاعل والمفعول والمضاف إليه، أو للمرفوع والمنصوب والمجرور؟

لا ريب فى أنّ الصحيح هو الأوّل، وأمّا الجامع بين هذه المحمولات فهو «كيفيّة آخر الكلمة» لا الكلمة والكلام.

إن قلت: يؤيّد ما ذكره آية اللّه البروجردى رحمه الله أنّ موضوع الفلسفة هو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۶۱

«الوجود» ومحمول جميع مسائلها أيضاً هو «موجود»، حيث نقول: اللّه موجود، الجوهر موجود، العرض موجود، وهكذا، ولا ريب فى أنّ الوجود جامع هذه المحمولات.

قلت: كون الوجود موضوعاً للفلسفة وإن كان ملائماً للقول بأصالة الوجود، لكنّه لا يناسب القول بأصالة الماهيّة، لأنّ الوجود على هذا القول أمر اعتبارى، فالقول بكونه موضوعاً للفلسفة يستلزم أن يكون البحث عند القائلين بأصالة الماهيّة فى جميع الأبواب بحثاً عن أمر اعتبارى، وحيث إنّه لا يمكن الالتزام بهذا اللازم فى الفلسفة التى يبحث فيها عن حقائق الأشياء، فلابدّ من حلّ الإشكال بأحد وجهين:

أ- أن نلتزم فى خصوص الفلسفة بما التزم به آية اللّه البروجردى رحمه الله فى جميع العلوم، وهو أنّ مسائل الفلسفة من قبيل عكس الحمل، بمعنى أنّ صورة المسائل وإن كانت «اللّه موجود، الجسم موجود، العرض موجود» وهكذا، لكنّها فى الواقع «الموجود هو اللّه، الموجود هو الجسم، الموجود هو العرض» وهكذا، وكلمة الموجود فى هذه القضايا بمعنى «الواقع»[۶۳].

فبالنتيجة موضوع الفلسفة هو الجامع بين موضوعات مسائلها لا الجامع بين محمولاتها.

ب- والأحسن أن يقال: الوجود ليس موضوع الفلسفة، بل موضوعها «الواقعيّة»[۶۴]، ويبحث فى الفلسفة عن عوارضها، سواء قلنا بأصالة الوجود أو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۶۲

بأصالة الماهيّة، لكنّ الواقعيّة تنحصر فى الوجود عند القائلين بأصالته، وفى الماهيّة عند القائلين بأصالتها.

وعلى هذا فموضوعات مسائل الفلسفة مصاديق هذه الواقعيّة، فالجوهر[۶۵] أحد مصاديقها، والجسم مصداق آخر، والعرض مصداق ثالث، وهكذا.

والحاصل: أنّ موضوع الفلسفة هو الجامع بين موضوعات مسائلها، ويعبّر عنه بالواقعيّة.

هذه هى الإشكالات الواردة على ما ذكره من المقدّمات، وهنا إشكالان آخران ينهدم بهما أساس ما ذكره رحمه الله.

۴- لا ريب فى أنّ الغرض من البحث حول ملاك تمايز العلوم إنّما هو تشخيص المسائل المشكوكة.

توضيح ذلك: أنّا إذا شككنا فى أنّ الاستصحاب مثلًا هل هو مسألة اصوليّة أو فقهيّة، فلابدّ لنا من ملاحظة ضابطة التمايز، لنعلم بها

كونه من الاصول أو الفقه، كى ندرجه فى محلّه ونبحث عنه فى العلم المربوط به.

وربما يترتّب عليه ثمرة عمليّة أيضاً، كما لو قال شخص بجواز التقليد فى الفقه وحرمته فى اصوله، فإن اقتضت مسألة التمايز كون الاستصحاب من الفقه جاز التقليد فيه، وإن اقتضت كونه من الاصول فلا.

وبالجملة: البحث عن ملاك تمايز العلوم ليس بحثاً علميّاً صرفاً، بل الغرض منه رفع الشكّ عن المسائل المشكوكة وإدراجها فى العلم المربوط بها.

إذا عرفت هذا، فلو قلنا بمقالة آية اللّه البروجردى رحمه الله من أنّ التمايز بتمايز جامع المحمولات فلا يترتّب عليه الغرض المذكور.

توضيح ذلك: أنّ الجامع لابدّ من أن ينتزع عن محمولات جميع مسائل العلم، وإلّا فلم يتحقّق به التمايز بين العلوم.

فحينما نشكّ فى أنّ الاستصحاب مثلًا هل هو من المسائل الاصوليّة أم لا؟

فالضابط فى تشخيصه هل هو الجامع بين محمولات المسائل سوى الاستصحاب أو معه؟

لا- يمكن الذهاب إلى الأوّل، لأنّه يستلزم الشكّ فى كون هذا الجامع المنتزع جامعاً لمحمولات جميع المسائل، لاحتمال كون الاستصحاب منها.

ولا- إلى الثانى، لأنّه يستلزم احتمال أن يكون هذا الجامع منتزعاً عن محمولات مسائل الاصول وشىء أجنبى عنها، للشك فى دخول الاستصحاب فيها فرضاً.

وبعبارة اخرى: كلامه رحمه الله يستلزم نحواً من الدور، لأنّ العلم بكون الاستصحاب داخلًا فى الاصول أو خارجاً عنه يتوقّف على العلم بالجامع بين محمولات جميع المسائل، لكونه ملاك التمايز، والعلم بالجامع لمحمولات جميع المسائل يتوقّف على العلم بدخول الاستصحاب فيها أو خروجه عنها، كما هو واضح.

هذا أهمّ إشكال ينهدم به أساس ماذهب إليه آية اللّه البروجردى رحمه الله.

ولا- يخفى عليك أنّه وارد على كلام المشهور أيضاً، لأنّهم ذهبوا إلى أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات[۶۶] أوّلًا، وإلى أنّ موضوع كلّ علم هو الجامع بين موضوعات مسائله[۶۷] ثانياً، فتمايز العلوم عندهم بتمايز الجامع بين موضوعات

مسائلها.

فلابدّ من أن يكون هذا الجامع الذى سمّى عندهم موضوع العلم منتزعاً عن موضوعات جميع المسائل.

فلو شككنا فى أنّ الاستصحاب مثلًا هل هو من المسائل الاصوليّة أم لا؟

فالعلم بدخوله فيها أو خروجه عنها متوقّف على العلم بالجامع بين موضوعات جميع المسائل، لكونه ملاك التمايز، والعلم بالجامع لموضوعات جميع المسائل متوقّف على العلم بدخول الاستصحاب فيها أو خروجه عنها، وهذا دور.

وبالجملة: يرد على المشهور أيضاً ما أوردناه على آية اللّه البروجردى رحمه الله طابق النعل بالنعل.

لكنّه لا- يرد على من قال بكون الأغراض ملاكاً لتمايز العلوم كالمحقّق الخراسانى رحمه الله، إذ العلم بالغرض لا يتوقّف على العلم بجميع المسائل، فيمكن أن نعلم بأنّ فائدة علم الاصول هى القدرة على الاستنباط، ومع ذلك نشكّ فى أنّ الاستصحاب هل هو من مسائله أم لا؟ فنعرضه على الغرض لكى يرفع الشكّ ونعلم بدخوله فى المسائل الاصوليّة أو خروجه عنها.

۵- ويرد على آية اللّه البروجردى والمشهور إشكال آخر أيضاً، وهو أنّ الجامع بين المحمولات أو الموضوعات الذى هو ملاك تمايز العلوم عندهم، هل هو جامع صنفى أو نوعى أو جنسى[۶۸]؟

هنا قرائن على أنّ مرادهم الجامع النوعى:

منها: أنّ المشهور قالوا: إنّ نسبة موضوع العلم إلى موضوعات مسائله هى نسبة الكلّى إلى المصاديق والطبيعى إلى الأفراد، فيعلم أنّهم فرضوا هذا الجامع نوعيّاً، وفرضوا موضوعات المسائل مصاديقه وأفراده، إذ لو كان مرادهم الجامع الجنسى لما عبّروا عن موضوعات المسائل بأفراده، بل بأنواعه، وأيضاً لو كان مرادهم الجامع الصنفى لما عبّروا عن موضوع العلم الذى هو عبارة اخرى عن هذا الجامع بالطبيعى، لأنّ التعبير به إنّما يصحّ فى النوع لا فى الصنف.

ومنها: أنّ إرادة الجامع الصنفى أو الجنسى تشكل الأمر فى بعض العلوم مثل علمى النحو والصرف، ضرورة أنّ إرادة الجامع الصنفى تستلزم أن يكون كلّ واحد من المعرب والمبنى مثلًا علماً على حدة، لكونهما صنفين من النحو، وإرادة الجامع الجنسى تستلزم أن يكون موضوع علمى النحو والصرف هو الكلمة والكلام[۶۹]، مع أنّهم فرّقوا بينهما وقالوا: موضوع النحو هو الكلمة والكلام من حيث الإعراب والبناء، وموضوع الصرف هو الكلمة والكلام من حيث الصحّة والاعتلال، ولا ريب فى أنّ كلّاً منهما جامع نوعى داخل تحت الجنس الذى هو الكلمة والكلام.

والحاصل: أنّ مراد المشهور من الجامع بين موضوعات المسائل ومراد آية اللّه البروجردى رحمه الله من الجامع بين محمولاتها إنّما هو الجامع النوعى.

وحينئذٍ، فإن علمنا بكون مجموعة معيّنة من المسائل داخلة فى علم النحو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۶۶

مثلًا، وشككنا فى مجموعة اخرى وأردنا تشخيص كونها داخلة فيه أو خارجة عنه بملاك التمايز الذى هو الجامع فرضاً، فلا علم لنا بأنّ الجامع المنتزع هو الجامع النوعى، إذ يحتمل أن يكون المسائل المعلومة صنفاً للنحو، والمسائل المشكوكة صنفاً آخر له، كما أنّ المعربات والمبنيّات صنفان للنحو، فيحتمل أن يكون الجامع المنتزع عن المسائل المعلومة جامعاً صنفيّاً.

وبعبارة اخرى: لابدّ لكم من العلم بكون الجامع المنتزع جامعاً نوعيّاً شاملًا لجميع المصاديق النوعيّة، كالإنسان، ولا علم لكم بنوعيّة الجامع إلّا بعد العلم بخروج المسائل المشكوكة عن النحو وانحصاره بالمسائل المعلومة التى انتزعتم منها الجامع، مع أنّ الملاك فى خروجها عنه أو دخولها فيه هو الجامع الذى يكون ملاك التمايز بين العلوم فرضاً.

إن قلت: لا دخل لكثرة الأفراد وقلّتها فى الجامع النوعى، ألا ترى أنّ الإنسان جامع نوعى، سواء كان أفراده ألفاً أو أكثر أو أقلّ، فكيف قلتم: إنّ الجامع فى العلوم يكون نوعيّاً لو كانت المسائل المشكوكة خارجة عنها، ويحتمل أن يكون صنفيّاً لو كانت داخلةً فيها؟!

قلت: بين المقامين فرق، لأنّا علمنا أنّ «الإنسان» جامع نوعى مركّب من جنس وفصل باسم «الحيوان» و «الناطق»، فكلّ من صدق عليه أنّه حيوان ناطق فهو فرد للإنسان، والإنسان نوع له، ولا يفرق فى نوعيّته كثرة المصاديق وقلّتها.

بخلاف ما نحن فيه، إذ ليس لنا هاهنا جامع نوعى مشخّص من قبل، بل نريد انتزاع الجامع النوعى من مجموعة المسائل، فإن كانت المسائل المشكوكة خارجة عن العلم واقعاً كان الجامع المنتزع عن المسائل المعلومة نوعيّاً، وإن كانت داخلة فيه واقعاً يحتمل أن تكون كلّ من مجموعة المسائل المعلومة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۶۷

والمشكوكة صنفاً للعلم، فيكون الجامع المنتزع عن المسائل المعلومة صنفيّاً، وللمسائل المشكوكة أيضاً جامع صنفى آخر، فلابدّ من انتزاع الجامع النوعى الذى يعمّهما.

فحاصل الإشكال على المشهور وآية اللّه البروجردى رحمه الله أنّه من أين انكشف لهم نوعيّة الجامع لكى يكون ملاكاً للتمايز بين العلوم، وضابطاً لتشخيص كون المسائل المشكوكة داخلة فى علم أو خارجةً عنه؟!

۵- نظريّة المحقق الخوئی «مدّ ظلّه» فی مسألة تمايز العلوم

اشارة

وبعض الأعلام بعدما نقل كلام المشهور من كون التمايز بتمايز الموضوعات، وكلام المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّه بتمايز الأغراض قال:

والتحقيق فی المقام أن يُقال: إنّ إطلاق كلّ من القولين ليس فی محلّه.

وبيان ذلك: أنّ التمايز فی العلوم تارةً يُراد به التمايز فی مقام التعليم والتعلّم[۷۰]، لكی يقتدر المتعلّم ويتمكّن من تمييز كلّ مسألة ترد عليه، ويعرف أنّها مسألة اصوليّة أو مسألة فقهيّة أو غيرهما، واخرى يراد به التمايز فی مقام التدوين، وبيان ما هو الداعی والباعث لاختيار المدوّن عدّة من القضايا والقواعد المتخالفة، وتدوينها علماً واحداً، وتسميتها باسم فارد، واختياره عدّة من القضايا والقواعد المتخالفة الاخرى وتدوينها علماً آخر، وتسميتها باسم آخر، وهكذا.

أمّا التمايز فی المقام الأوّل، فيمكن أن يكون بكلّ واحد من الموضوع والمحمول والغرض، بل يمكن أن يكون ببيان فهرس المسائل والأبواب إجمالًا.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۶۸

والوجه فی ذلك هو أنّ حقيقة كلّ علم، حقيقة اعتباريّة[۷۱]، وليست وحدتها وحدة بالحقيقة والذات ليكون تمييزه عن غيره بتباين الذات كما لو كانت حقيقة كلّ واحد منهما من مقولة على حدة، أو بالفصل كما لو كانت من مقولة واحدة، بل وحدتها بالاعتبار، وتمييز كلّ مركّب اعتباری عن مركّب اعتباری آخر، يمكن بأحد الامور المزبورة.

وأمّا التمايز فی المقام الثانی فبالغرض، إذا كان للعلم غرض خارجی يترتّب عليه، كما هو الحال فی كثير من العلوم المتداولة بين الناس، كعلم الفقه والاصول والنحو والصرف ونحوها[۷۲].

وذلك لأنّ الداعی الذی يدعو المدوّن لأن يدوّن عدّة من القضايا المتباينة علماً، كقضايا علم الاصول مثلًا، وعدّة اخرى منها علماً آخر، كقضايا علم الفقه، ليس إلّااشتراك هذه العدّة فی غرض خاصّ، واشتراك تلك العدّة فی غرض خاصّ آخر، فلو لم يكن ذلك ملاك تمايز هذه العلوم بعضها عن بعض فی مرحلة التدوين، بل كان هو الموضوع، لكان اللازم على المدوّن أن يدوّن كلّ باب- بل كلّ مسألة- علماً مستقلّاً، لوجود الملاك، كما ذكره صاحب الكفاية قدس سره.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۶۹

وأمّا إذا لم يكن للعلم غرض خارجی يترتّب عليه سوى العرفان والإحاطة به، كعلم الفلسفة الاولى، فامتيازه عن غيره إمّا بالذات أو بالموضوع أو بالمحمول.

كما إذا فرض أنّ غرضاً يدعو إلى تدوين علم يجعل الموضوع فيه «الكرة الأرضيّة» مثلًا، ويبحث فيه عن أحوالها من حيث الكمّيّة والكيفيّة والوضع والأين، إلى نحو ذلك، وخواصّها الطبيعيّة ومزاياها على أنحائها المختلفة.

أو إذا فرض أنّ غرضاً يدعو إلى تدوين علم يجعل موضوعه «الإنسان» ويبحث فيه عن حالاته الطارئة عليه، وعن صفاته من الظاهريّة والباطنيّة، وعن أعضائه وجوارحه وخواصّها، فامتياز العلم عن غيره فی مثل ذلك، إمّا بالذات أو بالموضوع، ولا ثالث لهما، لعدم غرض خارجی له ما عدا العرفان والإحاطة، ليكون التمييز بذلك الغرض الخارجی.

كما أنّه قد يمكن الامتياز بالمحمول فيما إذا فرض أنّ غرض المدوّن يتعلّق بمعرفة ما تعرضه الحركة مثلًا، فله أن يدوّن علماً يبحث فيه عن ما تثبت الحركة له، سواء كان ما له الحركة من مقولة الجوهر أم من غيرها من المقولات، فمثل هذا العلم لا امتياز له إلّابالمحمول.

وبما حقّقناه تبيّن لك وجه عدم صحّة إطلاق كلّ من القولين[۷۳]، وأنّ تميّز أیّ علم عن آخر كما لا ينحصر بالموضوع، كذلك لا

ينحصر بالغرض، بل كما يمكن أن يكون بهما، يمكن أن يكون بالمحمول تارةً، وببيان الفهرس والأبواب[۷۴]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج ۱ ؛ ص ۷۰

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۷۰

إجمالًا اخرى، بل بالذات ثالثة، على حسب اختلاف العلوم والمقامات[۷۵].

هذا ما ذهب إليه بعض الأعلام «مدّ ظلّه» فى المقام.

نقد مقالة السيّد الخوئى «مدّ ظلّه» حول تمايز العلوم

وفى كلامه مواقع للنظر:

۱- إن قلنا بأنّ التمايز مرتبط بمقام التدوين[۷۶]، كما هو مذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله حيث قال: «قد انقدح بما ذكرنا أنّ تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين» وقلنا بأنّ التمايز فى هذا المقام بالأغراض فلا فرق بين الغرض الخارجي والعلمى، كما تقدّم[۷۷].

توضيح ذلك: أنّك عرفت أنّ للغرض وجوداً ذهنيّاً متقدِّماً على التدوين، ووجوداً خارجيّاً متأخّراً عنه، وما هو داعٍ إلى التدوين، وبه يمتاز كلّ علم عن سائر العلوم إنّما هو الغرض بوجوده الذهنى.

ولا فرق فى ذلك بين العلوم التى يترتّب عليها غرض عملى، كعلم النحو الذى فائدته «صون اللسان عن الخطأ فى المقال» والعلوم التى لا تترتّب عليها إلّا «معرفة الأشياء والعلم بحقائقها كما هى» كالفلسفة.

لأنّ «صون اللسان عن الخطأ فى المقال» كما أنّه بوجوده الذهنى يكون داعياً إلى تدوين علم النحو، كذلك «العلم بحقائق الأشياء كما هى» أيضاً بوجوده الذهنى يكون داعياً إلى تدوين علم الفلسفة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۷۱

فلو كان الغرض الداعى إلى التدوين ملاك تمايز النحو عن سائر العلوم، فكذلك الأمر فى الفلسفة، ولا ملزم للفرق بينهما فى ذلك أصلًا.

۲- أنّه «مدّ ظلّه» قال فى القسم الأوّل من العلوم، أعنى ما يترتّب عليه غرض خارجى: لابدّ من أن يكون التمايز فى هذا القسم بالغرض، إذ لو لم يكن ذلك ملاك تمايز هذه العلوم بعضها عن بعض فى مرحلة التدوين، بل كان هو الموضوع- كما عليه المشهور- لكان اللازم على المدوّن أن يدوّن كلّ باب- بل كلّ مسألة- علماً مستقلّاً، لوجود الملاك، كما ذكره صاحب الكفاية قدس سره.

وفيه: أنّه تخيّل- كالمحقّق الخراسانى رحمه الله- أنّ المشهور جعلوا موضوعات المسائل ملاكاً لتمايز العلوم، وقد عرفت[۷۸] أنّه تخيّل باطل، فإنّ ظاهر كلامهم أنّ موضوعات العلوم تكون ملاكاً للتمايز، لا موضوعات المسائل، وحيث إنّ موضوع كلّ علم أمر واحد فلا يرد عليهم هذا الإشكال.

۳- أنّه «مدّ ظلّه» قال فى القسم الثانى من العلوم: وأمّا إذا لم يكن للعلم غرض خارجى يترتّب عليه سوى العرفان والإحاطة، كعلم الفلسفة الاولى، فامتيازه عن غيره إمّا بالذات أو بالموضوع أو بالمحمول.

وفيه أوّلًا: أنّه إن أراد من التمايز بالذات التمايز بالسنخيّة كما قال الإمام «مدّ ظلّه» فلماذا لم يذكره فى مقام التعليم والتعلّم، مع أنّ السنخيّة أمر واضح فى كلا المقامين؟

وإن أراد به التمايز بالجنس والفصل فهو مغاير لما ذكره فى مقام التعليم والتعلّم من أنّ حقيقة كلّ علم حقيقة اعتباريّة، وليست وحدتها وحدة بالحقيقة والذات، ليكون تمييزه عن غيره بتمام الذات أو بالفصل.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۷۲

والحاصل: أنّه إن أراد من التمايز بالذات التمايز بالسنخيّة الذاتيّة بين المسائل فلابدّ من ذكره فى مقام التعليم والتعلّم أيضاً، وإن أراد به التمايز بالجنس والفصل فلا مجال له فى العلوم، لأنّ تركّبها تركّب اعتبارى، وليس لها جنس وفصل.

وثانياً: أنّه مثّل لهذا القسم من العلوم بمثالين للتمايز بالذات أو بالموضوع، وبمثال ثالث للتمايز بالمحمول من دون أن يذكر ضابطة للمسألة.

فيتوجّه إليه سؤالان:

۱- ما ضابطة كون التمايز بالذات أو بالموضوع، وما ضابطة كونه بالمحمول؟

۲- ما معنى كون التمايز بالذات أو بالموضوع فى القسم الأوّل؟ هل اريد أنّ فى هذا القسم جهتين للتمايز: الذات، والموضوع، وبكلّ منهما يمتاز كلّ علم من علوم هذا القسم عن سائر العلوم التى لا يترتّب عليها غرض خارجى، أو اريد أنّ التمايز فى بعض أفراد هذا القسم بالذات وفى بعضها الآخر بالموضوع؟

وعلى التقدير الثانى فما هو الملاك فى التمايز بالذات وفى التمايز بالموضوع؟

وبالجملة: طرح مسألة التمايز بدون بيان أيّة قاعدة يتمكّن المدوّن من الرجوع إليها حين تدوين العلم يرجع إلى عدم التمايز.

۶- تمايز العلوم بتمايز أساليب البحث

اشارة

وفى المقام نظر جديد، وهو أنّ العلوم يمتاز بعضها عن بعض باختلاف أساليب البحث وإن كان موضوعها واحداً.

فالبحث عن معرفة الإنسان مثلًا تارةً يكون بطريقة إقامة البرهان العقلى، واخرى بطريقة المراجعة إلى المنابع الدينيّة من الآيات والروايات، وثالثةً بطريقة التجربة، وملاحظة الآثار الباقية من النسل الأوّلى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۷۳

فالموضوع فى جميع هذه المباحث وإن كان واحداً وهو «الإنسان» لكنّها علوم ثلاثة متمايزة بتمايز طرق البحث.

وأيضاً: البحث عن معرفة اللَّه تعالى قد يكون بحثاً فلسفيّاً مبتنياً على البراهين العقليّة، وقد يكون عرفانيّاً مبتنياً على الكشف والشهود. فهما علمان، وتمايزهما بتمايز اسلوب البحث، وإن كان موضوعهما واحداً، وهو اللَّه تعالى.

فحاصل هذا القول أنّ تمايز العلوم إنّما هو بتمايز طرق البحث وأساليبه.

وفيه أوّلًا: أنّهم إن أرادوا إعطاء ضابطة كلّيّة فى جميع العلوم[۷۹] كما أنّه محلّ الكلام فى المقام فهو يستلزم أن يكون البحث العقلى مثلًا عن معرفة الإنسان الذى يعبّر عنه بعلم النفس، وعن معرفة اللَّه تعالى علماً واحداً، لكون البحث فى كليهما بطريقة إقامة البرهان العقلى الفلسفى، فيتّحد الاسلوب، مع أنّه لا يمكن الالتزام بهذا اللازم، لأنّ كونهما علمين متغايرين أمر بديهى.

وإنأرادوا إعطاء الضابطة فى خصوص العلوم المشابهة فقط فهو أخصّ من المدّعى، لما عرفت من أنّ محلّ الكلام جميع العلوم لا خصوص المشابهة منها.

وثانياً: أنّ استنتاج كون التمايز بتمايز أساليب البحث يتوقّف على نفى جميع الاحتمالات المقابلة له، مع أنّ ما ذكره المستدلّ وإن كان ينفى- على الفرض- كون التمايز بالموضوعات، حيث إنّا نجد أنّ لنا علوماً متعدّدة ذات موضوع واحد، كالبحث عن معرفة اللَّه باسلوب عقلى فلسفى، وباسلوب آخر عرفانى،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۷۴

فلا- یمکن تمایزهما بتمایز الموضوعات، إلّاأنّه لا- ینفی أن یکون التمایز باختلاف المحمولات، أو الأغراض، حیث إنّ للبحث عن معرفهٔ الإنسان بطریقهٔ إقامهٔ البرهان العقلی غرضاً، وبطریقهٔ الرجوع إلی المنابع الدینیّهٔ غرضاً آخر، وبطریقهٔ التجربهٔ غرضاً ثالثاً.

وبالجملهٔ: إقامهٔ الدلیل علی نفی کون تمایز العلوم بتمایز الموضوعات لا تثبت کونه بتمایز طرق البحث وأسالیبه، إلّاإذا اقتضی نفی الأقوال والاحتمالات الاخری أیضاً، والدلیل المذکور لا یقتضی إلّانفی کون التمایز بتمایز الموضوعات فقط.

وثالثاً: أنّا نمنع وحدهٔ الموضوع أیضاً فیما یوهم ذلک، فإنّ الشیء الواحد یمکن أن یکون ذا أبعاد وحیثیّات متعدّدهٔ ویجعل بلحاظ أحد الأبعاد موضوعاً لعلم، وبلحاظ البُعد الآخر موضوعاً لعلم ثانٍ، وبلحاظ البُعد الثالث موضوعاً لعلم ثالث، وهکذا.

فمعرفهٔ اللَّه تعالی من طریق الفلسفهٔ غیر معرفته من طریق الکشف والشهود، وغیر معرفته من طریق علم الکلام، وإن کان یصدق علی الجمیع أنّها معرفهٔ اللَّه.

فلقائل أن یقول: یمکن أن یکون التمایز هاهنا أیضاً بتمایز الموضوعات؛ لأنّ الدلیل المذکور لا یقتضی نفیه بعدما عرفت من تغایر موضوعات هذا النوع من العلوم أیضاً بتغایر الأبعاد والحیثیّات.

الحقّ المختار فی المقام

والحقّ فی المقام ما ذهب إلیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۷۵

تمایز العلوم إنّما هو بالسنخیّهٔ الذاتیّهٔ المتحقّقهٔ بین مسائل کلّ علم[۸۰]، فإنّا نجد بین «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» سنخیّهٔ ذاتیّهٔ، وکذلک بین «الصلاهٔ واجبهٔ» و «المیتهٔ محرّمهٔ»، ولا نجد بین «الفاعل مرفوع» و «الصلاهٔ واجبهٔ» سنخیّهٔ أصلًا.

وقد عرفت أنّ الغرض الداعی إلی التدوین بوجوده الذهنی وإن کان متقدِّماً رتبهً علی المسائل، لکونه علّهٔ غائیّهٔ لتدوینها، والمسائل متقدِّمهٔ رتبهً علی السنخیّهٔ بینها، لکونها[۸۱] موضوعها، إلّاأنّا لا نهتدی إلی الغرض إلّامن طریق السنخیّهٔ، لکونها أوضح منه، فحیث کانت هی هادیهٔ لنا إلی الغرض ویکون المقام من قبیل البرهان الإنّی فلا تصل النوبهٔ إلی کون التمایز بتمایز الأغراض، لأنّ مسألهٔ العلّیّهٔ والمعلولیّهٔ لا توجب ترجیح العلّهٔ علی المعلول دائماً، بل الأمر بالعکس إذا کان المعلول أوضح من العلّهٔ وهادیاً إلیها، لعدم العلم بها لو لم نعلم به.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۷۶

فتأخّر السنخیّهٔ بحسب الوجود عن المسائل التی هی متأخّرهٔ عن الغرض بوجوده فی ذهن المدوّن لا- یستلزم کون التمایز بتمایز الأغراض الداعیهٔ إلی التدوین، بل التمایز بالسنخیّهٔ، لأنّها کاشفهٔ عن الأغراض.

فإذا شککتم فی مسألهٔ أنّها هل هی من مسائل النحو مثلًا أم لا؟

فاعرضوها علی المسائل النحویّهٔ المعلومهٔ، فإن رأیتموها مسانخهٔ لها فهی مسألهٔ نحویّهٔ، وإلّا فلا.

ولا- یخفی علیک أنّه لا دخل لقلّهٔ المسائل وکثرتها فی وجود السنخیّهٔ بینها، فإنّ مسائل علم النحو مثلًا متسانخهٔ، سواء کانت ثلاثاً أو ثلاثهٔ آلاف.

بخلاف الجامع بین الموضوعات الذی قال المشهور بکونه ملاک التمایز، أو المحمولات الذی قال استاذنا البروجردی رحمه الله بکونه ملاکه، فإنّ لدخول المسائل المشکوکهٔ فی العلم وخروجها عنه دخلًا فی الجامع المنتزع کما عرفت[۸۲] سابقاً.

فالحقّ بعد ملاحظهٔ جمیع الأبحاث المتقدِّمهٔ فی مسألهٔ تمایز العلوم هو ما ذهب إلیه الإمام «مدّ ظلّه»، لسلامته من الإشکال، ثمّ ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من کون التمایز بتمایز الأغراض، لأنّ ما یرد علیه من الإشکال أقلّ ممّا یرد علی سائر الأقوال.

هذا تمام الکلام فی تمایز العلوم.

المقام الثالث: فی موضوع علم الاصول

اشارهٔ

إنّهم بعد اختلافهم فی احتیاج کلّ علم إلی الموضوع اتّفقوا علی أنّ لعلم الاصول موضوعاً[۸۳]، لکنّهم اختلفوا فیه علی أقوال:

۱- نظریّهٔ المشهور والمحقّق القمی فی موضوع علم الاصول

ذهب المشهور منهم المحقّق القمی إلی أنّه الأدلّهٔ الأربعهٔ بما هی أدلّهٔ[۸۴].
أقول: تقـدّم أنّ المشـهور قالوا بوحدهٔ موضوع کلّ علم، ومع ذلک ذهبوا هاهنا إلی أنّ موضوع علم الاصول هو الأدلّهٔ الأربعهٔ، وبینهما منافرهٔ ظاهرهٔ.
إن قلت: لعلّ مرادهم بالأدلّـهٔ الأربعـهٔ بما هی أدلّـهٔ، الجامع بینها أعنی «الحجّهٔ فی الفقه»، وهذا الجامع شـیء واحد، وإن کان مصادیقه متعدّدهٔ.
قلت: لو کان هذا مرادهم فما الوجه فی عدولهم عن التعبیر بالجامع الذی هو الموضوع واقعاً إلی التعبیر بمصادیقه الأربعهٔ؟!
وأورد علیهم صاحب الفصول رحمه الله بأنّ الموضوع لو کان هو الأدلّهٔ الأربعهٔ

بوصف کونهـا أدلّـهٔ فلاـ یعقـل البحث عن حجّیّـهٔ ظواهر الکتـاب والإجماع وخبر الواحـد ونحوها، لأنّ البحث عن حجّیّـهٔ هـذه الامور بوصف کونها حجّهٔ من قبیل البحث عن ثبوت المحمول للموضوع فی القضایا الضروریّهٔ بشرط المحمول، وهو غیر معقول[۸۵].

۲- کلام صاحب الفصول فی المقام

اشارهٔ

ولأجـل ذلـک ذهب صـاحب الفصـول رحمه الله إلی کـون الموضوع ذوات الأدلّـهٔ الأربعـهٔ بمـا هی هی، أعنی نفس الکتـاب والسـنّهٔ والإجماع والعقل، لا بوصف کونها حجّهٔ[۸۶].

نقد نظریّهٔ صاحب الفصول فی موضوع علم الاصول

وأورد علیه المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الکفایهٔ بأنّه إن أراد بالسـنّهٔ السـنّهٔ المحکیّهٔ فقط، أعنی: نفس قول المعصوم وفعله وتقریره یلزمه خروج البحث عن حجّیّـهٔ خبر الواحـد عن المسائل الاصولیّـهٔ، لأنّ موضوع هـذه المسألهٔ روایهٔ زرارهٔ مثلًا، وهی کما لا تکون من مصادیق الکتاب أو الإجماع أو العقل، کذلک لا تکون من مصادیق السنّهٔ المحکیّهٔ، کما هو واضح.
وکـذا یلزمه خروج جلّ مبـاحث التعـادل والترجیـح عنهـا، لأـنّ موضوعهـا هو الروایتـان المتعارضـتان، وهما لیسـتا من مصادیق السـنّهٔ

المحکیّة.

والشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله تفطّن لهـذا الإشـکال قبل المحقّق صاحب الکفایـة، وأجاب عنه فی مبحث حجّیّة خبر الواحد من الرسائل، بأنّ البحث

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۷۹

عن حجّیّة خبر الواحد یکون بمعنی أنّ قول المعصوم علیه السلام وفعله وتقریره هل یثبت بخبر الواحد أم لا؟

فالموضوع فی مسائل هذا البحث هو السنّة المحکیّة من دون ورود الإشکال[۸۷].

وهو رحمه الله وإن لم یُجب عن الإشـکال بخروج مبحث التعادل والترجیح عن المسائل الاصولیّة، إلّاأنّ لازم هذا الجواب المذکور أن یُجاب عنه أیضاً بأنّ البحث فیه وإن کان بحسب الظاهر عن الروایتین المتعارضتین إلّاأنّ الکلام واقعاً فی أنّ قول المعصوم علیه السـلام أو فعله أو تقریره بـأیّ الخبرین المتعارضـین یثبت؟ ویُجـاب: بـأنّه یثبت بـالخبر ذی المزیّـة إن کـان أحـدهما ذا مزیّـة علی الآـخر، وإلّا فمقتضـی القاعدة عدم الثبوت بواحد منهما، لأنّ مقتضاها هو التساقط، لکن مقتضـی الأخبار هو التخییر، فیثبت قول الإمام علیه السـلام بما اختاره المجتهد من الخبرین المتعارضین المتکافئین.

الواقعی فهو مفاد کان التامّة ولیس بحثاً عن عوارض السنّة، لأنّها مفاد وأورد علیه المحقّق الخراسانی رحمه الله بأنّ الشیخ رحمه الله إن أراد بالثبوت الثبوت کان الناقصة.

وبعبارة اخری: موضوع العلم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیّـة، ففی مسألـة حجّیّـة خبر الواحـد ومسألـة التعادل والترجیـح لابـدّ من أن یکون البحث فیها عن عوارض السنّة، وعرض الشیء ما یعرضه بنحو مفاد کان الناقصة بعد الفراغ عن أصل تحقّق المعروض الذی یعبّر عنه بمفاد کان التامّة، فإذا قلنا فی مبحث حجّیّة خبر الواحد: «قول الإمام علیه السلام هل یثبت بخبر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۸۰

الواحـد أم لاـ؟» وأردنـا منه الثبوت الواقعی کان معناه أنّ قول الإمام هل یتحقّق عنـد خبر مثل زرارة أم لا؟ وهـذا مفاد کان التامّـة، فلا یکون هذا البحث بحثاً عن عوارض السنّة.

وإن أراد الثبوت التعبّدی فهو بمعنی وجوب ترتیب الأثر علی الخبر الحاکی للسنّة، فهو من عوارضه لا من عوارضها کما لا یخفی.

هذا کلّه علی تقدیر إرادة قول المعصوم وفعله وتقریره من السنّة المأخوذة فی موضوع علم الاصول فی کلام صاحب الفصول.

وإن أراد منهـا الأـعمّ منها ومن الخبر الحاکی لها فالبحث فی تلک المباحث أعنی مباحث حجّیّـة خبر الواحـد والتعادل والترجیـح وإن کان عن أحوال السـنّة بهذا المعنی، إلّاأنّ البحث فی کثیر من مسائل علم الاصول خصوصاً مباحث الألفاظ لا یکون بحثاً عن العوارض الذاتیّة للأدلّة الأربعة، فإنّ البحث عن مفاد صـیغة افعل ولا تفعل وفی مفاد المشتقّ لا یختصّ بالکتاب والسنّة، بل یعمّ غیرهما من کلام العرب أیضـاً، ولأجـل کون هـذه المبـاحث عامّـة لکلام العرب مطلقاً یسـتدلّ علیها بالتبادر، وبالأوامر الصادرة من الموالی العرفیّـة إلی عبیدهم.

نعم، ثمرة هذه المباحث معرفة خصوص أحوال الکتاب والسنّة، حیث إنّ الاصولی لا یقصد بها إلّااستنباط الأحکام الشرعیّة بهما، لکن موضوع هذه المباحث أعمّ، فلا یکون البحث فیها بحثاً عن العوارض الذاتیّة للأدلّة الأربعة[۸۸].

هذا حاصل کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الإیراد علی صاحب الفصول.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۸۱

إن قلت: یرد علی الفقرة الأـخیرة من کلامه أنّ العوارض الذاتیّـة للجنس عوارض ذاتیّـة للنوع أیضاً، فالبحث عن صـیغة افعل ولا تفعل وعن مفاد المشتقّ بحث عن العوارض الذاتیّة للکتاب والسنّة، کما أنّه بحث عن العوارض الذاتیّة لکلام العرب عموماً.

قلت: صاحب الفصول رحمه الله یعتقد أنّ العرض الذاتی للجنس عرض غریب بالنسبة إلی النوع لا ذاتی، فالإشکال وارد علیه.

۳- نظريّة المحقق الخراسانى رحمه الله فى المقام ونقده

وقال المحقّق صاحب الكفاية: إنّ موضوع علم الاصول هو الكلّى المنطبق على موضوعات مسائله المتشتّتة[۸۹].
ويرد عليه- كما قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»- أنّه عارٌ على الاصولى أن لا يعرف موضوع هذا العلم باسمه وعنوانه، ويشير إليه بأنّه هو الكلّى المنطبق على موضوعات مسائله، مع كونه من العلوم المهمّة جدّاً.

۴- كلام الاستاذ البروجردى رحمه الله فى موضوع علم الاصول

ذهب آية اللَّه البروجردى رحمه الله إلى أنّ موضوعه هو «الحجّة فى الفقه».
وحيث إنّه اختار فى «موضوع كلّ علم» أنّه هو الجامع بين محمولات مسائله، قال هاهنا لإثبات كون موضوع الاصول هو «الحجّة فى الفقه»:
بعدما علمنا بأنّ لنا أحكاماً شرعيّة، يحصل لنا العلم إجمالًا بوجود حجج فى البين بها يحتجّ المولى علينا، ونحتجّ عليه، فى إثبات الأحكام الشرعيّة

وامتثالها، فوجود أصل الحجّة والدليل معلوم لنا، والمطلوب فى علم الاصول تعيّنات الحجّة وتشخّصاتها، كخبر الواحد والشهرة والظواهر ونحوها، ففى قولنا: «خبر الواحد حجّة» وإن جعل وصف الحجّيّة محمولًا، ولكنّه بحسب الحقيقة هو الموضوع، فإنّه الأمر المعلوم، والمجهول تعيّناته وأفراده، فمحصّل مسائل الاصول هو أنّ الحجّة التى نعلم بوجودها إجمالًا، لها تعيّنات وأفراد، منها خبر الواحد، ومنها الشهرة، وهكذا، فكلّ مسألة يرجع البحث فيها إلى تعيين مصداق للحجّة، مسألة اصوليّة، كمسألة حجّيّة الخبر والشهرة والإجماع، وحجّيّة أحد الخبرين فى باب التعارض، ومسألة حجّيّة القطع بقسميه من التفصيلى والإجمالى، فإنّ حجّيّة القطع التفصيلى كانت أمراً واضحاً، ولذا لم يتعرّض لها القدماء، إلّاأنّ توهّم عدم الحجّيّة فى بعض أقسامه أوجب البحث عنها، فهى أيضاً من مسائل علم الاصول، ولا ربط لها بالمسائل الكلاميّة- كما فى الكفاية[۹۰]- وليست الحجّة فى اصطلاح الاصولى عبارة عن حدّ الوسط، بل هى بمعناها اللغوى، أعنى ما يحتجّ به المولى على العبد وبالعكس فى مقام الامتثال، فيكون القطع بقسميه أيضاً من مصاديقها حقيقةً.
وعلى هذا فمبحث الاشتغال من مباحث الاصول، حيث يرجع البحث فيه إلى البحث عن حجّيّة العلم الإجمالى، وكذلك مبحث حجّيّة الاستصحاب، بل ومبحث البراءة أيضاً، إذ محصّل البحث فيه هو أنّ صرف احتمال التكليف يكفى لتنجيز الواقع، ويصحّح احتجاج المولى ومؤاخذته أم لا؟ وكذلك مسألة التخيير، حيث إنّ المبحوث عنه فيها أنّه فى مقام دوران الأمر بين المحذورين

هل يكون الأخذ بأحد الطرفين كافياً فى احتجاج العبد على المولى؟ وهكذا البحث عن حجّيّة المفاهيم، فإنّ البحث فيها ليس فى أصل ثبوت المفهوم، بل فى حجّيّتها، حيث إنّ لذكر القيد الزائد مثل الشرط والوصف وأمثالهما ظهوراً ما فى الدخالة بلا إشكال، وإنّما يقع البحث عن حجّيّتها، وسيأتى تحقيقه فى محلّه.
وكذلك البحث فى مفاد هيئة افعل ولا تفعل، لرجوعه إلى البحث عن أنّهما حجّة فى الوجوب والحرمة أم لا؟ وهكذا البحث فى مفاد المشتقّ، لأنّه يرجع إلى البحث عن أنّه هل هو حجّة بالنسبة إلى المنقضى عنه المبدأ كالمتلبّس أم لا؟
وبالجملة: فالمحمول فى جميع المسائل الاصوليّة هو عنوان «حجّة» أو راجع إليه، فكلّ مسألة تكون حيثيّة البحث فيها حجّيّة أمر من

الامور فهى مسألة اصوليّة.

نعم، بعض المباحث التى لم يكن المبحوث عنه فيها حيثيّة الحجّيّة تكون خارجة من الاصول، وتدخل فى سلك المبادئ، كمسألة مقدّمة الواجب، ومبحث الضدّ وأمثالهما.

وقد تلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ موضوع علم الاصول هو عنوان «الحجّة فى الفقه»، ومحصّل مسائله تشخيص مصاديق الحجّة وتعيّناتها[۹۱].

هذا ما أفاده آية اللّه البروجردى رحمه الله فى المقام، وحاصله: أنّ موضوع علم الاصول هو الجامع لمحمولات مسائله الذى يقال له: «الحجّة فى الفقه».

أقول: التوجيه المتقدّم جارٍ فى مسألة مقدّمة الواجب والضدّ أيضاً، لأنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۸۴

البحث فى الأوّل يرجع إلى أنّ وجوب ذى المقدّمة هل هو حجّة عقلًا على وجوب المقدّمة أم لا؟ وفى الثانى يرجع إلى أنّ الأمر بالشيء هل هو حجّة عقلًا على النهى عن ضدّه أم لا؟ إذ الحجّيّة فى المقام أعمّ من الشرعيّة والعقليّة، فلا وجه لجعلهما من المبادئ.

۵- كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى موضوع علم الاصول

وسيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» اختار ما اختاره آية اللّه البروجردى رحمه الله من أنّ موضوعه هو «الحجّة فى الفقه» لكنّه خالفه فى توجيهه، فإنّ آية اللّه البروجردى رحمه الله وجّهه من طريق الجامع بين محمولات المسائل كما عرفت، والإمام من طريق الجامع بين موضوعاتها.

توضيحه: أنّ المسائل الاصوليّة حيث تكون اموراً اعتباريّة[۹۲] يمكن عكسها بجعل الموضوع محمولًا والمحمول موضوعاً، فقولنا: «خبر الواحد حجّة» يرجع إلى أنّ «الحجّة خبر الواحد» وهكذا، بل هذا أولى من عكسه، لأنّ للّه‌تعالى أحكاماً وقوانين، وأنّا نعلم أنّه جعل للوصول إليها حججاً، فأصل وجود الحجج معلوم لنا، والمجهول هو تعيّناتها، كظواهر الكتاب وخبر الواحد وهكذا، فمن قال بحجّيّة خبر الواحد مثلًا يقول: خبر الواحد من تعيّنات الحجّة على أحكام اللّه، فيمكن أن يحتجّ به المولى على العبد وبالعكس، ومن أنكر حجّيّته يقول: خبر الواحد ليس من مصاديق الحجّة المعلومة لنا إجمالًا، فلا يصحّ الاحتجاج به للمولى على العبد، ولا بالعكس.

فجعل الحجّة موضوعاً وكلّ واحد من تعيّناتها كخبر الواحد محمولًا أولى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۸۵

من العكس.

ويؤيّده أنّ موضوع علم الفلسفة هو الوجود، أو الموجود بما هو موجود، مع أنّه محمول مسائله لا موضوعها، فإنّا نقول فيها مثلًا: «الجسم موجود، الجوهر موجود، العرض موجود» وهكذا، فلا يمكن القول بكون موضوع علم الفلسفة الوجود أو الموجود بما هو موجود إلّابطريق عكس المسائل.

فالمسائل المتقدّمة فى الواقع هكذا: «الموجود جسم، الموجود جوهر، الموجود عرض» وهكذا.

فحاصل ما أفاده سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» فى المقام، أنّ موضوع علم الاصول هو «الحجّة فى الفقه» وهو الجامع بين موضوعات مسائله بطريقة عكس الحمل.

۶- المختار فى المقام

والحقّ أنّ موضوع علم الاصول هو «الحجّة فی الفقه» ولا نحتاج إلی تکلّف عکس المسائل کما فعله الإمام «مدّ ظلّه».

توضیحه: أنّا إذا قلنا: «زید إنسان» کان معناه زید واحد من طبیعة الإنسان، فالموضوع فی هذه القضیّة فرد من طبیعة الإنسان، وتعیّن من تعیّناتها، کما أنّ المحمول کذلک، بل الموضوع أظهر فرداً وتعیّناً من المحمول، لأنّه کلّی مبهم، بخلاف الموضوع.

إذا عرفت هذا فنقول فی المقام: إذا قلنا: «خبر الواحد حجّةٌ»[۹۳] کان معناه «خبر الواحد فرد من طبیعة الحجّة» والموضوع فیه أظهر مصداقاً وتعیّناً من

المحمول، لما تقدّم، فلا نحتاج إلی عکس المسألة لأجل انطباق طبیعة «الحجّة فی الفقه» علی موضوعها.

والحاصل: أنّ موضوع علم الاصول هو الجامع بین موضوعات مسائله الذی یقال له: «الحجّة فی الفقه» من دون أن نحتاج إلی عکس الحمل، علی أنّ القول بعکس جمیع مسائل الاصول أمر مشکل.

وأمّا الفلسفة فهی علم آخر لا یرتبط بما نحن فیه، فلابدّ من التکلّم فیها فی محلّها[۹۴].

فی تعریف علم الاصول

المقام الرابع: فی تعریف علم الاصول

اشارة

اختلفوا فیه علی أقوال:

۱- نظریّة المشهور حول تعریف علم الاصول

اشارة

عرّفه المشهور بأنّه العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحکام الشرعیّة.

أقول: أخذ العلم فی تعریف العلوم لا یصحّ، لأنّ کلّ علم عبارة عن مجموعة مسائله، سواء تُعلّمت أو لم تتعلّم أصلًا.

فعلم النحو مثلًا عبارة عن «کلّ فاعل مرفوع، کلّ مفعول منصوب، کلّ مضاف إلیه‌مجرور» وهکذا، ولادخل للعلم بهذه‌المسائل والقواعد فی‌علم‌النحو.

فالحقّ تعریفه علی مذاق المشهور بأنّه «القواعد الممهّدة لاستنباط الأحکام الشرعیّة».

وخرج بقید «الممهّدة» العلوم التی لها دور فی استنباط الأحکام، لکنّها لم تدوّن لهذا الغرض، کأدبیّات العرب واللغة وتفسیر القرآن.

نقد کلام المشهور فی المقام

وأورد المحقّق الخراسانی رحمه الله علی هذا التعریف بأنّه لیس جامعاً للأفراد لوجهین:

أحدهما: أنّه لا يشمل مسألة حجّيّة الظنّ على الحكومة.

الثانى: أنّه لا يشمل مسائل الاصول العمليّة فى الشبهات الحكميّة، مع أنّ هذه المباحث من المهمّات كيفاً وكثيرة كمّاً، فإنّها ثلث مباحث علم الاصول بل أزيد، فلا يمكن الالتزام بخروجها منه والاستطراد فى ذكرها فيه[۹۵].

توضيح الإشكال الأوّل: أنّه لو تمّت مقدّمات دليل الانسداد لدلّت على حجّيّة الظنّ المطلق، واختلف فى أنّ نتيجتها هل هى الحجّيّة بنحو الكشف أو الحكومة، والمراد بالكشف أنّ دليل الانسداد وإن كان دليلًا عقليّاً إلّاأنّه كاشف عن حجّة شرعيّة على حجّيّة الظنّ، وبالحكومة أنّه بعد تماميّة مقدّمات الانسداد يحكم العقل نفسه بحجّيّته من دون أن يكون كاشفاً عن حجّة شرعيّة.

فالظنّ حجّة عقليّة على الحكومة، وشرعيّة على الكشف.

إن قلت: الحكم بخروج الظنّ الانسدادى على الحكومة عن تعريف المشهور بملاك كون حجّيّته عقليّة يستلزم خروج القطع أيضاً، لأنّ الحاكم بحجّيّته أيضاً هو العقل.

قلت: ليس الحكم بالخروج لأجل عقليّته بل لأجل ظنّيّته، إذ الظاهر أنّ المراد بالاستنباط فى هذا التعريف هو الاستنباط القطعى، فيشمل استنباط الأحكام بالقطع وإن كان دليلًا عقليّاً، ولا يشمل استنباطها بالظنّ المطلق إذا قلنا بحجّيّته بنحو الحكومة، لأنّه استنباط ظنّى.

إن قلت: الاستنباط بالحجج والأمارات الشرعيّة أيضاً ظنّى، فيلزم خروجها أيضاً عن التعريف.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۸۹

قلت: إنّ المشهور قائل بأنّ الشارع يجعل حكماً ظاهريّاً على طبق مؤدّى الأمارات الشرعيّة، وإن كانت مخالفة للواقع، فإذا قام خبر الواحد مثلًا على وجوب صلاة الجمعة قطعنا- على قول المشهور- بوجوبها الظاهرى، والأحكام فى التعريف أعمّ من الواقعيّة والظاهريّة، فيشمل القطع، للقطع بالحكم الواقعى المستنبط به، والحجج الشرعيّة التى منها الظنّ الانسدادى بناءً على الكشف، للقطع بالحكم الظاهرى المجعول على طبقها، دون الظنّ الانسدادى على الحكومة، فإنّه حجّة عقليّة ظنّيّة، فلا علم لنا بالحكم الواقعى المستنبط بها كما هو واضح، ولا جعل الشارع حكماً ظاهريّاً على طبقه، لاختصاصه عند القائلين به بالحجج الشرعيّة.

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنّ دعوى عدم شمول الاستنباط فى التعريف للاستنباط الظنّى مجازفة، إذ يمكن أن يكون مرادهم أعمّ من القطعى والظنّى.

وتوضيح الإشكال الثانى يحتاج إلى مقدّمة:

وهى أنّ جمعاً من الاصوليّين منهم الشيخ الأعظم الأنصارى والمحقّق الخراسانى رحمهما الله قالوا بأنّ مسائل الاصول العمليّة الجارية فى الشبهات الحكميّة[۹۶] داخلة فى علم الاصول، وأمّا الجارية فى الشبهات الموضوعيّة[۹۷] فهى من القواعد الفقهيّة، كقاعدة نفى الضرر والحرج.

وقالوا فى توجيه الفرق بينهما: إنّ المجتهد إنّما يفتى بالحكم الكلّى من مثل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۹۰

جريان الاستصحاب فى الموارد المشكوكة التى لها حالة سابقة، وأصالة الطهارة والحلّيّة فى الأشياء المشكوكة طهارتها ونجاستها أو حلّيّتها وحرمتها، وأمّا إجراء هذه الاصول المفتى بها فى مواردها الجزئيّة فهو وظيفة المقلّد، لأنّه الشاكّ فيها، بخلاف ما يجرى فى الحكم الكلّى، فإنّ المجتهد هو الذى يشكّ فيه بعد الفحص واليأس عن الدليل، فإجراء الاصول فيه من وظائفه لا من وظائف المقلّد، وهذا من خواصّ المسألة الاصوليّة.

هذه مقالة جمع كثير من الاصوليّين منهم الشيخ الأنصارى والمحقّق الخراسانى رحمهما الله، وللبحث عن صحّته وفساده محلّ آخر.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ بعض تلامذة صاحب الكفاية قال فى توضيح الإشكال:

إنّ الاستنباط لا يصدق إلّافيما إذا كان لنا أمران متغايران: أحدهما هو المستنبط، والآخر هو المستنبط منه، كما إذا قام خبر الواحد مثلًا على وجوب صلاهٔ الجمعهٔ نقول: استنبطنا وجوبها من خبر الواحد، فكلمهٔ الاستنباط فى التعريف تدلّ على أنّ القواعد الممهّدهٔ غير الأحكام الشرعيّهٔ المستنبطهٔ منها، مع أنّ إجراء الاصول العمليّهٔ لإثبات الأحكام الكلّيّهٔ أو نفيها ليس كذلك، لأنّا إذا تمسّكنا لوجوب صلاهٔ الجمعهٔ بقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» مثلًا فهذا من قبيل تطبيق الكلّى على المصداق، ولا يسمّى هذا استنباطاً، ألا ترى أنّ المولى إذا قال: «أكرم كلّ عالم» لا يصحّ أن يقول العبد: إنّى استنبطت وجوب إكرام زيد العالم من كلام المولى.

فعلى هذا تعريف المشهور المشتمل على كلمهٔ الاستنباط لا يشمل مسائل الاصول العمليّهٔ فى الشبهات الحكميّهٔ مع كونها من مهمّات الاصول.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعهٔ، ج ۱، ص: ۹۱

۲- مذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله فى تعريف علم الاصول

اشارهٔ

ولأجل هذين الإشكالين عدل صاحب الكفايهٔ من تعريفهم وقال:

الاولى تعريفه بأنّه «صناعهٔ يعرف بها القواعد التى يمكن أن تقع فى طريق استنباط الأحكام أو التى ينتهى إليها فى مقام العمل»[۹۸].

ومسألهٔ حجّيّهٔ الظنّ على الحكومهٔ وهكذا مسائل الاصول العمليّهٔ فى الشبهات الحكميّهٔ داخلتان فى الشقّ الثانى من هذا التعريف، فإنّ المجتهد وإن لم يستنبط بهما الأحكام الشرعيّهٔ، لكنّه يتمسّك بهما فى مقام العمل عند فقد الدليل واضطراره إلى العمل.

البحث حول كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله

وقال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: وظنّى أنّ هذا التعريف أسوء التعاريف المتداولهٔ، ثمّ استشكل عليه بوجهين:

أحدهما: أنّ الصناعهٔ لا تستعمل إلّافى العلوم العمليّهٔ والحرف التى لها أثر محسوس، كالنجارهٔ والخياطهٔ، ولا يصحّ إطلاقها على مثل علم الاصول، ولذا يقال فى التعبيرات: العلم والصنعهٔ.

ثمّ إنّ مفاد هذا التعريف تغاير علم الاصول مع مسائله وأنّ معرفتها تكون بتوسّطه، فعلم الاصول على هذا التعريف لا ينطبق إلّاعلى مبادئ المسائل، مع أنّه لم يذهب أحد إلى أنّ العلم هو المبادئ فقط، بل هو إمّا نفس المسائل أو هى مع مباديها.

الثانى: أنّه لا يكون مانعاً، لشموله بعض القواعد الفقهيّهٔ، كقاعدهٔ «كلّ ما

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعهٔ، ج ۱، ص: ۹۲

يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» فإنّه قاعدهٔ تقع فى طريق استنباط حكم المقبوض بالبيع الفاسد مثلًا وأنّه يضمن[۹۹].

لكن يمكن الجواب عنه بأنّ استنتاج الحكم بالقواعد الفقهيّهٔ ليس من قبيل الاستنباط، بل من قبيل تطبيق الكلّى على المصداق، فإنّا نقول مثلًا: البيع ما يضمن بصحيحه، وكلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، فالبيع يضمن بفاسده، وقد عرفت أنّ تطبيق الكلّى على المصداق لا يسمّى استنباطاً.

ويرد على صاحب الكفايهٔ إشكالان مهمّان آخران:

الأوّل: ما أورده عليه المحقّق الشيخ محمّد حسين الاصفهانى[۱۰۰] رحمه الله فى حاشيته على الكفايهٔ، وهو أنّه إن كان للأمرين المأخوذين فى التعريف «۱- القواعد التى يمكن أن تقع فى طريق استنباط الأحكام، ۲- القواعد التى ينتهى إليها فى مقام العمل» جامع، فالحقّ أخذه فى التعريف، ولا يصحّ العدول عنه إلى ذكر مصداقيه، وإن لم يكن لهما جامع فهل يترتّب عليهما غرض واحد أو

غرضان؟

الأوّل: مستحيل، لامتناع ترتّب أثر واحد على أمرين مستقلّين لا يشتركان فى شيء أصلًا كما ذكره كراراً فى الكفاية، والثانى: ذهب هو رحمه الله إلى بُعده بل استحالته وقوعاً فيما سبق[۱۰۱].

هذا حاصل ما أورده المحقّق الاصفهانى رحمه الله على صاحب الكفاية مع توضيح

منّا[۱۰۲].

وهو إشكال متين.

ولا بأس بالنظر إلى أنّه هل يمكن فى المقام تصوير جامع بين الأمرين بحيث لو أخذه صاحب الكفاية مكانهما فى التعريف لسدّ باب هذا الإشكال أم لا؟

إنّ ما يمكن أن يُقال بكونه جامعاً أمران:

أ- «القواعد التى توجب تعيّن الوظيفة فى مقام العمل».

ب- «القواعد التى ترفع التحيّر فى مقام العمل».

فإنّ كلّاً منهما يعمّ القواعد التى تقع فى طريق الاستنباط، والتى ينتهى إليها فى مقام العمل، ضرورة أنّ ارتفاع التحيّر وكذلك تعيّن الوظيفة تارةً يتحقّق بمثل خبر زرارة وظاهر الكتاب، واخرى بمثل الظنّ الانسدادى والاستصحاب، ففى يوم الجمعة يتعيّن وظيفة المكلّف ويرفع تحيّره إمّا بقيام خبر العادل على وجوب صلاة الجمعة أو بجريان الاستصحاب كما لا يخفى.

هذا ما يخطر بالبال فى بدو الأمر.

لكنّ النظر الدقيق يقضى ببطلان كلا الجامعين، لأنّ كلّاً منهما يعمّ القواعد الفقهيّة، مثل «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» فلا يكون مانعاً.

والحاصل: أنّه ليس هاهنا جامع مأمون من الإشكال، ولعلّ المحقّق الخراسانى رحمه الله لأجل هذا عدل عن الجامع إلى ذكر مصداقيه.

الثانى: أنّ هذا التعريف لا يكون جامعاً على ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى باب حجّيّة الأمارات الشرعيّة.

توضيح ذلك: أنّ المشهور قائل بأنّ معنى جعل الحجّيّة للأمارات من قبل

الشارع جعل حكم ظاهرى مماثل لمؤدّاها، وإن كانت مخالفة للواقع.

ولكنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله قال فى موارد من الكفاية: إنّ الحجّيّة فى باب الأمارات الشرعيّة تكون بمعنى المنجّزيّة فى صورة المصادفة للواقع والمعذّريّة فى صورة المخالفة، كما أنّه تكون حجّيّة القطع أيضاً بهذا المعنى، إلّاأنّ الحاكم بها فى القطع هو العقل وفى الأمارات هو الشرع[۱۰۳]، فالأمارة توجب تنجّز الواقع عند الموافقة والعذر عند المخالفة من دون أن يجعل على طبق مؤدّاها حكم ظاهرى، كما أنّ القطع أيضاً كذلك.

إذا عرفت هذا فنقول: هذا التعريف لا يشمل مثل خبر الواحد وسائر الحجج الشرعيّة، فإنّ خبر زرارة مثلًا إذا قام بوجوب صلاة الجمعة لا يحصل لنا القطع بوجوبها، بل ولا الظنّ فى كثير من الموارد التى قام بها خبر الواحد أو سائر الحجج الشرعيّة، فلا يستنبط بها الحكم الشرعى قطعاً ولا ـ ظنّاً، فلا يشملها قوله: «القواعد التى يمكن أن تقع فى طريق استنباط الأحكام»، ولا يشملها أيضاً الشقّ الثانى من التعريف، لأنّ «القواعد التى ينتهى إليها فى مقام العمل» هى القواعد التى يرجع إليها بعد الفحص واليأس عن العلم والعلمى، كالاصول العمليّة، فإنّ كونها منتهى إليها فى مقام العمل نظير كون الكيّ[۱۰۴] آخر الدواء، والأمارات الشرعيّة ليست كذلك، إذ لا يناط حجّيّتها بالفحص واليأس عن دليل آخر على حكم الواقعة.

وبالجملـة: يرد على مـا ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى تعريف علم الاصول- مضافاً إلى ما أورد عليه المحقّق الاصـفهانى- أنّه لا يكون جامعاً،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۹۵

لاسـتلزامه خروج الحجج والأمارات الشـرعيّة- على ما ذهب إليه فى معنى حجّيّتها- مع سعة مباحثها فى الاصول وكونها من المهمّات، كما اعترف عند استشكاله على صاحب الفصول فى موضوع علم الاصول بأنّ مسألة حجّيّة خبر الواحد من أهمّ المباحث الاصوليّة.

۳- مقالة المحقّق النائينى فى تعريف علم الاصول

وعرّفه المحقّق النائينى رحمه الله بأنّه عبارة عن «العلم بالكبريات التى لو انضمّت إليها صغرياتها يستنتج منها حكم فرعى كلّى»[۱۰۵].

ويرد عليه- مضافاً إلى عـدم صـحّة أخـذ العلم فى التعريف كما عرفت[۱۰۶]- أنّه لا يكون مانعـاً كما قال الاسـتاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»، لشموله بعض القواعد الفقهيّة[۱۰۷].

توضيح ذلك أنّ القواعد الفقهيّة على قسمين:

أ- مـا هو بمنزلـة النوع، فيكون تحته أفراد ومصـاديق جزئيّـة، مثل «كلّ خمر حرام» حيث إنّ مصاديقه: «هـذا الخمر حرام، ذلك الخمر حرام» وهكذا.

ب- ما هو بمنزلة الجنس، فيكون تحته أنواع، مثل «كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» حيث إنّ تحته أنواعاً كلّيّة، كالبيع.

وتعريف المحقّق النائينى رحمه الله يعمّ هذا القسم الثانى من القواعد الفقهيّة، لأنّ قاعدة «كلّ ما يضـمن بصـحيحه يضـمن بفاسده» مثلًا لو انضمّ إليها قولنا:

«البيع يضمن بصحيحه» نستنتج منهما أنّ البيع يضمن بفاسده، وهو حكم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۹۶

فرعى كلّى، لتعدّد أفراد البيع الفاسد.

نعم، هـو لاـ يعمّ القسم الأوّل منهـا، لأنّـا إذا قلنـا: «هـذا خمر، وكـلّ خمر حرام» نسـتنتج منهمـاأنّ «هـذاحرام» وهـوحكم جزئىخـارج عنتعريف المحقّق النائينى رحمه الله.

فما ذهب إليه فى تعريف علم الاصول لا يكون مانعاً.

بـل لاـ يكون جامعـاً أيضاً، لعـدم شـموله مثل البحث عن أنّ هيئـة «إفْعل» هل هى ظاهرة فى الوجوب أم لا[۱۰۸]؟ لأنّـا إذا قلنا بكونها ظـاهرة فى الوجوب وضـممنا إليه أنّ هيئـة القتـل مثلًا فى قوله تعالى: «فَاقْتُلُوا الْمُشْـرِكِينَ»[۱۰۹] هى هيئـة افعل، لايسـتنتج منهما حكم شرعى، بل يستنتج أنّ هيئة القتل فى هذه الآية ظاهرة فى الوجوب، ولابدّ لاستنتاج وجوب قتل المشركين من ضمّ مسألة اصوليّة اخرى إليها، وهى مسألة حجّيّة الظواهر.

۴- مذهب المحقّق العراقى رحمه الله حول تعريف علم الاصول

اشارة

ومثله فى الضـعف ما ذكره المحقّق العراقى رحمه الله- على ما قرّره الشـيخ محمّـد تقى البروجردى رحمه الله الذى فاق فى أمر التقرير سـائر المقرّرين- وهو أنّ علم الاـصول «هو القواعـد التى توجب تشـخيص الحكم الشـرعى أو التى ينتهى إليهـا فى مقام العمل أو التى

یتّضح بها کیفیّة تعلّق الحکم بموضوعه»[۱۱۰].

وفرّع علی هـذا التعریف أنّ مباحث المشـتقّ ونحوه من الأبحاث اللغویّـة خارجة عن مسائل علم الاصول، لکونها مباحث لغویّة محضة، فإنّ البحث عن کون المشتقّ مثلًا حقیقةً فی خصوص المتلبّس بالمبدأ أو فی الأعمّ منه وممّا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۹۷

انقضـی عنه، لاـ یعیّن الحکم الشـرعی، ولاـ یوضـح کیفیّـة تعلّـق الحکم بموضوعه، بـل هو مسألـة لغویّـة، کسـائر العنـاوین الواقعـة فی موضوعات الأحکام.

فکما نرجع إلی اللغة عند الشکّ فی معنی الصعید الواقع فی آیة التیمّم[۱۱۱] لنعلم أنّه هل هو خصوص التراب الخالص، أو مطلق وجه الأرض؟ فکـذلک لابـدّ لنا من الرجوع إلیها عنـد الشکّ فی کون المشـتقّ حقیقـةً فی خصوص المتلبّس بالمبدأ أو فی الأعمّ منه وممّا انقضی عنه، کی یتعیّن مثلًا حدّ معنی کلمة «المثمرة» الواقعة فی حدیث «نهی رسول اللَّه صلی الله علیه و آله أن یبول أحد تحت شجرة مثمرة»[۱۱۲].

وبالجملة: فالأبحاث اللغویّة المحضة خارجة عن علم الاصول.

وأمّـا مثـل مسائـل العامّ والخاصّ والمطلق والمقیّـد فداخلـة فیه، حیث یتّضـح بها کیفیّـة تعلّق الحکم بموضوعه من العموم والخصوص والإطلاق والتقیید، فتدخل فی الشقّ الثالث من التعریف.

نقد کلام المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام

ووجه ضعفه امور:

منها: ما یستفاد ممّا أورده الشیخ محمّد حسین الاصفهانی رحمه الله علی صاحب الکفایة، من عدم الجامع بین الامور الثلاثة واستحالة تأثیرها بتکثّرها فی غرض واحد، وعدم ترتّب أغراض متعدّدة علی علم واحد[۱۱۳].

ومنها: ما قاله سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أنّه ما الفرق بین

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۹۸

مباحث المشـتقّ ونحوه وبین مبحث مفاد الأمر والنهی وکثیر من مباحث العامّ والخاصّ والمطلق والمقیّـد، کدلالة لفظة «کلّ» أو الجمع أو المفرد المحلّی باللام علی العموم، ودلالة اسم الجنس أو علم الجنس أو النکرة علی الإطلاق، بل جمیع مباحث المفاهیم، حیث قال بخروج الطائفـة الاولی عن علم الاصول، ودخول الثانیـة فیه، مع کون جمیعها مباحث لغویّـة؟! فإنّ تعیین معنی المشـتقّ وأنّه هل وضـع لخصوص المتلبّس أو للأعمّ کمـا یکون من وظـائف اللغوی، فکـذلک تعیین معنی کلمـة «کـلّ» مثلًـا وأنّه هـل وضـعت للدلالـة علی الاستغراق أم لا، یکون من وظائفه أیضاً[۱۱۴].

ومنها: ما قاله أیضاً، من أنّه لا یکون مانعاً، لشـموله القواعد الفقهیّة، حیث إنّها توجب تشـخیص الحکم الشرعی فی مواردها، فإنّ «کلّ ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» مثلًا قاعدة توجب تشخیص الحکم الشرعی للبیع الفاسد، فیعمّها الشقّ الأوّل من التعریف، فلا یکون مانعاً[۱۱۵].

۵- کلام المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فی المقام

اشارة

وعرّفه بعض الأعلام بـأنّه «العلم بالقواعـد الـتی تقـع بنفسـها فی طریـق اسـتنباط الأحکـام الشـرعیّة الکلّیّـة الإلهیّـة من دون حاجـة إلی

ضميمة[۱۱۶] كبرى اصوليّة اخرى إليها»[۱۱۷].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۹۹

ثمّ قال: وعليه فالتعريف يرتكز على ركيزتين وتدور المسائل الاصوليّة مدارهما وجوداً وعدماً:

الركيزة الاولى: أن تكون استفادة الأحكام الشرعيّة الإلهيّة من المسألة من باب الاستنباط والتوسيط لا من باب التطبيق- أى تطبيق مضامينها بنفسها على مصاديقها- كتطبيق الطبيعى على أفراده.

والنكتة فى اعتبار ذلك فى تعريف علم الاصول، هى الاحتراز عن القواعد الفقهيّة، فإنّها قواعد تقع فى طريق استفادة الأحكام الشرعيّة الإلهيّة، ولا يكون ذلك من باب الاستنباط والتوسيط، بل من باب التطبيق، وبذلك خرجت عن التعريف.

ولكن ربما يورد بأنّ اعتبار ذلك يستلزم خروج عدّة من المباحث الاصوليّة المهمّة عن علم الاصول، كمباحث الاصول العمليّة الشرعيّة والعقليّة، والظنّ الانسدادى بناءاً على الحكومة، فإنّ الاولى منهالا تقع فى طريق استنباط الحكم الشرعى الكلّى، لأنّ إعمالها فى مواردها إنّما هو من باب تطبيق مضامينها على مصاديقها وأفرادها، لا من باب استنباط الأحكام الشرعيّة منها وتوسيطها لإثباتها، والأخيرتين منها لا تنتهيان إلى حكم شرعى أصلًا لا واقعاً ولا ظاهراً.

وبتعبير آخر: إنّ الأمر فى المقام يدور بين محذورين: فإنّ هذا الشرط على تقدير اعتباره فى التعريف يستلزم خروج هذه المسائل عن مسائل هذا العلم، فلا يكون جامعاً، وعلى تقدير عدم اعتباره فيه يستلزم دخول القواعد الفقهيّة فيها، فلا يكون مانعاً.

فإذاً لابدّ أن نلتزم بأحد محذورين: فإمّا أن نلتزم باعتبار هذا الشرط لتكون نتيجته خروج هذه المسائل عن كونها اصوليّة، أو نلتزم بعدم اعتباره

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۰۰

لتكون نتيجته دخول القواعد الفقهيّة فى التعريف، ولا مناص من أحدهما.

والتحقيق فى الجواب عنه هو أنّ هذا الإشكال مبتنٍ على أن يكون المراد بالاستنباط المأخوذ ركناً فى التعريف، الإثبات الحقيقى بعلم أو علمى، إذ على هذا لا يمكن التفصّى عن هذا الإشكال أصلًا، ولكنّه ليس بمراد منه، بل المراد به معنى جامع بينه وبين غيره، وهو الإثبات الجامع بين أن يكون وجدانيّاً أو شرعيّاً أو تنجيزيّاً أو تعذيريّاً، وعليه فالمسائل المزبورة تقع فى طريق الاستنباط، لأنّها تثبت التنجيز مرّةً والتعذير اخرى، فيصدق عليها حينئذٍ التعريف، لتوفّر هذا الشرط فيها، ولا يلزم- إذاً- محذور دخول القواعد الفقهيّة فيه.

توضيحه: أنّا إذا شككنا فى وجوب صلاة الجمعة فأجرينا استصحاب وجوبها كان منجّزاً على تقدير موافقته للواقع، ومعذّراً على تقدير مخالفته وكونها محرّمةً واقعاً، بخلاف القاعدة الفقهيّة، فإنّها لا منجّزيّة ولا معذّريّة فيها، بل لا تكون إلّامن قبيل تطبيق الكلّى على المصاديق والطبيعى على الأفراد.

نعم، يرد هذا الإشكال على التعريف المشهور، وهو: «العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة» فإنّ ظاهرهم أنّهم أرادوا بالاستنباط، الإثبات الحقيقى، وعليه فالإشكال وارد، ولا مجال للتفصّى عنه- كما عرفت-.

ولو كان مرادهم المعنى الجامع الذى ذكرناه، فلا وقع له أصلًا، كما مرّ.

الركيزة الثانية: أن يكون وقوعها فى طريق الحكم بنفسها من دون حاجة إلى ضمّ كبرى اصوليّة اخرى، وعليه فالمسألة الاصوليّة هى المسألة التى تتّصف بذلك.

ثمّ إنّ النكتة فى اعتبار ذلك فى تعريف علم الاصول أيضاً هى أن لا تدخل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۰۱

فيه مسائل غيره من العلوم، كعلم النحو والصرف واللغة والرجال والمنطق ونحوها، فإنّها وإن كانت دخيلةً فى استنباط الأحكام الشرعيّة واستنتاجها من الأدلّة، فإنّ فهم الحكم الشرعى منها يتوقّف على علم النحو ومعرفة قوانينه من حيث الإعراب والبناء، وعلى علم الصرف

ومعرفـة أحكـامه من حيث الصـحّة والاعتلال، وعلى علم اللغـة من حيث معرفـة معانى الألفاظ وما تسـتعمل فيه، وعلى علم الرجال من ناحيهٔ تنقيح أسانيد الأحاديث وتمييز صـحيحها عن سقيمها وجيّدها عن رديئها، وعلى علم المنطق، لمعرفهٔ صحّهٔ الدليل وسقمه، ولكن كلّ ذلك بالمقـدار اللازم فى الاسـتنباط لا بنحو الإحاطـهٔ التامّهٔ، فلو لم يكن الإنسان عارفاً بهذه العلوم كذلك، أو كان عارفاً ببعضـها دون بعضـها الآخر، لم يقـدر على الاسـتنباط، إلّاأنّ وقوعها ودخلها فيه لا يكون بنفسـها وبالاسـتقلال، بل لابـدّ من ضمّ كبرى اصوليّهٔ، وبـدونه لا تنتـج نتيجـهً شـرعيّهٔ أصـلًا، ضـرورهٔ أنّه لا يترتّب أثر شـرعى على وثاقـهٔ الراوى ما لم ينضمّ إليها كبرى اصوليّـهٔ، وهى حجّيّهٔ الرواية، وهكذا.

وبـذلك قـد امتازت المسائل الاصوليّهٔ عن مسائل سائر العلوم، فإنّ مسائل سائر العلوم وإن كانت تقع فى طريق الاسـتنباط كما عرفت، إلّاأنّها لا بنفسها، بل لابدّ من ضمّ كبرى اصوليّهٔ إليها.

وهـذا بخلاـف المسائل الاصوليّـهٔ، فإنّها كبريات لو انضـمّت إليها صـغرياتها، لاسـتنتجت نتيجـهٔ فقهيّـهٔ من دون حاجـهٔ إلى ضمّ كبرى اصوليّهٔ اخرى[۱۱۸].

هذا ملخّص كلام بعض الأعلام فى المقام.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعهٔ، ج۱، ص: ۱۰۲

نقد مذهب السيّد الخوئى «مدّ ظلّه» حول تعريف علم الاصول

وفيه- مضافاً إلى عـدم صـحّة أخـذ العلم فى التعريف كما مرّ مراراً- أنّ تعميم الاسـتنباط بحيث يشـمل المنجّزيّـهٔ والمعذّريّـهٔ ليس فى محلّه، فإنّه اضـيف إلى الأحكام، ومن الواضـح أنّ ما يكون حجّيّته بمعنى المنجّزيّـهٔ والمعذّريّهٔ ليس من طرق إثبات الحكم الشـرعى، كيف وليس فى البين إلّاقضـيّتان شـرطيّتان، وهما «إن كان الـدليل مطابقاً للواقع فالواقع يتنجّز، وإن كان مخالفاً له فنحن معـذورون فى مخـالفته» فـإذا قـام خبر الواحـد مثلًا على وجوب صـلاهٔ الجمعـهٔ وقلنا بمقالـهٔ المحقّق الخراسانى رحمه الله فى حجّيّـهٔ الأمارات من أنّها بمعنى المنجّزيّهٔ عنـد المصادفهٔ والمعذّريّهٔ عند المخالفهٔ، فوجوبها يصـير منجّزاً علينا إن كانت واجبهٔ فى الواقع أيضاً، ونحن معذورون فى ارتكاب الحرام إن كانت محرّمهٔ واقعاً، فأين إثبات الحكم الشرعى به؟!

لا يقال: إذا قام خبر زرارهٔ مثلًا على وجوب صـلاهٔ الجمعهٔ حصل لنا الظنّ بالحكم الشـرعى، فصدق الاسـتنباط، لأنّه أعمّ من الاسـتنباط القطعى والظنّى.

فإنّه يقال: حجّيّهٔ خبر الواحد لا تتوقّف على إفادهٔ الظنّ، فأين الاستنباط الظنّى فيما إذا لم يحصل به الظنّ بالحكم الشرعى.

على أنّ هـذا التعريف دورىّ، لأنّ مسائل علم الاصول لاتعرف إلّا بتعريفه[۱۱۹]، فلا تعرف الكبريات الاصوليّهٔ إلّابه مع كونها مأخوذهٔ فى نفس التعريف، حيث قال: «من دون حاجهٔ إلى ضميمهٔ كبرى اصوليّهٔ اخرى إليها».

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعهٔ، ج۱، ص: ۱۰۳

۶- كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى تعريف علم الاصول

وعرّفه سيّدنا الاسـتاذ الأعظم الإمام «مـدّ ظلّه» بأنّه «هو القواعـد الآليّـهٔ التى يمكن أن تقع كبرى[۱۲۰] اسـتنتاج الأحكام الكلّيّهٔ الفرعيّهٔ الإلهيّهٔ أو الوظيفهٔ العمليّهٔ».

فيخرج بالآليّـهٔ القواعـد الفقهيّـهٔ، لأنّهـا وإن كانت تقع كبرى اسـتنتاج الأحكام، لكنّها قواعـد اسـتقلاليّهٔ ينظر فيها لا آليّـهٔ ينظر بها، لأنّ قاعـدهٔ «مـا يضـمن» وعكسـها مثلًا حكم فرعى إلهى منظور فيها على فرض ثبوتها، وقواعـد الضـرر والحرج والغرر أيضاً كـذلك، فإنّها

مقيّدات للأحكام بنحو الحكومة، فلا تكون آليّة لمعرفة حال الأحكام.

وإنّما قلنا: «يمكن أن تقع» لأنّ مناط الاصوليّة هو الإمكان لا الوقوع الفعلى، فالبحث عن حجّيّة القياس والشهرة الفتوائيّة والإجماع المنقول مباحث اصوليّة، مع أنّ المشهور قالوا بعدم حجّيّة بعضها، وقام الإجماع على عدم اعتبار بعض آخر، وكذلك كون البحث عن حجّيّة خبر الواحد اصوليّاً أوضح من أن يخفى مع أنّ بعض القدماء كالسيّد المرتضى وابن إدريس ذهبوا إلى عدم حجّيّته، وهذا لا يضرّ بأصوليّته عندهم أيضاً.

وخرج مباحث سائر العلوم الدخيلة فى استنتاج الأحكام، كالصرف والنحو واللغة بقولنا: «تقع كبرى» لأنّها وإن كانت قواعد آليّة دخيلة فى استنتاجها، لكنّها لا تقع كبرى القياس كما هو واضح.

ولم نقيّد الأحكام بالعمليّة، لئلّا يخرج الوضعيّات، لأنّ الحكم بنجاسة الدم مثلًا ليس حكماً عمليّاً. نعم، وجوب الاجتناب عن النجس حكم عملى، لكنّه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۰۴

حكم آخر.

وعطف «الوظيفة» على «الأحكام» لإدخال مثل الظنّ على الحكومة، لعدم كونه دخيلًا فى استنتاج الحكم الشرعى، لكنّه دخيل فى استنتاج الوظيفة العمليّة.

ولم نكتف بأنّه ما يمكن أن تقع كبرى استنتاج الوظيفة، لعدم كون النتيجة وظيفةً دائماً، كالأمثلة المتقدّمة، وانتهائها إلى الوظيفة غير كونها وظيفة.

ثمّ إنّ المسائل المتداخلة بين هذا العلم وغيره، ككثير من مباحث الألفاظ، يمكن إدخالها فيه وتمييزها عن مسائل سائر العلوم بكونها آلة محضة، فالاصولى يبحث عنها بعنوان الآليّة ووقوعها كبرى الاستنتاج، وغيره بعنوان الاستقلاليّة، أو لجهات اخرى، ويمكن الالتزام بخروجها، وإنّما يبحث الاصولى عنها، لكونها كثيرة الدوران فى الفقه، ولذا لم يقتنع بالبحث عنها فى بعض مباحث الفقه، والأمر سهل[۱۲۱].

هذا حاصل كلامه «مدّ ظلّه».

أقول: هذا التعريف مع أنّه لا يخلو من بعض الإشكالات أسدّ التعاريف.

إن قلت: يرد عليه خروج الاستصحاب عن الاصول، لأنّ «لا تنقض اليقين بالشكّ» حكم كلّى إلهى مستفاد من مثل خبر زرارة، كما أنّ وجوب صلاة الجمعة مثلًا كذلك.

قلت: قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» وإن كان نفسه حكماً شرعيّاً، إلّا أنّه حكم آلى لاستنتاج الأحكام الفرعيّة الإلهيّة، فكما أنّ حجّيّة خبر الواحد ليست مقصودة بالأصالة، بل هى حكم شرعى آلى جعله الشارع لأجل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۰۵

استنتاج الأحكام مثل وجوب صلاة الجمعة الذى أخبر به زرارة مثلًا، كذلك «لا تنقض اليقين بالشكّ» أيضاً حكم مجعول من قبل الشارع لأجل استنتاج بقاء وجوبها الذى كان ثابتاً فى زمن الحضور.

فالاستصحاب ليس حكماً ينظر فيه، بل حكم ينظر به غيره، فلا يخرج عن التعريف.

نعم، يرد عليه خروج مثل قاعدة الحلّيّة والطهارة[۱۲۲]، فإنّ قوله عليه السلام: «كلّ شىء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام»[۱۲۳] و «كلّ شىء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر»[۱۲۴] حكم استقلالى لا آلى، لأنّ الحكم بحلّيّة شرب التتن مثلًا باستناد «كلّ شىء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام» من قبيل التطبيق على المصداق، كتطبيق قاعدة «ما يضمن» على مصاديقه.

وهو «مدّ ظلّه» تنبّه لهذا الإشكال، ولذا قال:

وأمّا خروج بعض الاصول العمليّة فلا غرو فيه على فرضه[۱۲۵].

ولكنّ الالتزام بخروج هاتين القاعدتين عن الاصول ودخولهما فى الفقه مشكل جدّاً.

وأمّا ما أورده الشيخ محمّد حسين الاصفهانى على المحقّق الخراسانى رحمه الله من عدم ترتّب أثرين على شىء واحد فلا يرد على الإمام «مدّ ظلّه»، لأنّ هذا من

خواصّ التأثير والتأثّر الواقعيّين.

نعم، هو وارد على المحقّق الخراسانى رحمه الله حيث ذهب إلى أنّ العلوم أيضاً كذلك، أى لا يترتّب على علم واحد أكثر من أثر واحد.

وبالجملة: تعريف الإمام «مدّ ظلّه» أسدّ التعاريف المتداولة، وإن لا يخلو من بعض الإشكالات، منها ما تقدّم من خروج بعض الاصول العمليّة عنه.

فى المايز بين القاعدة الاصوليّة والفقهيّة

ما هو المايز بين القاعدة الاصوليّة والفقهيّة؟

اشارة

بقى هنا شىء، وهو بيان الفرق بين القاعدة الاصوليّة والفقهيّة، وفيه أقوال:

۱- كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

قال المحقّق النائينى رحمه الله: إنّ المايز بين المسألة الاصوليّة والقاعدة الفقهيّة بعد اشتراكهما فى أنّ كلّاً منهما يقع كبرى لقياس الاستنباط، هو أنّ المستنتج من المسألة الاصوليّة لا يكون إلّاحكماً كلّيّاً، بخلاف المستنتج من القاعدة الفقهيّة، فإنّه يكون حكماً جزئيّاً، وإن صلحت فى بعض الموارد لاستنتاج الحكم الكلّى أيضاً، إلّاأنّ صلاحيّتها لاستنتاج الحكم الجزئى هو المايز بينها وبين المسألة الاصوليّة، حيث إنّها لا تصلح إلّالاستنتاج حكم كلّى، كما يأتى تفصيله فى أوائل مباحث الاستصحاب إن شاء اللّه[۱۲۶]، إنتهى كلامه هنا.

وما ذكره فى مبحث الاستصحاب لأجل الفرق بينهما أمران:

أحدهما: أنّ القواعد الفقهيّة تتعلّق بعمل آحاد المكلّفين بلا واسطة اخرى، بخلاف المسائل الاصوليّة، فإنّها لا تعلّق لها بعمل الآحاد ابتداءً إلّابعد تطبيق

النتيجة على الموارد الخاصّة الجزئيّة، فإنّ الحكم الكلّى بما هو كلّى لا يرتبط بكلّ مكلّف، ولا يتعلّق بعمله إلّابتوسّط انطباقه عليه خارجاً.

وهذا لا يكون أمراً مستقلّاً بل نتيجة ما تقدّم من كون المايز كلّيّة النتيجة فى المسألة الاصوليّة وجزئيّتها فى القواعد الفقهيّة.

وعليه فالاصول العمليّة الجارية فى الموضوعات لا تكون مسائل اصوليّة، لجزئيّة موردها، بل قواعد فقهيّة، كما ذهب إليه الشيخ الأعظم الأنصارى والمحقّق الخراسانى أيضاً.

الثانى: ما أخذه من كلام الشيخ رحمه الله فى مبحث الاستصحاب من الرسائل[۱۲۷]، من أنّ نتيجة المسألة الاصوليّة إنّما تنفع المجتهد

ولا حظّ للمقلّد فيها، ومن هنا ليس للمجتهد الفتوى بمضمون النتيجة، فلا يجوز له أن يفتى فى الرسائل العمليّة بحجّيّة خبر الواحد القائم على الأحكام الشرعيّة مثلًا؛ لأنّ تطبيق النتيجة على الخارجيّات ليس بيد المقلّد، بل هو وظيفة المجتهد، وأمّا النتيجة فى القاعدة الفقهيّة فهى تنفع المقلّد، ويجوز للمجتهد الفتوى بها، ويكون أمر تطبيقها بيد المقلّد، كما يفتى بقاعدة التجاوز والفراغ والضرر والحرج وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده، وبالعكس، وغير ذلك من القواعد الفقهيّة.

فالبحث عن حجّيّة الاصول العمليّة الجارية فى الشبهات الحكميّة مسألة اصوليّة، لعدم انتفاع المقلّد بها بعد إثبات حجّيّتها، فإنّ استصحاب وجوب صلاةالجمعة مثلًا لايجرى إلّابعدالفحص واليأس من‌الظفر بدليل على وجوبها وعلى‌عدمه، وهذامختصّ بالمجتهد، بخلاف الاصول العمليّة الجارية فى الموضوعات، فإنّها بعد إثبات حجّيّتها تنفع المقلّد أيضاً، فهى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۰۸

من المسائل الفقهيّة[۱۲۸].

هذا حاصل كلامه رحمه الله فى مبحث الاستصحاب.

نقد كلام المحقّق النائينى رحمه الله

وأورد عليه بعض الأعلام بأنّ بعض القواعد الفقهيّة أيضاً لا ينتفع بها إلّا المجتهد، كقاعدة نفوذ الصلح والشرط باعتبار كونهما موافقين للكتاب أو السنّة أو غيرالمخالفين لهما[۱۲۹]، فإنّ تشخيص كون‌الصلح أو الشرط فى‌مواردهما موافقاً لأحدهما أو غير مخالف ممّا لا يكاد يتيسّر للعامّى. وكقاعدتى «ما يضمن» و «ما لايضمن»، فإنّ تشخيص مواردهما وتطبيقهما عليها لا يمكن لغير المجتهد.

إلى غير ذلك من القواعد التى لا يقدر العامّى على تشخيص مواردها وصغرياتها ليطبّق القاعدة عليها[۱۳۰].

۲- نظريّة المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المسألة

اشارة

وذهب بعض الأعلام إلى أنّ المايز بينهما هو الاستنباط والتطبيق، فإنّ الأحكام المستفادة من القواعد الفقهيّة إنّما هى من باب تطبيق مضامينها بأنفسها على مصاديقها، بخلاف الأحكام المستفادة من المسائل الاصوليّة، فإنّها من باب الاستنباط والتوسيط[۱۳۱].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۰۹

البحث حول ما أفاده السيّد الخوئى «مدّ ظلّه» فى المقام

واورد عليه بأنّ مثل قاعدة الطهارة قاعدة فقهيّة، مع كون الأحكام المستفادة منها من قبيل الاستنباط لا التطبيق.

وفيه أوّلًا: عدم تسليم كونها قاعدة فقهيّة، بل هى مسألة اصوليّة، كقاعدة الحلّيّة، فإنّ كون قاعدة الحلّيّة من المسائل الاصوليّة أمر مسلّم، حيث إنّهم يبحثون عنها فى الاصول، والفرق بينهما بجعل إحداهما اصوليّة والاخرى فقهيّة غير مقبول.

وثانياً: ما الفرق بين قاعدة الطهارة وقاعدة «ما يضمن» حيث سمّى استفادة الأحكام من الاولى استنباطاً ومن الثانية تطبيقاً؟ الظاهر عدم الفرق بينهما من هذه الجهة.

فكما أنّ الحكم بتحقّق الضمان بالبيع الفاسد باستناد «كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» يكون من قبيل تطبيق الكلّى على مصاديقه، فكذلك الحكم بطهارة الكحول[۱۳۲] باستناد «كلّ شىء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر».

فما يرد على بعض الأعلام عكس ما فى كلام هذا المستشكل، وهو أنّ مثل قاعدة الطهارة مع كونها مسألة اصوليّة يكون استفادة الأحكام منها من باب التطبيق لا الاستنباط.

٣- قول آخر للمايز بين المسألة الاصوليّة والقاعدة الفقهيّة

وقيل: إنّ المايز بينهما أنّ القاعدة الاصوليّة جارية فى أكثر أبواب الفقه،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج١، ص: ١١٠

بخلاف الفقهيّة، فإنّها تجرى فى باب منها دون الأبواب الاخرى، ألا ترى أنّ قاعدة «ما يضمن» تجرى فى العقود المعاوضيّة فقط، ولا يجرى فى مثل النكاح، ولا فى سائر أبواب الفقه.

وفيه: أنّ قاعدة الحلّيّة والطهارة مع كونهما من المسائل الاصوليّة لا يجرى كلّ منهما إلّافى باب واحد من الفقه.

۴- كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى المقام

وأحسن المقال أن يُقال: إنّ الفارق بين القاعدة الاصوليّة والفقهيّة هو الآليّة والاستقلاليّة كما يستفاد من كلام الإمام «مدّ ظلّه» فى تعريف علم الاصول[١٣٣].

فإنّ المسائل الاصوليّة قواعد آليّة ينظر بها، والقواعد الفقهيّة مقصودة بالأصالة والاستقلال، حتّى فيما إذا كانت كلّيّة ذات أنواع كالمسائل الاصوليّة.

وعليه يدخل الاصول العمليّة الجارية فى الشبهات الموضوعيّة أيضاً فى مسائل علم الاصول، فإنّ قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» مثلًا كما يكون حكماً آليّاً بالنسبة إلى إثبات وجوب صلاة الجمعة عند الشكّ فى بقائه، يكون كذلك أيضاً بالنسبة إلى إثبات نجاسة هذا القميص مثلًا عند الشكّ فى بقائها.

والحقّ أيضاً كونها من مسائل علم الاصول، لعدم تناسب بحثها فى الفقه.

نعم، يلزمه خروج قاعدة الطهارة والحلّيّة عن مسائله، ودخولهما فى الفقه كما عرفت[١٣۴]، مع أنّ الحقّ كونهما أيضاً من الاصول.

لكنّه مع ذلك أحسن ما قيل فى ملاك التمايز بين المسألة الاصوليّة والقاعدة الفقهيّة.

هذا تمام الكلام فى الأمر الأوّل من المقدّمة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج١، ص: ١١١

فى كيفيّة الربط بين اللفظ والمعنى

الأمر الثانى فى الوضع

اشارة

وفيه جهات من البحث:

الجهة الاولى: فى كيفيّة الربط بين اللفظ والمعنى

اختلفوا فى أنّ الربط بين اللفظ والمعنى هل هو ذاتى أو يحصل بالوضع؟

ربما يقال بكونه ذاتيّاً، لكنّه لم يعلم أنّهم هل أرادوا جميع الألفاظ والمعانى أو المفاهيم الكلّيّة فقط دون الأعلام الشخصيّة؟

وكيف كان، فالقول بالربط الذاتى يمكن أن يتصوّر بوجوه، لأنّه إمّا بمعنى العلّيّة التامّة بين اللفظ والمعنى أو بمعنى الاقتضاء، وفى كلّ

منهما إمّا أن يراد الربط بين نفس اللفظ والمعنى، أو بين سماع اللفظ وانتقال ذهن السامع إلى المعنى، فهذه احتمالات أربع وكلّها باطلة.

لأنّه إن اريد بالربط الذاتى العلّيّة التامّة بمعنى كون اللفظ علّة تامّة لتحقّق المعنى ووجوده، أو الناقصة بمعنى أنّ اللفظ مقتضٍ لوجود المعنى فبطلانه فى غاية الوضوح، ضرورة أنّ علّيّته التامّة أو الناقصة لوجود المعنى يستلزم أن يكون لفظ الماء مثلًا علّة أو مقتضياً لتحقّق حقيقته، وهل يمكن الالتزام بهذا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۱۲

اللازم؟!

كيف يمكن هذا مع أنّ جلّ الألفاظ تتحقّق بعد المعانى؟! ألا ترى أنّ المخترعين يخترعون شيئاً ثمّ يسمّونه باسم خاصّ؟

ولو عمّ دعواهم الأعلام الشخصيّة فالإشكال أوضح، ضرورة أنّ الإسم لو كان علّة أو مقتضياً لوجود المسمّى فلابدّ من تسمية الأولاد قبل انعقاد نطفتهم، وإلّا لتحقّق المعلول قبل علّته، وهو محال، مع أنّ الآباء لا يسمّون أولادهم إلّابعد الولادة.

والحاصل: أنّ القول بكون اللفظ علّة تامّة أو مقتضياً لوجود المعنى فى غاية السقوط.

وكذلك القول بكون سماع اللفظ علّة تامّة لانتقال الذهن إلى المعنى، ضرورة أنّه يستلزم أن يكون جميع أبناء البشر عارفين بجميع اللغات بدون التعلّم، وهو بديهى البطلان.

وأمّا الاحتمال الرابع، وهو كون سماع اللفظ مقتضياً لحضور المعنى فى ذهن السامع بحيث لو انضمّ إليه شرطه، وهو التعلّم مثلًا لانتقل ذهنه إلى المعنى، فهو وإن أمكن ثبوتاً إلّاأنّه لا دليل عليه إثباتاً، بل الدليل قائم على نفيه من وجهين:

أ- ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أنّ للّه‌تعالى أسماءً متخالفةً من لغة واحدة ومن لغات عديدة، ولو كان لكلّ منها ربط به تعالى فلابدّ من أن يكون مركّباً من جهات متعدّدة لكى يرتبط كلّ اسم به بواحدة من تلك الجهات، مع كونه سبحانه ذاتاً بحتاً بسيطاً لا يقبل التركيب أصلًا[۱۳۵].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۱۳

ب- ما أفاده بعض الأعلام من أنّه لا يعقل تحقّق المناسبة الذاتيّة بين جميع الألفاظ والمعانى، لاستلزام ذلك تحقّقها بين لفظ واحد ومعانٍ متضادّة، كما إذا كان للفظ واحد معانٍ كذلك، كلفظ «الجون» الموضوع للأبيض والأسود، ولفظ «القرء» الموضوع للطهر والحيض، وغيرهما، وهو غير معقول، فإنّ تحقّق المناسبة الذاتيّة بين لفظ واحد ومعانٍ كذلك يستلزم تحقّقها بين نفس هذه المعانى أيضاً كما لايخفى[۱۳۶].

وأمّا ما قيل من أنّه لو لا المناسبة الذاتيّة بين الألفاظ والمعانى لكان تخصيص الواضع لكلّ معنى لفظاً مخصوصاً ترجيحاً بلا مرجّح، وهو محال، كالترجيح بلا مرجّح- أى وجود حادث من دون سبب وعلّة- فيرد عليه أوّلًا: أنّ المحال هو الثانى دون الأوّل، ألا ترى أنّك لو كنت عطشاناً وكان بين يديك ثلاث كؤوس متساوية من جميع الجهات واخترت إحداها للشرب لكان من قبيل الترجيح من غير مرجّح، فلا يكون محالًا؟

وثانياً: سلّمنا امتناع الترجيح بلا مرجّح أيضاً، لكنّ المرجّح غير منحصر بالمناسبة المزبورة كى يجب الالتزام بها، بل يكفى فيه وجود مرجّح ما، كما أنّك تختار «الزهراء» مثلًا اسماً لابنتك لأنّ هذه الكلمة ارتبطت بابنة النبىّ صلى الله عليه و آله.

فتخصيص الواضع أيضاً كلّ لفظ بإزاء معناه يمكن أن يكون لجهة ما، مثل كون لفظ الماء أوّل ما خطر بباله حينما رأى المايع السيّال الخاصّ[۱۳۷].

فما تشبّثوا به لإبطال دخل الوضع فى الربط بين اللفظ والمعنى باطل، لعدم استحالة الترجيح من غير مرجّح أوّلًا، وعدم حصر المرجّح فى التناسب

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۱۱۴

الذاتی ثانیاً.

والحاصل: أنّ القول بالربط الذاتی بین اللفظ والمعنی بجمیع احتمالاته الأربعهٔ باطل، وأنّ الربط بینهما ناشٍ عن الوضع.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۱۱۵

فی الواضع

الجههٔ الثانیهٔ: فی الواضع

اشارهٔ

اختلفوا فی أنّ الواضع هل هو اللَّه سبحانه أو البشر؟

ذهب إلی الأوّل أکثر علماء العامّهٔ والمحقّق النائینی رحمه الله من الإمامیّهٔ.

واستدلّوا علیه بامور بعضها یثبت- علی فرض تمامیّته- أنّ اللَّه تعالی هو الواضع، والبعض الآخر بصدد نفی واضعیّهٔ البشر الذی یستنتج منه واضعیّهٔ اللَّه سبحانه وتعالی:

الأوّل: ما فی بعض المطوّلات من الاستدلال علیه ببعض الآیات القرآنیّهٔ:

منها: قوله تعالی: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ کُلَّهَا»[۱۳۸].

فإنّ تعلیم الأسماء متأخّر عن وضعها، فلا محالهٔ تدلّ الآیهٔ علی أنّ اللَّه سبحانه وضع جمیع الأسماء لمسمّیاتها قبل آدم الذی هو أوّل بشر ثمّ علّمها إیّاه.

وفیه: أنّ ذیل الآیهٔ[۱۳۹] دلیل علی أنّ المراد بالأسماء خصوص ذوی العقول من المسمّیات، فلا ربط لها بالألفاظ أصلًا، بل ببعض المعانی.

علی أنّ الآیهٔ فی مقام إثبات فضل لآدم علیه السلام ولا فضل فی العلم بالألفاظ وأنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۱۱۶

هذا المائع السیّال اسمه الماء، وهذا الذی فوق رؤوسنا اسمه السماء، وهکذا.

وفی تحقیق معنی الآیهٔ أقوال مختلفهٔ للمفسّرین، سیّما العلّامهٔ الطباطبائی رحمه الله، فإنّ له دقّهً قیّمهً حول معنی الآیهٔ فی تفسیر المیزان.

ومنها: قوله تعالی: «وَمِنْ آیَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِکُمْ وَأَلْوَانِکُمْ»[۱۴۰] فإنّ کون اختلاف الألسنهٔ آیهً له تعالی متوقّف علی ارتباطه به لا بالبشر، ویؤیّده عطف الألوان علی الألسنهٔ، إذ لا ریب فی أنّ اختلافها بیده تعالی، فکذلک اختلاف الألسنهٔ.

وفیه: أنّ وضع اللغات المختلفهٔ آیهٔ له تعالی ولو کان الواضع هو الإنسان، لأنّ قدرته علی الوضع لا یکون إلّامن عند اللَّه سبحانه، بل لیس الإنسان إلّا الربط المحض به تعالی، فصنعه آیهٔ له.

الثانی: ما فی کلام المحقّق النائینی رحمه الله من أنّ البشر لو کان واضعاً لنقل فی التاریخ، فإنّ المؤرّخین الذین نقلوا فی کتبهم الحوادث القلیل الفائدهٔ کیف یمکن أن یغفلوا عن هذه المسألهٔ المهمّهٔ التی علیها مدار التفهیم والتفهّم بسهولهٔ ویتوفّر الدواعی علی نقلها؟!

فعدم النقل دلیل علی عدم کون الإنسان واضعاً، فلا محالهٔ هو اللَّه تعالی.

الثالث: ما فی کلامه أیضاً، من أنّ الألفاظ غیر متناهیهٔ، وکذلک المعانی[۱۴۱]،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١١٧

فكيف يمكن إحاطة البشر الذى هو محدود وقدرته متناهية بهما حتّى يتحقّق بيده الوضع؟!

مع أنّه لو سلّم إمكان ذلك يبعّده أمران:

أ- أنّ تبليغ الوضع إلى عامّـة البشر إمّا أن يكون دفعـةً أو تدريجاً، والأوّل محال عادةً، لبُعد بعض الأمكنة عن بعض، والثانى وإن كان ممكناً إلّاأنّه لا ينفع، لأنّ الحاجة إلى تأديـة المقاصد بالألفاظ تكون ضـروريّة للبشـر على وجه يتوقّف عليها حفظ نظامهم، فيسأل عن كيفيّة تأدية مقاصدهم قبل وصول الوضع إليهم.

ب- أنّ الواضع لو كـان هو البشـر مثل يعرب بن قحطان، كما قيل، فنفس هـذا الواضع كيف يُعلِم الناس حين الوضع أنّ اللفظ الفلانى وضعه للمعنى الفلانى، مع أنّه لم يمكن التفهيم والتفهّم بعدُ؟

توضيـح ذلـك: أنّه يحتـاج حين الوضع إلى أن يقول: «أيّها الناس وضـعت لفظ كـذا بإزاء معنى كـذا» مع أنّهم لا يفهمون معانى هـذه الألفاظ بعـدُ، ولو أغمضـنا عن هذا وقلنا بإمكان قيام الإيماء والإشارة مقام هذه الألفاظ بأن يشـير إلى ولده مثلًا ويقول: «زيد» من دون أن يحتاج إلى لفظى «أيّها الناس» و «وضـعت» فهو وإن أمكن بالنسبة إلى المعانى الجزئيّـة، إلّاأنّه لا يمكن فى المفاهيم الكلّيّة، كالماء والنار والحجر والشجر، فإنّ الواضع لو أحضر كأساً وأشار إلى المائع الذى فيها وقال: «الماء» لما أفهم المقصود، لأنّه لا يريد وضع هذه اللفظة له، بل للماء الكلّى الذى ما فى الكأس أحد مصاديقه فقط.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١١٨

فلابدّ حينئذٍ من انتهاء الوضع إلى اللَّه تعالى، الذى هو على كلّ شيء قدير، وبه محيط.

ولكن ليس وضـعه تعالى للألفاظ كوضـعه الأحكام لمتعلّقاتها وضـعاً تشريعيّاً، ولا كوضعه الكائنات وضعاً تكوينيّاً، بل المراد من كونه تعالى هو الواضع أنّ حكمته البالغة لمّا اقتضت تكلّم البشر بإبراز مقاصدهم بالألفاظ فلابدّ من انتهاء كشف الألفاظ لمعانيها إليه تعالى شـأنه بوجه، إمّـا بوحى منه إلى نبىّ من أنبيـائه، أو بإلهام منه إلى البشـر، أو بإيـداع ذلك فى طباعهم، بحيث صاروا يتكلّمون ويبرزون المقاصد بالألفاظ بحسب فطرتهم حسب ما أودعه اللَّه فى طباعهم[١٤٢].

فحاصل كلامه رحمه الله: أنّ الواضع هو اللَّه سبحانه، وتبليغه إلى البشر إمّا بالوحى، أو الإلهام، أو الإيداع فى الفطرة والطبيعة.

نقد كلام المحقّق النائينى رحمه الله حول واضع الألفاظ

ويرد عليه أوّلًا: أنّ تحقّق الوضع بيـد اللَّه تعالى وإبلاغه إلى البشـر بواسـطة الوحى أيضاً مسألـة مهمّـة، بل أهمّ من تحقّقه بيـد الإنسان، فلابدّ من ذكره فى كتب التواريخ، بل فى الكتب السماويّة أيضاً، فعدم ذكره فيهما دليل على عدمه.

وأمّـا الإلهام والفطرة، فإن اريـد بهما أنّ اللَّه تعالى يلهم ذلك إلى جميع الناس، ويكون ذلك فى فطرة جميعهم، كما هو ظاهر كلامه، فهو ممنوع، لأنّه يسـتلزم أن يكون كلّ إنسان عارفاً بكلّ لغـة، وليس كـذلك، وإن اريـد أنّ النفوس الأوّليّة كانوا كذلك، وتعلّم سائر الناس معانى الألفاظ ووضعها لها منهم، ففيه أنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١١٩

النفوس الأوّليّة كيف كانوا عارفين بجميع اللغات المتداولة فى هذا الزمان مع تكثّرها جدّاً؟!

وثانياً: أنّ الوضع لو اسـتند إلى اللَّه تعالى لاسـتند تكثّر اللغات أيضاً إليه لا محالـة، فأوحى بناءً على ما ذهب رحمه الله إليه كلّ لغة منها إلى نبىّ من أنبيـائه، أو ألهمهـا جمعاً من النفوس الأوّليّـة، أو أودعها فى فطرتهم[١٤٣]، وهم بلّغوها إلىسائر أفراد البشـر، فأوحى اللغة العربيّـة مثلًا إلى واحـد من أنبيائه، وهو بلّغها إلى العرب، واللغـة الفارسيّة إلى نبىّ آخر وهو بلّغها إلى الفرس، وهكـذا، وقس على هذا

الإلهام والإيداع فى الطباع.

وبالجملة: استناد الوضع إليه تعالى يستلزم استناد تكثّر اللغات أيضاً إليه، وتكثر اللّغات من حيث هو يغاير غرض الوضع الذى هو سهولة التفهيم والتفهّم، حيث إنّه يوجب حرمان أهل كلّ لغة من فهم سائر اللغات وثمراتها إلّا بعد صرف الأوقات الطويلة وتحمّل المشاقّ فى طريق تحصيل تلك اللغات، بخلاف ما إذا تكلّم جميع الناس بلغة واحدة فى الأسواق والجامعات والحوزات العلميّة وغيرها، ودوّن بها جميع الكتب والجرائد والمجلّات ونحوها، وكان عليها مدار التكلّم فى التلفاز والمذياع وشبههما، حيث يفهم حينئذٍ الكلّ كلام الكلّ بسهولة كما لا يخفى، فكيف نقول باستناد هذا الأمر المغاير لغرض الوضع إلى اللَّه سبحانه مستقيماً؟!

إن قلت: كيف يكون تكثّر اللغات مغايراً لغرض الوضع، مع أنّ اللَّه تعالى عدّه من آياته حيث قال: «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۲۰

أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ»[۱۴۴]؟

قلت: كون شىء آية له تعالى لا يستلزم أن يكون نافعاً للإنسان أو مربوطاً به تعالى مستقيماً، ألا ترى أنّ العصيان آية له سبحانه، حيث إنّ منشأ قدرة العاصى هو قدرة اللَّه الذى خلقه وأقدره على ارتكاب الطاعات والمعاصى، مع أنّ العصيان لا ينفع الإنسان بل يضرّه ولا يرتبط به تعالى مستقيماً.

فاختلاف الألسنة وتكثّر اللغات مع كونه مغايراً لغرض الوضع يكون من آيات اللَّه، لأنّه سبحانه أقدر الإنسان على جعل اللغات وتكثيرها[۱۴۵].

فما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله من أنّ الواضع هو اللَّه لا يتمّ.

بل التاريخ والوجدان يشهدان على أنّ الواضع هو البشر، وتكثّر اللغات وكذا توسعته بيده، فإنّا نجد المخترعين وأرباب الصنائع مثلًا يضعون لمخترعهم وصنعتهم لفظاً ويسمّونه به، ثمّ إذا وصل ذلك المخترع وتلك الصنعة إلى سائر البلاد وضع له أهلها لفظاً آخر بلغتهم ويسمّونه به، وهكذا.

والإنسان كان كذلك فى بدء نشأته أيضاً، فإنّه كلّما احتاج إلى تفهيم مقاصده وانتقالها إلى الغير وضع لفظاً للمعنى المحتاج إليه ونقل به مراده إليه، فحينما صار عطشاناً وافتقر إلى ما يرتفع به عطشه أو جائعاً واحتاج إلى ما يرتفع به جوعه وضع لفظ الماء والخبز لحقيقتهما الكلّيّة، وهكذا بالنسبة إلى سائر الألفاظ والمعانى.

إن قلت: لا يتمكّن الواضع من تفهيم أنّ لفظ كذا وضع لمعنى كذا، لأنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۲۱

المخاطب لايفهم كلامه بعدُ، كما تقدّم.

قلت: تفهيمه فى المعانى الجزئيّة والأعلام الشخصيّة سهل، لأنّه يتمكّن من الإشارة إلى الموضوع له وإعلام أنّ اللفظ الفلانى وضع له، إنّما الإشكال فى المفاهيم الكلّيّة، مثل حقيقة الماء، فإنّ لفظه وضع لمفهوم الماء لا لمصاديقه الخارجيّة، فلو أحضر الواضع كأساً من الماء، وقال: «وضعت لفظ الماء لهذا» لم يصحّ، إذ لم ينتقل ذهن السامع منه إلى المفهوم، لكن يمكن التفهيم فى مثله بطريق آخر، وهو أن يشير إلى ماء كأس ويقول: هذا ماء، ثمّ فعل كذلك بماء آخر، ثمّ بماء ثالث، وهكذا، فإنّ تكرار هذا العمل بالنسبة إلى مياه متعدّدة يكشف من أنّ لفظ الماء موضوع لمفهومه العامّ، وكلّ من المياه الخارجيّة مصداق له.

والحاصل: أنّ وضع الألفاظ للمعانى بيد البشر، لكنّ البشر الأوّلى لم يفتقر فى تفهيم مقاصده إلّاإلى وضع ألفاظ معدودة قليلة واستعمالها، ثمّ ازداد الحاجة، فوضع سائر الناس ألفاظاً اخرى لمعانٍ مستحدثة، وهكذا.

وأمّا تعدّد اللغات وتكثّرها فمنشأه التعصّبات القوميّة التى تحرّك القبائل إلى وضع لغة جديدة وعدم تكلّمهم بلغة سائر القبائل.

فوضع الألفاظ وتوسعة اللغات وتكثّرها كلّها بيد البشر، لكن لم تتحقّق بيد بشر واحد، بل اشترك فيها أفراد متعدّدة من الناس فى طول الزمان، فكلّما وجدوا معنىً جديداً وضعوا له لفظاً خاصّاً، فاتّسعت اللغات يوماً فيوماً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۲۳

فى حقيقة الوضع

الجهة الثالثة: فى حقيقة الوضع

اشارة

اختلفوا فيها على أقوال:

۱- نظريّة الآخوند صاحب الكفاية فى المقام

اشارة

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: الوضع هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاصّ بينهما ناشٍ من تخصيصه به تارةً ومن كثرة استعماله فيه اخرى[۱۴۶].

والذى يدعوه إلى هذا التعريف للوضع تقسيمه إلى التعيينى والتعيّنى، فإنّه ظاهر فى كون كلّ منهما مصداقاً للوضع بمعناه الحقيقى، فلابدّ من تعريفه بما ذكر كى يشتمل على قسميه، فإنّه لو اكتفى بقوله: «ناشٍ من تخصيصه به» ولم يعطف عليه قوله: «ومن كثرة استعماله فيه اخرى» لما عمّ الوضع التعيّنى، لأنّه ناشٍ عن كثرة الاستعمال، لا عن وضع واضع خاصّ يجعل اللفظ بإزاء المعنى، كما فى الوضع التعيينى.

فقوله بعد ذلك: «وبهذا المعنى صحّ تقسيمه إلى التعيينى والتعيّنى كما لا يخفى» بمنزلة التعليل لما اختاره من التعريف.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۲۴

نقد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى حقيقة الوضع

ويرد عليه أوّلًا: أنّ هذا التعريف مجمل، فإنّ كلمة «نحو» فى قوله: «نحو اختصاص» يكون بمعنى النوع، فحاصل هذا التعريف أنّ الوضع نوع من الارتباط بين اللفظ والمعنى، ولا يخفى إبهامه، فإنّه بمنزلة أن يُقال فى تعريف الإنسان: «هو نوع من الموجودات».

وثانياً: أنّ اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباطه به نتيجة الوضع لا- نفسه، وبعبارة اخرى: قد عرفت أنّه ليس بين اللفظ والمعنى ارتباط ذاتى، فلا محالة يكون هذا الارتباط الموجود بينهما لأجل سبب هو الوضع، وهذا الارتباط أثره.

وبعبارة أوضح: الوضع يكون بمعنى المصدر الذى هو عمل الواضع، لا- بمعنى اسم المصدر الذى هو نتيجة عمله، فالوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى وتعيينه للدلالة عليه، لا اختصاصه به.

وأمّا تقسيمه إلى التعيينى والتعيّنى فهو وإن كان ظاهراً فى أنّ كلّاً منهما من مصاديقه الحقيقيّة، إلّاأنّه لابدّ من رفع اليد عن هذا الظاهر بقرينة الإشكال المذكور، والالتزام بأنّ المقسم فى هذا التقسيم أعمّ من الحقيقة والمجاز، لأنّ الوضع التعيينى من مصاديقه الحقيقيّة، والتعيّنى من مصاديقه المجازيّة[۱۴۷].

إن قلت: إن كـان اسـتعمال الوضع فى التعيّنى مجازاً فكيف يقال: إذا كثر اسـتعمال اللفظ فى المعنى المجازى بحيث انتقل الـذهن من اللفظ إليه من غير قرينة، صار حقيقةً فيه؟

قلت: ليس كلّ معنى حقيقى موضوعاً له حقيقةً، بل المعنى الحقيقى الذى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۲۵

يحصل بسبب التعيين موضوع له حقيقةً، والذى يحصل بسبب كثرة الاسـتعمال قهراً لا يكون موضوعاً له إلّامجازاً، مع كون كلّ منهما معنى حقيقيّاً للفظ.

۲- قول آخر فى حقيقة الوضع

اشارة

نقل بعض الأعلام فى المحاضـرات عن بعض الأعاظم[۱۴۸] أنّه ذهب إلى أنّ حقيقـة الوضع هى الملازمـة الواقعيّة بين اللفظ والمعنى، لكنّها ليست من إحدى المقولات الجوهريّة ولا العرضيّة.

أمّا الأوّل: فواضـح، فإنّ الجوهر منحصـر فى خمسة أقسام: ۱- العقل، ۲- النفس، ۳- الصورة، ۴- المادّة، ۵- الجسـم، وهى ليست من إحداها.

وأمّا الثانى: فلأنّ المقولات التسع العرضيّة متقوّمة بالغير فى الخارج، لاستحالة تحقّقها فى العين بدون موضوع توجد فيه، وهذا بخلاف حقيقـة العلقة الوضـعيّة، فإنّها ملازمة قائمة بطبيعى اللفظ والمعنى، فلا يتوقّف ثبوتها وتحقّقها على وجودهما فى الخارج، وهذا واضح، ولذا يصحّ وضع اللفظ لمعنى معدوم بل مستحيل، كما لو فرضـنا وضع لفظ الدور والتسـلسل لخصوص حصّة مسـتحيلة منه، لا للمعنى الجامع بينها وبين غيرها، فلو كانت حقيقتها من إحدى المقولات لاستحال تحقّقها بدون وجود اللفظ والمعنى الموضوع له.

وهـذا نظير سائر الملازمات الثابتة فى الواقع بين أمرين من الامور التكوينيّة، كالملازمة بين زوجيّة العدد وانقسامه إلى متساويين، وبين فرديّته وعدم انقسامه إليهما، فهذا القبيل من الملازمات مع كونها واقعيّة لا تكون من قبيل الجواهر، وهو واضح، ولا الأعراض، لأنّها لا تتوقّف على وجود طرفى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۲۶

الملازمـة فى الخارج، فليست من سـنخ المقولات الجوهريّة ولا العرضـيّة، كما أنّ الملازمة بين تعدّد الآلهة وفساد السـماوات والأرض المستفادة من قوله تعالى:

«لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»[۱۴۹] أمر واقعى مع عدم دخولها تحت شىء من المقولات.

ولا دليل على لزوم دخول جميع الواقعيّات تحت الجوهر أو العرض.

نعـم، بين العلقـة الوضـعيّة وبين سـائر الملازمـات فرق، وهـو أنّ الملازمـة الواقعـة فى الأمثلـة الثلاثـة المـذكورة وأمثالهـا ذاتيّـة أزليّـة، والملازمـة الواقعـة بين اللفظ والمعنى جعليّـة اعتباريّـة، لا بمعنى أنّ الجعل والاعتبار مقوّم لها حـدوثاً وبقاءً، بل بمعنى أنّه علّـة وسـبب لحدوثها، وبعده تصير من الامور الواقعيّة، وكونها جعليّة بهذا المعنى لا ينافى تحقّقها وتقرّرها فى لوح الواقع ونفس الأمر.

هذا ما نقله بعض الأعلام عن بعض الأعاظم.

وحاصـله: أنّ الوضع عبارة عن الملازمـة الواقعيّـة بين اللفظ والمعنى، وليس من الامور الاعتباريّـة التى قوامها حـدوثاً وبقاءً بيد المعتبر، كالملكيّة والزوجيّة والحرّيّة والرقّيّة.

نقد کلام بعض الأعاظم فی حقیقهٔ الوضع

ثمّ أجاب عنه بقوله: والجواب عن ذلک: أنّه قدس سره إن أراد بوجود الملازمهٔ بین طبیعی اللفظ والمعنی الموضوع له وجودها مطلقاً حتّی للجاهل بالوضع فبطلانه من الواضحات التی لا تخفی علی أحد، فإنّ هذا یستلزم أن یکون سماع اللفظ وتصوّره علّهٔ تامّهٔ لانتقال الذهن إلی معناه، ولازمه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۱، ص: ۱۲۷

استحالهٔ الجهل باللغات مع أنّ إمکانه ووقوعه من أوضح البدیهیّات، وإن أراد به ثبوتها للعالم بالوضع فقط دون غیره فیرد علیه أنّ الأمر وإن کان کذلک- یعنی أنّ هذه الملازمهٔ ثابتهٔ له دون غیره- إلّاأنّها لیست بحقیقهٔ الوضع، بل هی متفرّعهٔ علیها ومتأخّرهٔ عنها رتبهً، ومحلّ کلامنا هنا فی تعیین حقیقته التی تترتّب علیها الملازمهٔ بین تصوّر اللفظ والانتقال إلی معناه[۱۵۰]، إنتهی کلامه.

أقول: هذا الإشکال وإن تلقّیناه بالقبول فی الدورهٔ السابقهٔ، لکنّ الحقّ أنّه مردود بأنّ مراد بعض الأعاظم ثبوت الملازمهٔ بین اللفظ والمعنی واقعاً وفی نفس الأمر، سواء علم الإنسان بها أم لا، فمن علم بها أدرک ذلک الأمر الواقعی، بخلاف من لم یعلمها، وجهله بها لا یضرّ ثبوتها واقعاً وفی نفس الأمر، کما أنّ الملازمهٔ بین تعدّد الآلههٔ وفساد السماوات والأرض أمر واقعی، وإن لم یدرکها الملاحدهٔ والمشرکون.

نعم، لابدّ من إصلاح کلام بعض الأعاظم بأنّ «حقیقهٔ الوضع هی إیجاد الملازمهٔ الواقعیّهٔ بین اللفظ والمعنی»، لأنّ الملازمهٔ نتیجهٔ الوضع وأثره لا نفسه، کما حقّقناه عند الإیراد علی المحقّق الخراسانی رحمه الله[۱۵۱].

ویرد علیه مضافاً إلی ذلک أنّ کون هذه الملازمهٔ أمراً واقعیّاً بقاءً واعتباریّاً حدوثاً لا یتصوّر، فإنّ الامور الاعتباریّهٔ اعتباریّهٔ فی الحدوث والبقاء معاً[۱۵۲].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۱، ص: ۱۲۸

۳- نظریّهٔ جماعهٔ من الاصولیّین فی المقام

اشارهٔ

ذهب جمع من الاصولیّین منهم صاحب منتهی الاصول إلی أنّ الوضع إیجاد الاتّحاد والهوهویّهٔ الاعتباریّهٔ[۱۵۳] بین اللفظ والمعنی[۱۵۴] وإن لم یتّحدا واقعاً، لکون اللفظ صوتاً ومن مقولهٔ الکیف المسموع، والمعنی ربما یکون جوهراً، ولا یمکن اتّحاد الجوهر مع العرض واقعاً، بخلاف الاتّحاد الاعتباری، فإنّه یمکن أن یتحقّق حتّی فی مقولتین مختلفتین.

ولأجل هذا قد یعتبر الاتّحاد بین شیئین لا ربط بینهما واقعاً، کقوله صلی الله علیه و آله:

«الطواف بالبیت صلاهٔ»[۱۵۵] وقوله علیه السلام فی الفقّاع: «هی خمرهٔ استصغرها الناس»[۱۵۶].

والمراد ب «الناس» هو العامّهٔ.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۱، ص: ۱۲۹

ففی هاتین الروایتین نزّل الطواف منزلهٔ الصلاهٔ، والفقّاع منزلهٔ الخمر.

وشیخنا الأعظم الأنصاری رحمه الله قال فی باب حجّیّهٔ الأمارات: معنی حجّیّتها تنزیل مؤدّاها منزلهٔ الواقع، فقال بتحقّق الهوهویّهٔ الاعتباریّهٔ بین الواقع ومؤدّی الأمارهٔ.

فکما أنّ الشارع نزّل الطواف والفقّاع ومؤدّی الأمارهٔ منزلهٔ الصلاهٔ والخمر والواقع، وجعل بینهما اتّحاداً اعتباریّاً، فکذلک الواضع نزّل

اللفظ منزلة المعنى، وجعل بينهما هوهويّةً اعتباريّة.

ثمّ استدلّوا على هذا المعنى للوضع بأمرين:

الأوّل: أنّه لا ـ شكّ فى أنّ المتكلّم يلقى المعانى إلى المخاطب، والمخاطب أيضاً يتلقّى المعانى منه، بحيث لا يتوجّه إلى الألفاظ ويتخيّل أنّ المعانى تلقى إليه من دون وساطتها، ولا ـ ريب فى أنّ إلقاء شىء ليس إلقاء شىء آخر إلّافيما إذا كانت بينهما هوهويّة واتّحاد، وإلّا فبصرف تعهّد الواضع أن لا يستعمل إلّاهذا اللفظ عند إرادة ذلك المعنى، أو بصرف جعل علاقة وارتباط بينهما لا يكون إلقاء أحدهما إلقاءً للآخر، فعلم أنّ الواضع جعل بينهما الاتّحاد والهوهويّة.

الثانى: قد تقرّر عندهم أنّ للمعنى أربعة أنحاء من الوجودات:

۱- الوجود الخارجى، ۲- الوجود الذهنى، ۳- الوجود الإنشائى[۱۵۷]، ۴- الوجود اللفظى.

فلو لم يكن اعتبار الاتّحاد كيف يمكن أن يكون وجود اللفظ وجوداً للمعنى، مع أنّ اللفظ من مقولة الكيف المسموع والمعنى من مقولة اخرى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۳۰

وذكروا له أيضاً مؤيّدين:

أ- أنّ حسن المعنى وقبحه يسريان إلى اللفظ، وليس هذا إلّابسبب اتّحادهما.

ب- أنّ الوضع كالاستعمال، فكما أنّ المستعمل لا يرى إلّاالمعنى، ويجعل اللفظ آلةً له، فكذلك الأمر فى مقام الوضع، وهذا شاهد على اعتبار الاتّحاد بينهما.

نقد هذه النظريّة

ويرد عليه أنّ الوجدان قاضٍ بخلاف ذلك، فإنّ من سمّى ابنه زيداً مثلًا لو قيل له: ما فعلت بهذا العمل؟ لم يجب بأنّى جعلت الاتّحاد بينهما، بل يجيب بأنّى وضعت هذا الاسم له ليكون دالًّا عليه عند التفهيم والتفهّم، بل العوامّ من الناس لا يدركون الاتّحاد والهوهويّة حتّى يكونوا بصدد جعله، وهكذا غرض الصانعين والمخترعين من تعيين الاسم لصنعتهم ومخترعهم دلالة ذلك الاسم على الصنعة والمخترع عند التفهيم والتفهّم، لا جعل الاتّحاد والهوهويّة.

والأمر كذلك عند الوضع للمعانى الكلّيّة أيضاً، إذ الفرق بينهما بأن يقال:

حقيقة الوضع فى المعانى الجزئيّة والأعلام الشخصيّة هى جعل اللفظ دالّاً على المعنى، وفى المفاهيم الكلّيّة جعل الاتّحاد والهوهويّة بينهما خلاف الظاهر، فكما أنّ الوضع فى الأعلام الشخصيّة عبارة عن جعل اللفظ دالّاً على المعنى وحاكياً عنه، فكذلك الأمر فى المفاهيم العامّة، غاية الأمر أنّ الأوّل يسمّى بالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، والثانى بالوضع العامّ والموضوع له العامّ، كما سيأتى فى الجهة الرابعة.

والحاصل: أنّ القول بأنّ حقيقة الوضع إيجاد الهوهويّة بين اللفظ والمعنى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۳۱

باطل، بل هى عبارة عن جعل اللفظ علامةً للمعنى، بحيث ينتقل السامع من الأوّل إلى الثانى، والانتقال من شىء إلى شىء دليل على التغاير لا الاتّحاد.

وأمّا إلقاء المعنى بسبب اللفظ عند إلقاء المراد إلى المخاطب، وأخذ المخاطب المعنى عند سماع اللفظ فهو لأجل آليّة اللفظ واستقلاليّة المعنى فى نظر المتكلّم والمخاطب، فإنّ أصل مراد المتكلّم إلقاء المعنى وإتيانه باللفظ تابع له، وكذا أصل مراد المخاطب أخذ المعنى واستماعه للفظ تابع له.

فإلقاء المعنى من قبل المتكلّم وتلقّيه من قبل السامع من دون التفاتهما إلى اللفظ إنّما هو لأجل الأصالة والتبعيّة، لا لأجل الاتّحاد والهوهويّة، لعدم الاتّحاد بينهما أصلًا كما عرفت.

وأمّا تعدّد مراتب الوجود، ومنها الوجود اللفظى فهو دليل عليهم لا لهم.

توضيح ذلك: أنّ انقسام الوجود إلى أنواع أربعة دليل على تغايرها لا على وحدتها، ألا ترى أنّ كلّ واحد من أنواع الحيوان مباين لسائر أنواعه؟

فالوجود العينى غير الوجود الذهنى، وكلّ منهما غير الوجود الإنشائى، وكلّ من الثلاثة غير الوجود اللفظى، فاللفظ يغاير المعنى، فلا هوهويّة بينهما ولا اتّحاد، إذ الهوهويّة لا تقبل التعدّد، فإنّ زيداً إذا كان قائماً فليس لنا فى الخارج إلّاشىء واحد يصدق عليه «زيد» و «القائم» كلاهما، بل إذا قلنا فى قضيّة حمليّة: «زيد قائم» وفى حمليّة اخرى: «زيد عالم» وكانتا مطابقتين للواقع فليس لنا فى الخارج إلّاشىء واحد يصدق عليه كلّ من هذه الألفاظ الثلاثة، فكما يتّحد «زيد» مع «القائم» ومع «العالم» كذلك يتّحد محمول كلّ من القضيّتين مع محمول الاخرى، فيجوز لك أن تقول: «القائم عالم» أو «العالم قائم».

هذا وزان الهوهويّة والاتّحاد، وأين هو من اللفظ والمعنى؟!

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۳۲

إن قلت: هذا الذى قلتم إنّما هو فى الهوهويّة الحقيقيّة، لكنّا ندّعى أنّ الوضع إيجاد الهوهويّة الاعتباريّة، كما عرفت.

قلت: نعم، يكفى فى الاتّحاد الاعتبارى اعتبار الهوهويّة ولا يلزم تحقّق الهوهويّة الواقعيّة، لكن تقسيم الوجود إلى الأنحاء الأربعة كما ينافى الاتّحاد الواقعى بين اللفظ والمعنى ينافى اعتبار الاتّحاد بينهما أيضاً، لأنّ من يراهما متّحدين لا يتمكّن من أن يراهما وجودين متعدّدين، فتقسيم الوجود إلى الأنواع الأربعة شاهد على اعتبار التعدّد لا الاتّحاد.

ثمّ إنّ فى تقسيم الوجود إلى المراتب الأربعة مسامحةً، لعدم إمكان أن يكون اللفظ الذى هو عرض من أنحاء وجود المعنى الذى هو جوهر، كيف وتباين المقولات من المسلّمات؟!

۴- كلام المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المقام

اشارة

وذهب بعض الأكابر من الاصوليّين وتبعهم بعض الأعلام على ما فى كتاب المحاضرات إلى أنّ حقيقة الوضع «هى التعهّد والالتزام النفسانى» يعنى التعهّد بأنّه كلّما أراد تفهيم المعنى الفلانى من طريق اللفظ[۱۵۸] استعمل هذا اللفظ لأجل التفهيم.

فإنّ من رجع إلى وجدانه رأى أنّ الوالد الذى جعل اسم ولده زيداً مثلًا تعهّد بأنّه كلّما أراد تفهيمه من طريق اللفظ استعمل هذا اللفظ، ومن أراد تفهيم جسم سيّال بارد بالطبع جعل مبرزه لفظ الماء، وهكذا وضع سائر الألفاظ الموضوعة لمعانيها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۳۳

فعلى هذا، إذا قال الوالد: «جعلت اسم ولدى زيداً» مثلًا، لا يكون قوله:[۱۵۹]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج۱ ؛ ص۱۳۳

جعلت ...» وضعاً، بل هو حاكٍ عن الوضع الذى هو التعهّد والالتزام النفسانى، وهكذا الأمر فى الوضع للمعانى الكلّيّة.

وعلى هذا فكلّ مستعمل واضع، لأنّه يتعهّد بأن يفهّم المعانى المخصوصة بالألفاظ المخصوصة عند إرادة تفهيمها بطريق الألفاظ، وأمّا عدم إطلاق الواضع على غير الجاعل الأوّل من المستعملين فليس إلّالكونه أسبق فى هذا التعهّد، لا لكونه واضعاً دون غيره.

ولا ينافيه كون الوضع لغـةً بمعنى الجعل والتثبيت، فإنّ الواضع يجعل ويثبّت على نفسه ذلك التعهّد والالتزام النفسانى، فالوضع بذلك المعنى الذى ذكرناه موافق لمعناه اللغوى، كما يوافق أيضاً سائر موارد استعماله، مثل «وضع القانون» فى الحكومات الشرعيّة والعرفيّة، فإنّه بمعنى التزام تلك الحكومة بتنفيذها فى الامّة.

فالمعنى الذى ذكرناه للوضع فى باب الألفاظ والمعانى مناسب لمعناه اللغوى ولسائر استعمالاته فى سائر الأبواب أيضاً[۱۶۰].

هذا حاصل كلام بعض الأعلام الدخيل فى مراده فى المحاضرات.

نقد كلام المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» فى حقيقة الوضع

ويرد عليه أوّلًا: أنّ كون كلّ مستعمل واضعاً وكون الفرق بين المستعمل الأوّل وسائر الأفراد بالسبق واللحوق زماناً خلاف الوجدان، ألا ترى أنّه لا يمكن القول بمساواتك مع سائر الناس فى جعل الاسم لولدك، إلّاأنّك حيث

سبقت إليه يطلق عليك الواضع، وإلّا فسائر الناس أيضاً واضعون، لأجل تعهّدهم النفسانى باستعمال ذلك الاسم عند التفهيم من طريق اللفظ، لو كان الأمر كذلك لجاز لكلّ أحد تسمية ولدك قبل تسميتك.

فجعل الآباء أسماءً لأولادهم إنّما هو لأجل كونهم أحقّ بذلك، لا لمجرّد كونهم أسبق زماناً، فهم الواضعون وسائر الناس يتبعونهم فى استعمالاتهم، وكذلك الحال بالنسبة إلى وضع المخترعين ومؤلّفى الكتب اسماً لمخترعهم وكتابهم، وبالنسبة إلى وضع الألفاظ للمعانى الكلّيّة، كوضع لفظ «الماء» للجسم السائل البارد بالطبع، فإنّ الواضع إن كان هو اللَّه تعالى- كما قاله المحقّق النائينى- فواضح، فإنّه أحقّ بوضع الألفاظ للمعانى، وأمّا على ما هو الحقّ من كون الواضع هو البشر فلأنّ الواضع كان ذا مزيّة بالنسبة إلى سائر الناس، فلو كان يعرب بن قحطان مثلًا واضعاً للّغة العربيّة وسائر الناس يتّبعونه لكان ذلك لأجل خصوصيّة موجودة فيه لم تكن فى غيره، وبتلك الخصوصيّة صار أحقّ بوضع هذه اللّغة، ولأجل هذه الأحقّيّة يتبعه سائر العرب من دون مخالفة وإنكار، وإلّا للزم على الناس تبعيّة كلّ فرد سبق إلى استعمال لفظ فى معنى، وليس كذلك.

وثانياً: أنّ قوله: لا يكون «وضعت هذا اللفظ بإزاء ذلك المعنى» وضعاً، بل هو كاشف عن الوضع الذى هو التعهّد والالتزام النفسانى أيضاً خلاف الوجدان، لأنّا إذا سألنا الواضع: ما تفعل بهذه الجملة؟ أجاب بأنّى فى مقام الوضع، ولم يجب بأنّى فى مقام إبراز الوضع وإظهاره، وكذلك الأمر فى القوانين العرفيّة والشرعيّة، فإنّ نفس العبارات المصوّبة فى مجلس التقنين قانون مجعول، لا أنّها حاكية عنه، ونفس قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» حكم شرعى

موضوع، لا أنّه مبرز له.

وبالجملة: إنّ الوضع أمر إنشائى يتحقّق باللفظ، فقول الواضع: «وضعت هذا اللفظ بإزاء هذا المعنى» جملة إنشائيّة محقّقة للوضع ومحصّلة له، لا خبريّة حاكية عنه، وهكذا فى سائر الإنشائيّات، فإنّ البيع يتحقّق بلفظ «بعت» والتزويج بلفظ «زوّجت» والتشريع الإلهى بلفظ «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» والقانون بنفس العبارات المصوّبة فى المجلس، كما سيأتى تفصيله فى باب الأوامر.

فتشبيهه «مدّ ظلّه» مسألة وضع الألفاظ بوضع القوانين، لإثبات دعواه باطل رأساً، فإنّا لا نسلّم أن يكون الوضع بمعنى التعهّد والالتزام النفسانى، لا فى المشبّه ولا فى المشبّه به.

وثالثاً: أنّ اللفظ له استعمالات مجازيّة كثيرة- بل أكثر من الاستعمالات الحقيقيّة كما بيّن فى المعانى والبيان- كاستعمال لفظ الأسد فى الرجل الشجاع، فهل يمكن القول بأنّ للواضع والمستعملين[۱۶۱] تعهّداً آخر بالنسبة إلى المعنى المجازى، بمعنى أنّ لهم التزامين: التزام بأنّهم كلّما أرادوا تفهيم الحيوان المفترس من طريق اللفظ استعملوا لفظ الأسد، والتزام آخر بأنّهم كلّما أرادوا تفهيم الرجل

الشجاع من طريق اللفظ استعملوا أيضاً هذا اللفظ؟!

۵– نظريّة المحقّق الاصفهانى فى حقيقة الوضع، وهو المختار

اشارة

والحقّ ما ذهب إليه الشيخ محمّد حسين الاصفهانى رحمه الله– فى حاشيته على الكفاية المسمّاة بنهاية الدراية– من أنّ الوضع أمر اعتبارى لا واقعيّة له أصلًا.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۳۶

وذكر لتقريب مرامه مقدّمة، وهى أنّه لو كان أمراً واقعيّاً لكان لا محالة عرضاً، لعروضه على اللفظ والمعنى، وأمّا كونه من الجواهر فلا يتصوّر أصلًا.

ويُرَدّ كونه من المقولات العرضيّة بوجهين:

أحدهما: أنّ الأعراض لا توجد إلّافى موضوع، بخلاف الوضع، فإنّه يتعلّق بطبيعى اللفظ والمعنى، لا بوجودهما الخارجى، بل ولا بوجودهما الذهنى، فإنّ الواضع إذا قال: «وضعت الماء بإزاء الجسم السيّال البارد بالطبع» كان الموضوع طبيعة لفظ الماء والموضوع له طبيعة الجسم السيّال البارد بالطبع، ولا فرق بين أن يستعمل اللفظ فى المعنى أم لا، قلّ استعماله فيه أم كثر، فإنّ الاستعمال لا يكون مقوّماً للوضع، فلا يتوقّف الوضع على وجود اللفظ، مع أنّه لو كان عرضاً لما تحقّق بدون معروضه، كما لا يوجد البياض بدون الجسم.

الثانى: أنّ موضوع العرض لا يمكن أن يكون معروضاً لأعراض متعدّدة فى آنٍ واحد، بخلاف اللفظ، فإنّه يمكن أن يضع واضع اللّغة العربيّة مثلًا لفظاً لمعنى، ويضع واضع اللغة الفارسيّة ذلك اللفظ لمعنى آخر، فلو كان الوضع عرضاً لكان اللفظ معروضاً لعرضين فى زمان واحد، وهو ممتنع، كما يمتنع أن يكون جسم واحد معروضاً للبياض والسواد فى زمان واحد ولو بإرادة شخصين.

إن قلت: إنّ للوضع إضافةً إلى اللفظ وإضافةً أيضاً إلى المعنى، فلِمَ لا يكون من مقولة الإضافة التى هى من الحقيقيّات؟

قلت: ليس كلّ شىء ذى إضافة داخلًا فى مقولة الإضافة، وإلّا لكان عالميّته تعالى من هذه المقولة، فإنّ العلم له إضافة إلى العالم وإضافة إلى المعلوم، وليس علمه سبحانه من تلك المقولة، لأنّ الجوهر والعرض من

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۳۷

خصائص الممكنات، تعالى اللَّه عن ذلك علوّاً كبيراً.

إذا عرفت هذا فتبيّن لك أنّ الوضع أمر اعتبارى جعلى، وهو اعتبار الارتباط بين اللفظ والمعنى، والامور الاعتباريّة كلّها مشتركة فى أنّه لا حظّ لها من الواقعيّة أصلًا، بل مقامها أدون من الحقائق الذهنيّة، كالكلّيّة والنوعيّة ونحوهما العارضة على المفاهيم فى الذهن، فإنّ لها واقعيّة ذهنيّة دون الاعتباريّات، ضرورة أنّك إذا صرت مالكاً لدار أو تزوّجت بامرأة لم يحصل بينك وبين تلك الدار أو الامرأة ارتباط واقعى نسمّيه بالملكيّة أو الزوجيّة، وكذلك الأمر فى باب الوضع، فإنّك إذا سمّيت ولدك عليّاً مثلًا، لم يحصل بين لفظ «علىّ» وولدك ارتباط واقعى، بل أنت اعتبرت الارتباط بينهما فقط.

فالامور الاعتباريّة التى منها الوضع ليس لها واقعيّة خارجيّة ولا ذهنيّة.

لكنّ بين الوضع وبين مثل الملكيّة والزوجيّة من الاعتباريّات العقلائيّة والشرعيّة فرقاً، وهو أنّ الوضع ليس أمراً تسبيبيّاً، بل هو أمر مباشرى قائم بالواضع، فإنّه يعتبر الارتباط بين اللفظ والمعنى بقوله: «وضعت هذا اللفظ بإزاء ذلك المعنى» بخلاف مثل الملكيّة والزوجيّة، فإنّ المتبايعين والزوجين يجريان عقد البيع والنكاح، ونفس العقد ك «بعت» و «زوّجت» لا يكون ملكيّة أو زوجيّة، بل الملكيّة والزوجيّة أمران يعتبرهما الشارع والعقلاء[۱۶۲] عقيب العقد.

فعمل المتعاقدين سبب للاعتبار الشرعى أو العقلائى، وعمل الواضع بنفسه هو الاعتبار.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۳۸

ثمّ قال: لا ـ فرق بين اللفظ والإشارة فى كون الارتباط بينهما وبين المعنى أمراً اعتباريّاً، فإنّ الوجدان قاضٍ بأنّك إذا أشرت إلى زيد بإصبعك مثلًا فلنا أمران واقعيّان:

أ- زيد، ب- توجيه إصبعك إليه بكيفيّة خاصّة، وأمّا دلالة هذا النحو من وضع الإصبع على أنّك تشير إلى زيد فلا واقعيّة لها أصلًا، لكنّ العقلاء اعتبروا أنّ من وجّه إصبعه بهذه الكيفيّة إلى شيء يريد تفهيمه والإشارة إليه، ولذا تختلف الإشارات باختلاف الأقوام والملل، لأجل تفاوت اعتبارهم.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى اللفظ والمعنى، إذ ليس بينهما ارتباط واقعى خارجى ولا ذهنى، لكنّ الواضع يعتبر الارتباط بينهما بحيث يفهم المعنى عند استعمال اللفظ[۱۶۳].

هذا أصل مضمون كلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى حاشية الكفاية، وهو متين غاية المتانة.

إن قلت[۱۶۴]: نعم، هذا كلام متين، لكنّه معنى دقيق لا يدركه العرف الذى هو الواضع.

قلت: إنّ العرف وإن لم يدركه فى قالب الاصطلاحات من «الاعتبار» و «التسبيب» و «المباشرة» ونحوها، إلّاأنّه يفهم ويدرك أصل هذا المعنى، ألا ترى أنّا إذا سألنا من يجعل اسماً لولده عن فعله، يقول فى الجواب: إنّى أجعل لولدى اسماً ليسمّى به عند الحاجة؟ وهل اعتبار الارتباط بين اللفظ والمعنى إلّا هذا؟!

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۳۹

والأمر فى المعاملات أوضح، فإنّ العرف يفهم أنّه إذا قال: «بعتك هذه الدار» خرجت عن ملكه ودخلت فى ملك المخاطب، وإذا وقع بينه وبين امرأة عقد النكاح تصير زوجته شرعاً، وأمّا كون الملكيّة والزوجيّة أمرين اعتباريّين فلا يفهمه أصلًا، لكنّه لا يضرّ بدركه أصل المطلب.

والأمر كذلك فى الوضع، فإنّ من سمّى ولده عليّاً يعرف أنّه لم يكن بين ولده وبين هذا الاسم ارتباط قبلًا، ويفهم أيضاً أنّه لا يريد من التسمية إلّاتفهيم ولده بهذا الاسم، وهذا معنى الاعتبار.

كلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى وضع الدوالّ

ثمّ إنّه رحمه الله قال: لا ـ شبهة فى اتّحاد حيثيّة دلالة اللفظ على معناه وكونه بحيث ينتقل من سماعه إلى معناه مع حيثيّة دلالة سائر الدوالّ، كالعلم المنصوب على رأس الفرسخ، فإنّه أيضاً ينتقل من النظر إليه إلى أنّ هذا الموضع رأس الفرسخ، غاية الأمر أنّ الوضع فيه حقيقى، وفى اللفظ اعتبارى، بمعنى أنّ كون العلم موضوعاً على رأس الفرسخ خارجى، ليس باعتبار معتبر، بخلاف اللفظ، فإنّه كأنّه وضع على المعنى ليكون علامة عليه، فشأن الواضع اعتبار وضع لفظ خاصّ على معنى خاصّ[۱۶۵]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

البحث حول نظريّة المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى وضع الدوالّ

وأورد على هذه الفقرة من كلامه بعض الأعلام فى المحاضرات بأنّ وضع العلم يتقوّم بثلاثة أركان: الركن الأوّل: الموضوع وهو العلم، الركن الثانى:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۴۰

الموضوع عليه وهو ذات المكان، الركن الثالث: الموضوع له وهو الدلالة على كون المكان رأس الفرسخ، وهذا بخلاف الوضع فى

باب الألفاظ، فإنّه يتقوّم بركنين: الأوّل: الموضوع وهو اللفظ، الثانى: الموضوع له وهو دلالته على معناه، ولا يحتاج إلى شىء ثالث ليكون ذلك الثالث هو الموضوع عليه، وإطلاقه على المعنى الموضوع له لو لم يكن من الأغلاط الظاهرة فلا أقلّ من أنّه لم يعهد فى الإطلاقات المتعارفة والاستعمالات الشائعة، مع أنّ لازم ما أفاده قدس سره هو أن يكون المعنى هو الموضوع عليه[۱۶۶].

أقول: ظاهر كلامه وإن كان ما ذكره بعض الأعلام من قياسه المعنى الموضوع له على المكان الموضوع عليه العلم، لكنّه خلاف الواقع، فإنّ الصحيح أن يقاس دلالة اللفظ على المعنى على دلالة العلم على الموضوع له فى باب الدوالّ، أعنى دلالة العلم على كون المكان رأس الفرسخ، لا على الموضوع عليه فى ذلك الباب.

وعليه فلا يرد على كلامه إشكال بعض الأعلام.

لكن يرد عليه إشكال آخر، وهو أنّ الوضع فى باب الدوالّ أيضاً اعتبارى كما فى باب الألفاظ، فإنّ العلم والمكان الموضوع عليه العلم وإن كانا أمرين واقعيّين، إلّاأنّ دلالة العلم على كون هذا المكان رأس الفرسخ أمر اعتبارى[۱۶۷]، كما أنّ اللفظ والمعنى أمران واقعيّان، لكن دلالته عليه اعتبارى،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۴۱

فلا يصحّ الفرق بين البابين بجعل الوضع فى باب الألفاظ اعتباريّاً وفى باب الدوالّ حقيقيّاً.

لكن مع ذلك فأصل ما أفاده رحمه الله فى حقيقة الوضع مقبول متين، كما عرفت.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۴۳

فى تقسيمات الوضع

الجهة الرابعة: فى تقسيمات الوضع

۱- تقسيمه بلحاظ كيفيّة تحقّقه إلى التعيينى والتعيّنى

بناءً على ما اخترناه من أنّ حقيقة الوضع اعتبار الارتباط بين اللفظ والمعنى، فهل المقسم فى تقسيمه إلى التعيينى والتعيّنى هو الوضع بمعناه الحقيقى، أو الأعمّ منه ومن المجازى؟

يمكن الذهاب إلى الأوّل، فإنّ اللفظ إذا كثر استعماله فى المعنى المجازى، بحيث يفهم منه هو من دون نصب قرينة، يعتبر أهل اللغة الارتباط بينهما، كما أنّ الشارع والعقلاء يعتبرون الملكيه والزوجيّة مثلًا عقيب عقدى البيع والنكاح، ولا يجب أن يكون المعتبر شخصاً واحداً خاصّاً، فإنّ الامور الاعتباريّة إذا كانت واجدة للضوابط الشرعيّة المقرّرة لها يعتبرها الشارع، وإذا كانت واجدة للضوابط العقلائيّة المقرّرة لها يعتبرها العقلاء.

ويمكن توجيه الوضع أيضاً كذلك، فقد يعتبر الارتباط بين اللفظ والمعنى واضع خاصّ، كما فى الوضع التعيينى، وقد يعتبره أهل اللغة، كما فى الوضع التعيّنى، لتحقّق الضابطة المقرّرة من قبلهم فيه، وهى كثرة استعمال اللفظ فى المعنى المجازى بحيث يستغنى عن القرينة، ففى كلّ مورد تحقّقت هذه الضابطة يعتبرون الارتباط بين اللفظ والمعنى، كما يعتبره الواضع الخاصّ فى الوضع

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۴۴

التعيينى.

فالوضع التعيّنى مصداق حقيقى له كالتعيينى.

ويمكن الذهاب إلى الثانى والقول بخروج الوضع التعيّنى عن حقيقة الوضع، وكونه مصداقاً مجازيّاً له.

ولا ینافیه صیرورة المعنی المجازی معنیً حقیقیّاً بسبب کثرة استعمال اللفظ فیه، إذ لا ملازمة بین حقیقیّة المعنی وبین کونه موضوعاً له، کما بیّناه فی ذیل کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی البحث عن حقیقة الوضع[۱۶۸].

۲- تقسیمه بلحاظ اللفظ الموضوع إلی الشخصی والنوعی

إنّهم اتّفقوا علی شخصیّة الوضع فی بعض الألفاظ، وعلی نوعیّته فی بعض آخر، واختلفوا فی موردین:

توضیح ذلک: أنّ الواضع قد یتصوّر مادّة معیّنة وهیئة کذلک، بحیث یکون کلّ منهما دخیلةً فی وضع اللفظ، ولا ریب فی کون الوضع فی هذا القسم شخصیّاً[۱۶۹]، وله أمثلة متعدّدة فی الأعلام الشخصیّة وأسماء الأجناس، نحو زید ورجل.

وقد لا یلاحظ مادّة معیّنة ولا هیئة خاصّة، وإن حدّد اللفظ من جهة اخری، ولا ریب فی کون الوضع فیه نوعیّاً، کالجملة الاسمیّة، حیث تصدق فی ضمن «زید قائم» وفی ضمن «عمرو عالم»، فلا دخل لمادّة خاصّة فیها،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۴۵

وکذلک تصدق علی «زید قائم» و «القائم زید» و «زید قام» مع وضوح تغایر هیئاتها.

ولا مثال للوضع النوعی المتّفق علیه غیر الجملة الإسمیّة والفعلیّة ونحوهما.

وأمّا إذا کان خصوص المادّة أو الهیئة متعیّنة فاختلفوا فی کون الوضع شخصیّاً أو نوعیّاً.

مثال الأوّل: مادّة المشتقّات، نحو مادّة «ضرب» وهی الضاد والراء والباء، فإنّها وضعت لما یقال له بالفارسیّة: «کتک» وتتشکّل بأشکال مختلفة من الماضی والمضارع والمصدر وغیرها لأجل حصول معانٍ مخصوصة سوی معنی المادّة.

ومثال الثانی: هیئة المشتقّات، نحو هیئة «الفاعل» فإنّها وضعت لمن یتلبّس ویتّصف بالمبدأ فی ضمن أیّة مادّة تحقّقت.

ففی هذین الموردین ثلاثة أقوال:

أ- ما یستفاد من بعض کلمات المحقّق الخراسانی رحمه الله من شخصیّة الوضع فی کلیهما.

ب- ما ذهب إلیه المحقّق العراقی رحمه الله من نوعیّته فیهما.

ج- والحقّ ما یستفاد من کلمات بعض الأعلام فی المحاضرات من التفصیل بین ما إذا کانت المادّة معیّنة، فشخصی، وما إذا کانت الهیئة کذلک، فنوعی.

بیان ذلک: أنّ الواضع إذا لاحظ مادّة خاصّة مثل «ض، ر، ب» بهذا الترتیب من دون أن یتقدّم بعض الحروف علی بعض، ومن دون أن یزید علیها أو ینقص عنها حرف فهو لاحظ الخصوصیّة والشخصیّة فی الحقیقة.

ولا یضرّ بها عدم تشخّص الهیئة، کما لا یضرّ بشخصیّة الوضع فی الأعلام عدم تعیّن حرکات آخر الکلمة الذی یتغیّر بمقتضی العوامل، فإنّ الواضع عند

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۴۶

وضع کلمة «زید» لم یلاحظ حرکة خاصّة لآخره، وهو «الدال» واتّفقوا مع ذلک علی کون وضعه شخصیّاً، فکما لا یضرّ بشخصیّة الوضع عدم تشخّص حرکات آخر الکلمة، فکذلک لا یضرّ بها عدم تعیّن الهیئة.

وأمّا الهیئة فهی مندمجة فی المادّة غایة الاندماج، فلا یعقل لحاظها بنفسها مع قطع النظر عن المادّة، إذ لا وجود لها بدونها فی الوجود الذهنی فضلًا عن الوجود العینی، فتجریدها عن الموادّ لا یمکن حتّی فی مقام اللحاظ، فلا محالة یجب الوضع لأشخاصها بجامع عنوانی کقولک: «کلّ ما کان علی هیئة الفاعل» لا بشخصیّتها الذاتیّة، وهذا معنی نوعیّة الوضع.

بخلاف المادّة، فإنّ الواضع یلاحظ «ض، ر، ب» ویضع هذه المادّة بشخصیّتها لمعناها من دون أن یحتاج فی تصوّرها أو ذکرها إلی

هیئة أصلًا.

هذا توضیح ما یستفاد من کلام بعض الأعلام فی توجیه کون الوضع شخصیّاً فیما إذا تعیّنت المادّة ونوعیّاً فیما إذا تعیّنت الهیئة[۱۷۰]، وهو حقّ متین.

وهذه المسألة وإن لم تکن لها ثمرة عملیّة، إلّاأنّها تتکرّر کثیراً فی کلمات الاصولیّین، سیّما المحقّق الخراسانی رحمه الله.

۳- تقسیمه إلی الأقسام الأربعة المعروفة[۱۷۱]

اشارة

اعلم أنّ لکلّ من اللفظ والمعنی أصالةً فی مقام الوضع، کأصالة الزوجین فی النکاح، فإنّ الواضع ینظر إلی کلّ من اللفظ والمعنی مستقلّاً، بخلاف المستعمل، فإنّه ینظر إلی المعنی کذلک، وإلی اللفظ تبعاً، أی لأجل کونه مرآةً للمعنی، فشأن الواضع بالنسبة إلی اللفظ کشأن صانع المرآة بالنسبة إلیها، فکما أنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۱۴۷

صانع المرآة ینظر إلیها بالأصالة، فالواضع أیضاً ینظر إلی اللفظ کذلک، وشأن مستعمل اللفظ کشأن مستعمل المرآة فی عدم کون نظرهما أصیلًا.

فإذا کان الواضع ینظر إلی کلّ واحد من اللفظ والمعنی مستقلّاً فلابدّ له من تصوّرهما عند الوضع، سواء فسّر الوضع بالمعنی المختار أو بأحد المعانی الاخری.

مقامات البحث

اشارة

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه لابدّ من البحث فی مقامات ثلاثة:

أ- فی انحصار الوضع بحسب تصوّر العقل فی أقسام أربعة، وبیان المراد منها.

ب- فی إمکان هذه الأقسام.

ج- فی وقوعها.

أمّا المقام الأوّل

فتوضیحه أنّ المعنی المتصوّر حین الوضع والموضوع له إمّا یتّحدان فی الکلّیّة والجزئیّة أو یتغایران، فالأقسام أربعة:

أ- ما یسمّی بالوضع[۱۷۲] العامّ والموضوع له العامّ، وهو أن یتصوّر الواضع معنیً کلّیّاً ویضع اللفظ لنفس ذلک الکلّی، کوضع أسماء الأجناس.

ب- ما یسمّی بالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، وهو أن یکون المتصوّر جزئیّاً والموضوع له نفس ذلک الجزئی، کوضع الأعلام الشخصیّة.

ج- ما یسمّی بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، وهو أن یلاحظ الواضع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۱۴۸

معنى عامّياً يكون وجهاً وعنواناً لأفراده ومصاديقه، بحيث يكون تصوّره تصوّراً لها بوجه، فيضع اللفظ بإزاء تلك الأفراد والمصاديق، لا بإزاء نفس ذلك الكلّى.

د- ما يسمّى بالوضع الخاصّ والموضوع له العامّ، وهو أن يلاحظ معنى خاصّاً، أى ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين، فيضع اللفظ بإزاء معنى كلّى شامل له ولغيره[۱۷۳].

هذا وجه انحصار الوضع فى الأقسام الأربعة، وبيان المراد منها.

وأمّا المقام الثانى

اشارة

فلا إشكال فى إمكان القسمين الأوّلين وإلّا لما تحقّق وضع أصلًا.

نعم، اورد على الوضع العامّ والموضوع له العامّ، بأنّ الوضع لا يمكن إلّابعد تصوّر اللفظ والمعنى، وتصوّر الشىء هو إيجاده فى الذهن، والوجود سواء كان ذهنيّاً أو خارجيّاً مساوق للجزئيّة، كما قال الفلاسفة، فالواضع وإن تصوّر معنىً كلّيّاً إلّاأنّه صار بعد وجوده فى الذهن جزئيّاً، فالوضع فى هذا القسم عامّ والموضوع له خاصّ.

لكن يمكن الجواب عنه: بأنّ الموضوع له ذات المتصوّر لا- المتصوّر بقيد لحاظه ووجوده فى الذهن، فإذا تصوّر الواضع «الحيوان الناطق» مثلًا، يضع

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۴۹

لفظ الإنسان بإزاء ذات هذا المعنى، لا بقيد كونه ملحوظاً وموجوداً فى الذهن حتّى يكون الموضوع له خاصّاً.

وبعبارة أدقّ: عند تصوّر شىء من الأشياء، سواء كان جزئيّاً أو كلّيّاً يكون للمتصوّر ملحوظان: ملحوظ بالذات، وهو الصورة الحاصلة من ذلك الشىء فى الذهن، وملحوظ بالعرض، وهو نفس ذلك الشىء وذاته.

والموضوع فى القضايا الحمليّة[۱۷۴] هو الملحوظ بالعرض لا بالذات، بدليل صدق القضايا التى محمولها الامتناع أو العدم، مثل قولنا: «شريك البارى ممتنع»، إذ لو كان الموضوع هو المتصوّر بالذات لكان هذه القضيّة كاذبة، لأنّ شريك البارى فى الذهن موجود لا ممتنع، والممتنع هو وجوده الخارجى الذى يكون متصوّراً بالعرض.

والوضع أيضاً كذلك، أى لا يتعلّق بالملحوظ بالذات الذى هو الصورة الحاصلة فى الذهن والمعنى الموجود فيه بقيد وجوده فيه، بل يتعلّق بالملحوظ بالعرض الذى هو ذات المعنى، فلا إشكال فى إمكان الوضع العامّوالموضوع له العامّ، كالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، فلابدّ من تركيز البحث حول القسم الثالث والرابع.

رأى المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام

قال المحقّق صاحب الكفاية بإمكان القسم الثالث أيضاً واستحالة الرابع.

وقال فى توجيهه: وذلك لأنّ العامّ يصلح لأن يكون آلةً للحاظ أفراده ومصاديقه بما هو كذلك، فإنّه من وجوهها ومعرفة وجه الشىء معرفته بوجه،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۵۰

بخلاف الخاصّ، فإنّه بما هو خاصّ لا يكون وجهاً للعامّ ولا لسائر الأفراد، فلا يكون معرفته وتصوّره معرفة له ولا لها أصلًا، ولو بوجه.

نعم، ربما يوجب تصوّره تصوّر العامّ بنفسه، فيوضع له اللفظ، فيكون الوضع عامّياً كما كان الموضوع له عامّياً، وهذا بخلاف ما فى الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، فإنّ الموضوع له وهى الأفراد لا- يكون متصوّراً إلّا بوجهه وعنوانه، وهو العامّ، وفرق واضح بين

تصوّر الشيء بوجهه وتصوّره بنفسه، ولو كان بسبب تصوّر أمر آخر[۱۷۵]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

البحث حول كلام المحقّق الخراساني رحمه الله

واورد عليه بأنّ الحقّ أنّهما يشتركان في الامتناع على وجه، والإمكان على نحو آخر، إذ كلّ مفهوم لا يحكي إلّاعمّا هو بحذائه، ويمتنع أن يكون حاكياً عن نفسه وغيره، والخصوصيّات وإن اتّحدت مع العامّ وجوداً إلّاأنّها تغايره عنواناً وماهيّةً[۱۷۶].

فحينئذٍ إن كان المراد من لزوم لحاظ الموضوع له في الأقسام هو لحاظه بما هو حاكٍ عنه ومرآة له فهما سيّان في الامتناع، إذ العنوان العامّ كالإنسان لا يحكي إلّاعن حيثيّة الإنسانيّة دون ما يقارنها من العوارض والخصوصيّات، لخروجها من حريم المعنى اللابشرطي، والحكاية فرع الدخول في الموضوع له، وإن كان المراد من شرطيّة لحاظه هو وجود أمر يوجب الانتقال إليه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۵۱

فالانتقال من تصوّر العامّ إلى تصوّر مصاديقه أو بالعكس بمكان من الإمكان[۱۷۷].

هذا ما أورده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» وبعض آخر على صاحب الكفاية.

وحاصله: أنّ الوضع إن كان مشروطاً بتصوّر المعنى من جميع الجهات يمتنع كلا القسمين، لأنّ الخاصّ كما لا يمكن أن يكون مرآةً للعامّ، فكذلك العكس، لاستحالة حكاية العنوان العامّ عن التشخّصات الفرديّة، وإن كان مشروطاً بمعرفته الإجماليّة فقط يجوز كلاهما، لأنّ تصوّر العامّ كما يوجب معرفة الخاصّ وتصوّره إجمالًا فكذلك العكس.

واجيب عنه بوجهين:

كلام المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام

۱- ما قاله بعض الأعلام على ما في المحاضرات، من أنّ المفاهيم الكلّيّة المتأصّلة كمفاهيم الجواهر والأعراض، كالحيوان والإنسان والبياض والسواد ونحو ذلك لا تحكي في مقام اللحاظ والتصوّر إلّاعن أنفسها، وهي الجهة الجامعة بين الأفراد والمصاديق، وكذلك بعض المفاهيم الانتزاعيّة[۱۷۸]، كالوجوب والإمكان والامتناع والأبيض والأسود وما شاكلها، فإنّ عدم حكايتها عن غيرها من الواضحات.

وأمّا العناوين الكلّيّة التي تنتزع من الأفراد والخصوصيّات الخارجيّة،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۵۲

كمفهوم «الشخص والفرد والمصداق» فهي تحكي في مقام اللحاظ عن الأفراد والمصاديق بوجه وعلى نحو الإجمال، فإنّها وجه لها، وتصوّرها في نفسها تصوّر لها بوجه وعنوان، إذ لا- يمكن أن يكون مفهوم منتزعاً من الأفراد ولا يكون حاكياً عنها في مقام اللحاظ والتصوّر.

وبتعبير آخر: إنّ مرآتيّة هذه العناوين للأفراد والأشخاص ذاتيّة لها، فتصوّرها لا محالة تصوّر لها إجمالًا بلا إعمال عناية في البين، فإذا تصوّرنا مفهوم «ما ينطبق عليه مفهوم الإنسان» مثلًا، فقد تصوّرنا جميع أفراده بوجه.

ويؤيّده تعلّق الحكم في القضايا الحقيقيّة والخارجيّة على الأفراد لا الطبيعة، فإذا قيل: «المستطيع يجب عليه الحجّ» أو قيل: «كلّ طالب في المدرسة مجدّ» كان الموضوع في القضيّة الاولى أفراد المستطيع، سواء كانت موجودةً بالفعل أو توجد في المستقبل، وفي القضيّة الثانية أيضاً أفراد الطالب في المدرسة، لكن خصوص الموجودة بالفعل منها، فلو لم يحك المفاهيم عن أفرادها أصلًا لاستحال الحكم عليها في هذه القضايا، مع أنّ الاستحالة واضحة البطلان[۱۷۹].

نقد ما أفاده المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه» في المسألة

ويمكن المناقشة فيه بالنقض تارةً وبالحلّ اخرى:

أمّا النقض: فهو أنّ مفهوم «ما ينطبق عليه مفهوم الإنسان» عبارة اخرى عن «الإنسان الموجود»[۱۸۰] فهو أيضاً مفهوم متأصّل جوهرى لا يمكن أن يكون حاكياً عن أفراده على رأيكم.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۵۳

وأمّا الحلّ: فهو أنّه من الواضحات أنّ التشخّصات الفرديّة من العلم والجهل والسواد والبياض وغيرها ليست داخلة فى مفهوم «ما ينطبق عليه الإنسان» فكيف يكون حاكياً عنها؟!

وكذلك مفهوم الشخص والفرد والمصداق.

وأمّا مسألة القضايا الحقيقيّة والخارجيّة فإنّ المنطقيّين وإن قالوا: إنّ الحكم فيها تعلّق بالأفراد، لكن لابدّ من أن يكون مرادهم من الأفراد، الوجودات المتكثّرة، لا التشخّصات الفرديّة، فإنّ عدم كون خصوصيّات الأفراد من الزمان والمكان والعلم والجهل وأمثالها داخلةً فى مفهوم موضوع القضايا من الواضحات، فكيف يمكن أن يكون حاكياً عنها؟!

والحاصل: أنّ ما ذكره للدفاع عن صاحب الكفاية بالنسبة إلى بعض العناوين الكلّيّة باطل، لامتناع أن يكون الكلّى مرآةً للأفراد، سواء كان أصيلًا أو انتزاعيّاً.

۲- واجيب أيضاً عنه بأنّ الكلّيّات إذا كانت ملحوظة بنحو الإهمال والجمود لم تكن حاكيةً عن الأفراد والمصاديق، وأمّا إذا كانت ملحوظة بنحو السريان فى الأفراد والجريان فيها فلا إشكال فى كونها حاكية عنها ومرآةً لها، فيمكن الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ بهذا اللحاظ.

وفيه: أنّه لا تتحقّق الأفراد للطبيعة إلّابعد طيّ مراحل ثلاث:

أ- وجود الطبيعة، ب- تعدّد الوجود، ج- امتياز كلّ فرد عن غيره من الأفراد بالخصوصيّات والتشخّصات الفرديّة.

والماهيّة نسبتها إلى الوجود والعدم سواء، فإنّها من حيث هى ليست إلّا هى، لا موجودة ولا معدومة، فأصل الوجود ليس داخلًا فيها، فضلًا عن تعدّده والخصوصيّات الفرديّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۵۴

إن قلت: فما معنى قولهم: إنّ المطلق هو الطبيعة السارية فى الأفراد؟

قلت: هذا المعنى وإن تسالم عليه المشهور ومنهم المحقّق الخراسانى رحمه الله، إلّاأنّ البرهان الذى ذكرناه يدلّ على خلافه، وسيجيئ فى باب المطلق والمقيّد أنّ للمطلق معنى آخر، وهو أنّ «تمام الموضوع هو الماهيّة».

نعم، لو لوحظ الأفراد مع لحاظ الماهيّة لأمكن الوضع للأفراد، لكنّه من قبيل الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، لا الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

والحاصل: أنّ ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من إمكان القسم الثالث غير تامّ.

ويبعّده أيضاً أنّا لو فرضنا إمكانه لكان من أقسام المشترك اللفظى، لتكثّر الموضوع له بتكثّر الأفراد، وهو يستلزم أن يكون لنا مشترك لفظى بين معانٍ كثيرة غاية الكثرة، وهو بعيد من الأذهان.

إن قلت: بين المقام وبين المشترك اللفظى فرق من وجهين: أحدهما: أنّ الوضع هناك متعدّد وفى المقام واحد، الثانى: أنّ المعانى فى المشترك اللفظى متغايرة من حيث الماهيّة، وهاهنا متّحدة، فليس المقام من قبيل المشترك اللفظى.

قلت: ما ذكر من الوجهين ليس بفارق، إذ لا دخل لتعدّد الوضع، أو تغاير الماهيّات فى قوام المشترك اللفظى، بل الملاك فيه تعدّد المعانى الموضوع لها وتغايرها ولو بحسب الخصوصيّات الفرديّة، سواء كانت تحت ماهيّة واحدة أو تحت ماهيّات مختلفة، كان الوضع

واحداً أو متعدّداً.

وبالجملة: لو فرض إمكان الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ لتعدّد الموضوع له بتعداد الأفراد، ويلزم منه أن يكون لفظ واحد– كلفظة «مِن» على

القول بكون وضع الحروف كذلك– مشتركاً لفظيّاً بين ملايين معنى، وهو وإن أمكن عقلًا، إلّاأنّه بعيد من الأذهان.

كلام صاحب الكفاية والمحقّق العراقى فى القسم الرابع

وأمّا القسم الرابع: فقال المحقّق الخراسانى رحمه الله وتلامذته باستحالته.

واستدلّ[۱۸۱] عليه بأنّه لو كان الآلة لملاحظة الكلّى هو الفرد والخصوصيّة، كعنوان «زيد» مثلًا، فامتناعه واضح، ضرورة أنّ الفرد والخصوصيّة يباين مفهوماً مع مفهوم العامّ والكلّى، ومعه لا يمكن جعله وجهاً وعنواناً له، وأمّا لو كان آلة اللحاظ هو الكلّى المقيّد، كالإنسان المتقيّد بالخصوصيّة الزيديّة أو العمريّة، ولو بنحو دخول التقيّد وخروج القيد، فكذلك أيضاً، فإنّه مع حفظ جهة التقيّد بالخصوصيّة فيه يباين لا- محالة مفهوماً مع الإنسان المطلق الجامع بين هذه الحصّة وغيرها، ومع إلغاء جهة التقيّد وتجريده عن الخصوصيّة ولحاظه بما أنّه قابل للانطباق عليه وعلى غيره يرجع إلى عموم الوضع والموضوع له[۱۸۲].

مقالة المحقّق الرشتى فى القسم الرابع

وذهب المحقّق الميرزا حبيب اللّه الرشتى[۱۸۳] صاحب كتاب «بدائع الأفكار» إلى إمكانه، ولعلّ مراد صاحب الكفاية رحمه الله ببعض الأعلام فى قوله: «ولعلّ خفاء

ذلك على بعض الأعلام وعدم تمييزه بينهما كان موجباً لتوهّم إمكان ثبوت قسم رابع، وهو أن يكون الوضع خاصّاً مع كون الموضوع له عامّاً»[۱۸۴] هو هذا المحقّق.

وكيف كان فقداستدلّ لإمكانه بوقوعه، فإنّالواضع للفظ الحيوان مثلًا رأى من البعيد شبحاً ذا حسّ وحركة اختياريّة، وبملاحظته تصوّر مفهوم الحسّاس المتحرّك بالإرادة، ثمّ وضع اللفظ لهذا المعنى الكلّى، لا للشّبح المرئى الجزئى[۱۸۵].

والأحسن أن يمثّل له[۱۸۶] بوضع الألفاظ والأسامى للمخترعات والمصنوعات، فإنّ صانع السيّارة مثلًا تصوّر مصنوعه الموجود فى الخارج، ثمّ وضع لفظ السيّارة لمعنى كلّى شامل لها ولسائر الأفراد التى تصنع فى المستقبل، وواضح أنّ هذا من قبيل الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ الوضع فى هذا القبيل من الأمثلة عامّ، كما كان الموضوع له عامّاً، إذ تصوّر الخاصّ فيها يوجب تصوّر العامّ بنفسه لا بوجهه وعنوانه[۱۸۷].

أقول: إنّا وإن قلنا بتماميّة ما استدلّ به لامتناع هذا القسم فى الدورة السابقة، إلّاأنّ مقتضى التحقيق خلافه.

فإنّ مغايرة مفهوم الفرد لمفهوم الكلّى لا يوجب عدم تصوّر الكلّى بالوجه والعنوان عند تصوّر الفرد بعد اتّحاد ماهيّتهما.

ألا- ترى أنّ بعضهم قالوا بمغايرة الإنسان والحيوان الناطق مفهوماً، ومع ذلك لا ريب فى كون الإنسان حاكياً عن الحيوان الناطق، فالتغاير مفهوماً لا- يضرّ بالحكاية، فتصوّر زيد مثلًا يوجب تصوّر الإنسان، سيّما إذا لاحظنا زيداً بالكلّى المقيّد، أعنى «الإنسان المتخصّص بالخصوصيّات الزيديّة» بنحو دخول التقيّد وخروج القيد، ضرورة أنّ لحاظ التقيّد يتوقّف على لحاظ طرفيه، فكيف يمكن

تصوّر «الإنسان المتخصّص بالخصوصيّات الزيديّة» من دون تصوّر نفس الإنسان بأىّ وجه من الوجوه؟!

فانظر إلى وجدانك إذا قلت: «رقبة مؤمنة» فهل يصحّ لك أن تقول: ما تصوّرت «الرقبة» أصلًا، معتذراً بأنّك لاحظت الرقبة المقيّدة بالإيمان، لا الرقبة بنحو الإطلاق؟!

وبعبارة أدقّ: الفرد هو الماهيّة الموجودة المتخصّصة بالخصوصيّات الفرديّة، فإذا تصوّرنا زيداً أو الإنسان المقيّد بالخصوصيّات الزيديّة بنحو دخول التقيّد تصوّرنا أوّلًا ماهيّة الإنسان الموجودة، ثمّ تشخّصها بالخصوصيّات الزيديّة.

فالفرد يكون عنواناً ومرآةً للماهيّة، لدخولها فيه، فتصوّره يستلزم تصوّرها، لكن لا بنفسها، بل بوجهها وعنوانها.

ويؤيّده أنّ الماهيّة دخيلة فى التسمية[۱۸۸]، ألا ترى أنّك إذا سمّيت ولدك زيداً لو سُئلت عن أنّك لِمَ لم تجعل اسمه السيّارة؟ قلت فى الجواب: هو إنسان، فلابدّ له من أسماء الإنسان، وليس هذا الجواب إلّالأجل دخول ماهيّة الكلّى فى الفرد، إذ لو لم يكن المعنى الخاصّ حاكياً عن العامّ لما أثّر العامّ فى تسمية الخاصّ، فلحاظ الفرد يستلزم لحاظ الكلّى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۵۸

لا يقال: نعم، لكن تصوّره يوجب تصوّر الكلّى بنفسه لا بعنوانه، فيكون من قبيل الوضع العامّ، وهو- كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله- خارج عن محلّ الكلام.

فإنّه يقال: كلّا، فإنّ الوالد عند تسمية ولده لا يتصوّر إلّاهذا المولود الخارجى، من دون أن يكون له تصوّر آخر هاهنا، لكن تصوّره بنفسه يوجب تصوّر ماهيّته الكلّيّة بوجهها، لدخلها فيه وفى تسميته، فيكون وجهاً لها.

وأمّا قول المنطقيّين: «الجزئى لا يكون كاسباً ولا مكتسباً» فمردود بعد شهادة البرهان على خلافه.

والحاصل: أنّ الخاصّ يكون مرآةً للعامّ، لأنّه ماهيّةٌ ووجود وتخصّص بالخصوصيّات الفرديّة، فلا يمكن تصوّره بدون تصوّر العامّ بنفس التصوّر المتعلّق بالخاصّ، وأمّا العامّ فلا يمكن أن يكون مرآةً للخاصّ، لأنّه عبارة عن الماهيّة، ولا دخل للوجود والتشخّصات الفرديّة فيها، لأنّها من حيث هى ليست إلّاهى، لا موجودة ولا معدومة، كما تقدّم.

فلابدّ من القول باستحالة القسم الثالث وإمكان الرابع، عكس ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله وتلامذته.

نظريّة المحقّق العراقى رحمه الله حول عموم الوضع والموضوع له

وللمحقّق العراقى رحمه الله فى معنى الوضع العامّ والموضوع له العامّ تحقيق، وهو أنّه يتصوّر على نحوين:

أ- أنّ الواضع لاحظ معنى كلّيّاً بنحو الماهيّة المهملة التى لا قيد لها أصلًا، حتّى قيد الإطلاق التى يعبّر عنها بالماهيّة اللابشرط المقسمى، ووضع اللفظ له، كما إذا تصوّر معنى الإنسان من دون أىّ قيد، ووضع اللفظ له.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۵۹

ب- أن يتصوّر الماهيّة المقيّدة بالإطلاق والسريان فى الأفراد، كما إذا تصوّر الحيوان الناطق السارى فى الأفراد، ووضع لفظ الإنسان له.

وثمرة هذين النحوين لزوم التجوّز فى مثل قولنا: «زيد إنسان» على الثانى دون الأوّل، لأنّ زيداً لم يكن الإنسان السارى فى الأفراد، فلابدّ من تجريد المحمول من قيد السريان، واستعماله فى نفس الماهيّة، فيكون مجازاً، بعلاقة الكلّ والجزء، وأيضاً يستلزم تقييد المطلق التجوّز على الثانى دون الأوّل، فإنّ المولى إذا قال: «أعتق رقبة» ثمّ قال: «لا تعتق رقبة كافرة» فلا محالة كان مراده من الرقبة فى الحكم الأوّل خصوص المؤمنة، فلم يستعملها فى الماهيّة السارية فى الأفراد المؤمنة والكافرة، بل استعملها فى نفس الماهيّة، فيكون مجازاً على المعنى الثانى دون الأوّل، إذ إرادة الرقبة المؤمنة تكون من قبيل تعدّد الدالّ والمدلول على الأوّل، وهو لا يستلزم التجوّز.

هذا كلّه على ما هو المشهور من معنى الوضع العامّ والموضوع له العامّ.

ثمّ إنّه رحمه الله اختار معنىً آخر له، وذكر لتوضيحه مقدّمة فلسفيّة، وهى:

أنّ الحقّ الـذی کشف عنه التحقیق هو أصالـة الوجود، وأنّ الماهیّـة أمر اعتباری ینتزعه العقل عن کلّ مرتبـة من مراتب الوجود التی لا تکاد تتناهی مراتبه فی القوّة والضـعف، إذ کلّ مرتبـة من تلک المراتب إذا تصوّرها العقل بحـدودها التی تنتهی إلیها انتزع منها عنواناً خاصّاً بتلک المرتبة یسـمّیه الاصطلاح الفنّی بالماهیّة، مثلًا الوجود یسیر فی الجوهر المحسوس، فإذا لاحظه العقل فی مرتبة کونه شاغلًا للحیّز والمکان، قبل أن یصل سیره إلی النموّ انتزع منه عنوان الجسم فقط، وإذا سار الوجود واستکمل مرتبة النموّ فقط، انتزع العقل من هذه المرتبة عنواناً خاصّاً بها یسمّی بالنبات، وهکذا کلّما سار

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۶۰

الوجود وترقّی من مرتبـة إلی أعلی وأکمـل من الأـوّل انتزع العقـل من تلک المرتبـة التی إنتهی إلیها عنواناً خاصّاً بها یسـمّی باسم من أسماء الماهیّات المعروفة[۱۸۹].

فهـذا هو معنی کون الوجود أصـیلًا والماهیّـة أمراً اعتباریّاً، فإنّ الحقیقـة ذات الأثر هو الوجود، والماهیّـة هی العنوان الـذی یشار به إلی مرتبة ذلک الوجود، لا أنّها شـیء فی قبال الوجود، وبذلک اتّضح لک معنی الکلّی الطبیعی، وأنّه هو العنوان المنتزع من مرتبة خاصّـة من الوجـود السعیّ المتحقّق فی ضـمن الوجـودات الشخصـیّة الـتی تکـون أفراداً لـذلک الکلّی، وعلیه یکـون معنی الفرد هو الوجود الشخصـی الـذی ینتزع منه عنوان خاصّ به یسـمّی حصّـة من الکلّی الطبیعی، وبهذا تعرف المراد بالکلّیّة الدارجة بین أهل الفنّ من أنّ الطبیعی نسـبته إلی الأفراد نسـبة الآباء إلی الأبناء، لا نسـبة الأب الواحد إلی أولاده الکثیرین، أی أنّ کلّ حصّة تکون نسـبتها إلی الفرد الذی تنتزع منه نسبة الأب الواحد إلی ولد واحد.

هذه هی المقدّمة المذکورة فی کلامه رحمه الله.

ثمّ قـال: إذا عرفت ذلـک فـاعلم أنّ کـلّ مرتبـة من مراتب الوجـود السـعیّ إذا لاحظناهـا بآثارهـا وحـدودها مع قطع النظر عن اقـترانها بالمشـخّصات الخارجیّـة وسـریانها فی الوجودات الشخصـیّة أمکن انتزاع عنوان خـاصّ بتلـک المرتبـة یعبّر عنه بـالکلّی الطبیعی، وهی طریقـة المشـهور فی تصوّره، وبما أنّ تلک المرتبـة من الوجود السـعیّ ساریـة فی الوجودات الشخصـیّة ومقترنة بالمشـخّصات الجزئیّة یکون مطابق ذلک العنوان المعبّر عنه بالکلّی الطبیعی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۶۱

ساریـاً فی الوجودات الشخصـیّة أیضـاً بسـریان الوجود السـعیّ فیها، وحینئـذٍ یمکن ملاحظـة تلک المرتبـة من الوجود السـعیّ فی حال سریانها فی الوجودات الشخصـیّة واقترانها بالمشـخّصات الجزئیّـة بحصول صورة تلک المرتبة فی الذهن مع ما یلزمها من المشـخّصات التفصیلیّة، فیوضع اللفظ بإزاء هذه الصورة نفسها، وإن کان حصولها فی الذهن مستلزماً لتصوّر مشخّصات تلک المرتبة تفصیلًا.

فـإن قلت: هـذا النحو من الوضـع یسـتلزم تصوّر الموضوع له، وهی المرتبـة الخاصّـة من الوجود السـعیّ السـاری فی جمیع الوجودات الجزئیّة، وتصوّر الموضوع له المزبور یستلزم تصوّر تلک الوجودات الجزئیّة التی لا نهایة لها، وهو محال.

قلت: لا اختصاص لهذا الإشـکال بهذا المقام، بل هو یتوجّه علی کلّ مسألة ینشأ الحکم فیها علی ما لا نهایة له، کالقضیّة الحقیقیّة التی یتناول الحکم فیها جمیع أفراد الطبیعـة المحقّقة والمقدّرة، فکما یکون العنوان مرآةً لملاحظة ما ینطبق علیه من الأفراد إجمالًا، کذلک یکون العنوان العامّ فی المقام مرآةً لملاحظة تلک المرتبة من الوجود السعیّ وما یسری فیه من الأفراد، وهذا نحو آخر من الوضع العامّ والموضوع له العامّ[۱۹۰]، إنتهی.

نقد نظریّة المحقّق العراقی رحمه الله

وفیه- کمـا قـال سیّدنا الاسـتاذ «مـدّ ظلّه»- أنّ کـلّ فرد من أفراد أیّ کلّی فرض فهو مشـتمل علی تمام حقیقـة کلّیه وطبیعیّه، فکلّ فرد یتحقّق فیه الطبیعی

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۶۲

بتمامه، فزيد إنسان تامّ، لا حصّة منه، وعمرو أيضاً إنسان تامّ آخر، وهكذا، ولو كان للطبيعى وجود واحد سعىّ منتشر فى الأفراد لكان قولنا: «زيـد إنسان» مجازاً، فإنّ زيـداً على هذا لم يكن إنساناً تامّاً، بل حصّة منه، ولا أظنّ أن يلتزم أحد بذلك، فإنّ كلّ واحد من زيد وعمرو وبكر وهكذا متّحد فى الخارج مع الإنسان بتمامه لا مع حصّة منه.

على أنّه إن لم يكن للطبيعى سوى الأفراد شـىء فى الخارج، فأين الوجود السعىّ الذى ادّعاه؟! وإن كان له وجود غير وجودها كما هو ظاهر كلامه فهذا كرّ على ما فرّ، إذ على هذا كان نسبة الطبيعى إلى الأفراد نسبة الأب الواحد إلى أولاده الكثيرين، لا نسبة الآباء إلى الأولاد، وهذا ينطبق لما ينسب إلى الرجل الهمدانى القائل بوجود الطبيعى فى الخارج بالوحدة الشخصيّة.

وأمّا نحن فمع كوننا قائلين بأصالة الوجود نقول بأنّ نسبة الطبيعى إلى الأفراد نسبة الآباء إلى الأولاد، فإنّ الطبيعى موجود بوجود كلّ فرد فرد كما عرفت، فزيد مع كونه فرداً إنسان تامّ، وهكذا عمرو وبكر وخالد وغيرهم من أفراد الإنسان[۱۹۱].

فالحقّ ما ذهب إليه المشهور فى تصوير الوضع العامّ والموضوع له العامّ، ولا ينافيه القول بأصالة الوجود.

وحاصل البحث فى المقام الثانى إمكان ثلاثة من الأقسام الأربعة، واستحالة قسم واحد، وهو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۶۳

وأمّا المقام الثالث

فلا إشكال فى وقوع عموم الوضع والموضوع له، فإنّ الوضع فى أسماء الأجناس كذلك. وأمّا خصوصهما فقيل بوقوعه أيضاً، ومثّل له بالأعلام الشخصيّة.

وفيه: أنّ الجزئيّة تساوق الوجود، فإن اريد بالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ أنّ لفظ زيد مثلًا وضع للملحوظ بالذات وهو الصورة الحاصلة من وجوده الخارجى فى الذهن فهذا يستلزم عدم صحّة إطلاقه على زيد الخارجى بنحو الحقيقة، لتغاير الوجود الخارجى مع الوجود الـذهنى، فلاـ يمكن أن يقع فى الـذهن ما فى الخارج بوصف كونه فى الخارج، ولا أن يقع فى الخارج ما فى الـذهن بوصـف كونه فى الذهن، فلا يصحّ أن يقال: «هذا الجالس زيد» إلّا بنحو من التجوّز والعناية، مع أنّ الضرورة قاضية بخلافه.

وإن اريد به أنّه وضع للملحوظ بالعرض أعنى لوجوده الخارجى، فهذا يستلزم أوّلًا: أن تكون القضيّة الممكنة ضروريّة، فإنّ قولنا: «زيد موجود فى الخارج» قضيّة ممكنـة بلا إشـكال، لعدم كون الوجود ولا العدم ضـروريّاً لزيد، كما أنّ الإنسان ليس ضـرورى الوجود ولا ضرورى العدم، مع أنّا لو قلنا بوضع لفظ زيد لوجوده الخارجى لكان هذه القضيّة ضروريّة بشرط المحمول، لأنّ قولنا: «زيد موجود فى الخارج» يكون بمعنى «هذا الشىء الموجود فى الخارج موجود فى الخارج».

وثانياً: أن لا يصحّ قولنا: «زيد كان معدوماً فصار موجوداً» إلّامجازاً.

فلم يوضع ألفـاظ الأعلاـم لوجوداتهـا الذهنيّـة ولاـ لوجوداتهـا الخارجيّـة، وليس لنـا أمر ثالث جزئى حتّى يكون الوضع بإزائه من قبيل الوضع الخاصّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۶۴

والموضوع له الخاصّ.

إن قلت: فكيف الوضع فى الأعلام؟

قلت: الظـاهر أنّ الموضوع له فيهـا عامّ، لكن ليس له فى الخارج إلّامصـداق واحـد، وذلك بأنّ لفظ زيـد مثلًا وضع لأوّل مولود مـذكّر أبوه عمرو بن بكر وامّه هند ابنة خالد، وهذا مفهوم كلّى ليس له فى الخارج إلّافرد واحد، كمفهوم واجب الوجود.

فالأعلام الشخصيّة مثال لعموم الوضع والموضوع له.

وإن أبيت إلّاعن تسميته بالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ فلابدّ من توسعة فی مفهوم كلمة الخاصّ، بأن يُقال: له مصداقان: أحدهما: الجزئی الموجود ذهناً أو خارجاً، ثانيهما: المفهوم الكلّی المنحصر فی فرد واحد.

فی وضع الحروف

الوضع فی الحروف[۱۹۲]

اشارة

اختلفوا فيه على أقوال:

۱- نظريّة المشهور فيه

المشهور بين علماء العربيّة أنّ الوضع فيها عامّ والموضوع له خاصّ، فالواضع حين وضع كلمة «من» تصوّر مفهوم «الابتداء» لكن لم يضعها لذلك المفهوم العامّ المتصوّر، بل وضعها لمصاديقه وأفراده.

۲- رأی المحقّق الخراسانی رحمه الله فی وضع الحروف

اشارة

والمحقّق صاحب الكفاية ذهب إلى عموم الوضع والموضوع له بل المستعمل فيه أيضاً فی الحروف، فإنّه قال:

وأمّا الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ فقد توهّم أنّه وضع الحروف وما

الحق بها من الأسماء كما توهّم أيضاً أنّ المستعمل فيه فيها خاصّ مع كون الموضوع له كالوضع عامّاً.

والتحقيق حسبما يؤدّی إليه النظر الدقيق أنّ حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالهما فی الأسماء، وذلك لأنّ الخصوصيّة المتوهّمة إن كانت هی الموجبة لكون المعنى المتخصّص بها جزئيّاً خارجيّاً، فمن الواضح أنّ كثيراً ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك، بل كلّيّاً[۱۹۳]. ولذا التجأ بعض الفحول إلى جعله جزئيّاً

إضافيّاً وهو كما ترى.

وإن كانت هی الموجبة لكونه جزئيّاً ذهنيّاً، حيث إنّه لا يكاد يكون المعنى حرفيّاً إلّاإذا لوحظ حالةً لمعنى آخر ومن خصوصيّاته القائمة به ويكون حاله كحال العرض، فكما لا يكون فی الخارج إلّافی الموضوع كذلك هو لا يكون فی الذهن إلّافی مفهوم آخر، ولذا قيل فی تعريفه بأنّه ما دلّ على معنى فی غيره[۱۹۴]، فالمعنى وإن كان لا محالة يصير جزئيّاً بهذا اللحاظ بحيث يباينه إذا لوحظ ثانياً كما لوحظ أوّلًا ولو كان اللّاحظ واحداً.

إلّا أنّ هذا اللحظ لا يكاد يكون مأخوذاً فی المستعمل فيه، وإلّا فلابدّ من لحاظ آخر متعلّق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ، بداهة أنّ

تصوّر المستعمل فيه ممّا لابدّ منه فى استعمال الألفاظ[۱۹۵]، وهو كما ترى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۶۸

مع أنّه يلزم أن لا يصدق على الخارجيّات، لامتناع صدق الكلّى العقلى عليها، حيث لا موطن له إلّاالذهن، فامتنع امتثال مثل «سر من البصرة» إلّا بالتجريد وإلقاء الخصوصيّة.

هذا، مع أنّه ليس لحاظ المعنى حالةً لغيره فى الحروف إلّاكلحاظه فى نفسه فى الأسماء، وكما لا- يكون هذا اللحاظ معتبراً فى المستعمل فيه فيها كذلك ذاك اللحاظ فى الحروف كما لا يخفى.

وبالجملة: ليس المعنى فى كلمة «من» ولفظ «الابتداء» مثلًا إلّاالابتداء، فكما لا يعتبر فى معناه لحاظه فى نفسه ومستقلّاً كذلك لا يعتبر فى معناها لحاظه فى غيرها وآلةً، وكما لا يكون لحاظه فيه موجباً لجزئيّته فليكن كذلك فيها.

إن قلت: على هذا لم يبق فرق بين الاسم والحرف فى المعنى، ولزم كون مثل كلمة «من» ولفظ «الابتداء» مترادفين صحّ استعمال كلّ منهما فى موضع الآخر، وهكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعة لمعانيها، وهو باطل بالضرورة كما هو واضح.

قلت: الفرق بينهما إنّما هو فى اختصاص كلّ منهما بوضع، حيث إنّه وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو وفى نفسه، والحرف ليراد منه معناه لا كذلك، بل بما هو حالة لغيره كما مرّت الإشارة إليه غير مرّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۶۹

فالاختلاف بين الاسم والحرف فى الوضع يكون موجباً لعدم جواز استعمال أحدهما فى موضع الآخر، وإن اتّفقا فيما له الوضع.

وقد عرفت بما لا مزيد عليه أنّ نحو إرادة المعنى لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصيّاته ومقوّماته[۱۹۶].

إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد نظريّة المحقّق الخراسانى رحمه الله فى وضع الحروف

أقول: كلامه رحمه الله فى مقام الفرق بين الاسم والحرف ذو احتمالين:

أ- أنّ الفرق بينهما إنّما هو شرط الواضع، بمعنى أنّه شرط على المستعملين وألزمهم بأن لا يستعملوا الاسم إلّافيما إذا لوحظ المعنى مستقلّاً، ولا الحرف إلّا فيما إذا لوحظ حالةً للغير.

وفيه أوّلًا: أنّه ليس فى معاجم اللغة من هذا الشرط والإلزام عين ولا أثر، فمن أين علمتم به مع أنّ هذه المعاجم هى الطريق الوحيد لمعرفة مثل هذه الامور؟!

وثانياً: لا يجب رعاية شروط الواضع فيما إذا لم يكن لها دخل فيما وضع له.

نعم، لو قلنا بأنّ الواضع هو اللّه سبحانه لوجب اتّباع جميع أوامره التى منها شرط الواضع، بخلاف ما إذا قلنا بأنّه هو البشر كما عرفت.

إن قلت: فكيف يجب رعاية الشروط التى فى ضمن العقد حيث يجب على المشترى خياطة الثوب التى التزم بها فى ضمن عقد البيع؟

قلت: لزوم رعاية هذا القسم من الشروط إنّما هو لأجل قبولها من قبل من

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۷۰

اشترط عليه، فإنّ المشترى فى المثال المذكور التزم بخياطة الثوب، على أنّ «المؤمنون عند شروطهم»[۱۹۷] يدلّ على لزوم رعايتها.

بخلاف المقام، فإنّ المستعملين لم يلتزموا برعاية ما شرط عليهم الواضع، ولا دليل على لزوم رعاية شرط ضمن الوضع.

وثالثاً: أنّ الاستعمال إمّا حقيقى أو مجازى أو غلط، ولا ريب فى أنّ استعمال كلمة «من» مكان «الابتداء» وبالعكس من قبيل الثالث، مع أنّه لو لم يكن بينهما فرق إلّافى شرط الواضع لكان صحيحاً، ضرورة أنّ تخلّف الشرط لا يوجب بطلان المشروط، ألا ترى أنّ تخلّف شرط ضمن العقد لا يستلزم بطلانه، غاية الأمر يوجب ثبوت الخيار للمشروط له، ضرورة أنّ المسألة من قبيل تعدّد المطلوب، فإنّ البيع

مثلًا مطلوب، وخياطة الثوب مطلوب آخر ضمنى، وتخلّف هذا المطلوب الضمنى لا يستلزم بطلان المعاملة التى هى المطلوب الأصلى.

ب- أنّ الواضع نظر إلى المفاهيم فوجدها نوعين:

أحدهما: المفاهيم الأصيلة التى لا- يمكن أن تقع وصفاً وحالة للغير، كمفهوم «الإنسان» فوضع لفظ الإنسان بنحو الوضع العامّ والموضوع له العامّ لذلك المفهوم الأصيل.

الثانى: المفاهيم التى يمكن أن تلاحظ مستقلّة مرّة وحالةً للغير اخرى، ويحتاج المستعملون أيضاً إلى كلا النوعين، كمفهوم «الابتداء» فإنّ المستعمل قد يحتاج إلى هذا المفهوم مستقلّاً فى مقابل مفهوم «الانتهاء» وقد يحتاج إليه وصفاً للغير ومضافاً إلى الغير، كأن يكون وصفاً للسير ومضافاً إلى البصرة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۷۱

فوضع لفظ «الابتداء» لهذا المفهوم فيما إذا لاحظه المستعمل مستقلّاً، ولفظ «من» له فيما إذا لاحظه آلةً للغير، فالموضوع له والمستعمل فيه فى كليهما مفهوم «الابتداء» والفرق بينهما فى حدّ ما وضع له لا فى نفسه.

فلو استعمل لفظ «الابتداء» مكان «من» أو بالعكس فلم يكن استعمالًا فى غير ما وضع له، بل كان استعمالًا بغير ما وضع له، أى بغير الكيفيّة التى وضع اللفظ بها.

هذا حاصل الاحتمال الثانى فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله[۱۹۸].

وفيه: أنّ الفرق المذكور بين الاسم والحرف لا يقتضى أن يكون استعمال كلّ منهما مكان الآخر باطلًا.

كيف، والاستعمال المجازى صحيح، بل كثير فى اللغة والتنزيل بحيث ألّف السيّد الرضىّ رحمه الله كتاباً حول مجازات القرآن، مع أنّه استعمال فى غير ما وضع له على مذهب المشهور والمحقّق الخراسانى رحمه الله[۱۹۹]، وقد يكون من قبيل استعمال اللفظ فى ما يباين معناه، كاستعمال لفظ «الأسد» فى الرجل الشجاع، فإنّهما متباينان بالنوع، وملاك صحّة الاستعمال إنّما هو علاقة المشابهة فى الشجاعة.

فكيف يكون استعمال «من» مكان «الابتداء» أو بالعكس غلطاً مع اتّحادهما فى الموضوع له والمستعمل فيه فرضاً؟!

هل الاستعمال بغير ما وضع له يكون أسوأ حالًا من الاستعمال فى غير ما وضع له، بحيث يكون الأوّل باطلًا والثانى صحيحاً بل حسناً؟!

والحاصل: أنّ ما أفاده فى مقام الفرق بين الحروف والأسماء المسانخة لها لا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۷۲

يمكن أن ينتج بطلان استعمال كلّ منهما مكان الآخر.

هذا عمدة ما يرد على المحقّق الخراسانى رحمه الله فى باب وضع الحروف.

نقد كلامه من قبل المحقّق الخوئى

«مدّ ظلّه»

وأورد عليه بعض الأعلام بوجه آخر مردود عندنا، وإن قبلناه فى الدورة السابقة. وهو أنّ ما يستفاد من كلامه رحمه الله من أنّ «المعنى الإسمى استقلالى مقصود بالذات، والمعنى الحرفى تبعى غير مقصود بالأصالة» منقوض فى طرفيه، فإنّ بعض المعانى الإسميّة[۲۰۰] لا تكون مقصودةً بالأصالة، وبعض المعانى الحرفيّة تكون كذلك.

أمّا الأوّل: فلأنّ «التبيّن» فى قوله تعالى: «كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنْ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنْ الْفَجْرِ»[۲۰۱] يكون بمعنى العلم، أى «حتّى تعلموا بطلوع الفجر» ولا- ريب فى أنّ هذا العلم طريقى لا- يكون مقصوداً بالأصالة، بل المقصود بالأصالة هو ذو الطريق، أعنى: طلوع الفجر.

وأمّا الثانى: فلأنّه إذا كان ذات الموضوع والمحمول معلومين عند شخص، ولكنّه كان جاهلًا بخصوصيّتهما، فسأل عنها، فاجيب على

طبق سؤاله، فهو والمجيب إنّما ينظران إلى هذه الخصوصيّة نظرة استقلاليّة.

مثلًا إذا كان مجيء «زيد» معلوماً، ولكن كانت كيفيّة مجيئه مجهولةً عند أحد، فلم يعلم أنّه جاء مع غيره أو جاء وحده، فسأل عنها، فقيل: إنّه جاء مع عمرو، فالمنظور بالاستقلال والملحوظ كذلك فى الإفادة والاستفادة فى مثل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۷۳

ذلك إنّما هو هذه الخصوصيّة التى هى من المعانى الحرفيّة دون المفهوم الاسمى، فإنّه معلوم، بل إنّ الغالب فى موارد الإفادة والاستفادة عند العرف النظر الاستقلالى والقصد الأوّلى بإفادة الخصوصيّات والكيفيّات المتعلّقات بالمفاهيم الاسميّة[۲۰۲].

نقد كلام المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المقام

وفيه أوّلًا: أنّه يحتمل أن يكون «التبيّن» فى الآية الشريفة موضوعيّاً[۲۰۳]، كما عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فى رسالته حول تعيين الفجر، فإنّه ذهب إلى أنّ التبيّن نفس الفجر، لا الطريق إليه، وكلمة «من الفجر» فى الآية الشريفة بيان له، فالفجر عبارة اخرى من «التبيّن» لا أنّه واقعيّة اخرى قد تتبيّن وقد لا تتبيّن.

ولأجل هذا أفتى «مدّ ظلّه» بأنّ طلوع الفجر لا يتحقّق فى الليالى المقمرة إلّابعد أن يغلب ضوئه على ضوء القمر ويظهر حسّاً.

وثانياً: أنّ كون التبيّن طريقيّاً لا ينافى أن يكون ملحوظاً بالاستقلال حين الاستعمال.

ويتّضح الأمر بملاحظة القطع الموضوعى فى مثل «إذا قطعت بوجوب شىء فتصدّق بدرهم» فإنّه تارةً: يؤخذ فى الموضوع بما أنّه طريق، واخرى: بما أنّه صفة وحالة نفسانيّة مخصوصة، فيمكن أن يُقال فى القسم الأوّل: كيف يجمع بين موضوعيّة القطع وطريقيّته؟

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۷۴

والجواب: أنّه لا منافاة بين كون القطع طريقاً إلى متعلّقه وبين كونه موضوعاً بالنسبة إلى هذا الحكم، أعنى وجوب التصدّق.

والتبيّن فى الآية المبحوث عنها أيضاً من هذا القبيل.

وبعبارة اخرى: مقام الدخل فى الحكم غير مقام الاستعمال، فالتبيّن على المشهور مأخوذ بنحو الطريقيّة بالنسبة إلى دخله فى الحكم، وملحوظ مستقلّاً فى مقام الاستعمال.

هذا بالنسبة إلى الفقرة الاولى من كلامه.

وأمّا الفقرة الثانية: فيرد عليها أنّ المعانى الحرفيّة وإن كانت مقصودة بالذات إلّاأنّها ليست ملحوظة بالاستقلال، فإنّا حينما نقول: «جاء زيد مع عمرو» فلا نتمكّن من ملاحظة المعيّة والمقارنة بين مجىء زيد ومجىء عمرو إلّا بعد لحاظ نفس المجيئين.

وبالجملة: وقع الخلط بين المقصود بالذات والملحوظ بالذات، والمحقّق الخراسانى رحمه الله يعترف بأنّ المعانى الحرفيّة مقصودة بالإفادة، لكنّها ملحوظة فى مقام التفهيم والاستعمال بتبع لحاظ طرفيها.

۳- القول بعدم وضع الحروف لمعنى

قيل: إنّ الحروف لم توضع لمعنى، بل هى علامة على كيفيّة إرادة مدخولاتها، نظير حركات الإعراب التى لم توضع لمعنى، وإنّما تدلّ على إرادة خصوصيّة من خصوصيّات مدخولها من الفاعليّة والمفعوليّة ونحوهما، فكما أنّ كلّ واحد من حركات الإعراب يفيد خصوصيّة متعلّقة بمدخوله، فإنّ «الفتحة» تفيد خصوصيّة فى مدخولها، و «الكسرة» تفيد خصوصيّة اخرى فيه، و «الضمّة» تفيد خصوصيّة ثالثة فيه، فكذلك كلّ واحد من الحروف، فإنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۷۵

كلمـة «فى» تفيد خصوصـيّة فى مدخولها غير ما تفيده كلمة «على» من الخصوصـيّة، وهكذا، من دون أن تكون لها معانٍ مخصوصة قد وضعت بإزائها.

وفيه أوّلًا: أنّ قياس الحروف بالحركات الإعرابيّة باطل، ضـرورة أنّ اللغويّين كما ذكروا معانى للأسـماء كذلك ذكروا معانى للحروف أيضاً، وهذا يرشدنا إلى تساويهما فى تعلّق الوضع بهما.

ويؤيّده أنّ للحروف ما يحاذيها فى سائر اللغات، ألا ترى أنّا نقول فى معنى «سـرت من البصـرة» بالفارسيّة: «سير كردم از بصره» فكلمة «از» قامت مقام كلمة «من»، بخلاف الحركات الإعرابيّة، فإنّا نقول فى معنى «جاء زيد»:

«زيد آمد» فلم تقم كلمةٌ مقام الإعراب كما لا يخفى[۲۰۴].

وثانياً: يمكن المناقشـة فى المقيس عليه أيضاً، فإنّ أماريّـة الحركات الإعرابيّـة لخصوصـيّات مدخولاتها لابدّ لها من منشأ، ضـرورة أنّها ليست أمراً ذاتيّاً، فالذى جعل الرفع علامةً للفاعليّة، والنصب أمارةً للمفعوليّة وهكذا من هو؟

هل هو إلّاالواضع؟!

فالقول بأنّ الحركات الإعرابيّة لم توضع لمعنى فاسد أيضاً.

وثالثاً: أنّه لا ريب فى أنّ المتكلِّم إذا قال: «سـرت من البصـرة» أراد أن يبيّن ابتداء السير بنفس هذه العبارة، ولا شبهة فى عدم صلاحيّة قوله: «سرت» لإفادة هذا المعنى، لأنّه لا يدلّ إلّاعلى إضافة السير إلى المخبر.

وكذلك «البصرة» فإنّا لو قلنا بدلالتها على الابتداء بعد دخول كلمة «من» عليها لاستلزم استعمالها فى غير ما وضعت له.

فلم يبق لفظ صالح لإفادة «الابتداء» إلّاكلمة «من».

والحاصل: أنّه لا يصحّ القول بأنّ الحروف لم توضع لمعنى، بل لابدّ من القول بتحقّق الوضع فيها، والبحث عمّا وضعت له.

۴- رأى المحقّق النائينى رحمه الله فى الحروف

اشارة

ذهب المحقّق النـائينى رحـمه الله إلى أنّ المعانى الحرفيّـة والاسـميّة متباينتان بالـذات والحقيقـة، فإنّ المفاهيم الاسـميّة بأجمعها مفاهيم إخطاريّة ومتقرّرة فى عالم المفهوميّة ومسـتقلّة بحدّ ذاتها وهويّتها فى ذلك العالم، والمعانى الحرفيّة بأجمعها معانٍ إيجاديّة فى الكلام، ولا تقرّر لها فى عالم المفهوميّة، ولا استقلال بذاتها وحقيقتها.

وبيان ذلك: أنّ الموجودات فى عالم الذهن، كالموجودات فى عالم العين، فكما أنّ الموجودات فى عالم العين على نوعين:

أحـدهما: مـا يكون له وجود مسـتقلّ بحـدّ ذاته فى ذلك العالم، كالجواهر بأنواعها من النفس والعقل والصورة والمادّة والجسم، ولـذا قالوا: إنّ وجود الجوهر فى نفسه لنفسه، يعنى لا يحتاج إلى موضوع محقّق فى الخارج.

وثانيهمـا: مـا يكون له وجود غير مسـتقلّ كـذلك فى هـذا العالم، بل هو متقوّم بالموضوع، كالمقولات التسع العرضـيّة، فإنّ وجوداتها متقوّمة بموضوعاتها، فلا يعقل تحقّق عرض ما بدون موضوع يتقوّم به، ولذا قالوا: إنّ وجود العرض فى نفسه عين وجوده لموضوعه.

فكذلك الموجودات فى عالم الذهن على نوعين:

أحدهما: ما يكون له استقلال بالوجود فى عالم المفهوميّة والذهن، كمفاهيم الأسماء بجواهرها وأعراضها واعتباريّاتها وانتزاعيّاتها، فإنّ مثل مفهوم

الإنسان والسواد والبياض وغيرها من المفاهيم مستقلّة ذاتاً، فإنّها تحضر فى الذهن بلا حاجة إلى أيّة معونة خارجيّة، سواء كانت فى ضمن تركيب كلامى أم لم تكن، فظهر أنّ حال المفاهيم الإسميّة فى عالم المفهوم والذهن حال الجواهر فى عالم العين والخارج.

وثانيهما: ما لا استقلال له فى ذلك العالم، بل هو متقوّم بالغير، كمعانى الحروف، فإنّها بحدّ ذاتها وأنفسها متقوّمة بالغير ومتدلّية بها، بحيث لا استقلال لها فى أىّ وعاء من الأوعية التى فرض وجودها فيه، لنقصان فى ذاتها، فعدم الاستقلاليّة من ناحية ذلك النقصان لا من ناحية اللحاظ فقط، فلذا لا تخطر فى الذهن عند التكلّم بها وحدها، أى من دون التكلّم بمتعلّقاتها، فلو اطلق كلمة «فى» وحدها، أى من دون ذكرها فى ضمن تركيب كلامى فلا يخطر منها شيء فى الذهن.

فتبيّن أنّ حال المعانى الحرفيّة فى عالم المفهوم، حال المقولات التسع العرضيّة فى عالم العين.

واتّضح من ضوء هذا البيان أنّ المفاهيم الاسميّة لها نحو تقرّر وثبوت فى وعاء العقل الذى هو وعاء الإدراك، سواء كان هناك لافظ ومستعمل أو لم يكن، وسواء كان واضع أو لم يكن، فيكون استعمال ألفاظها موجباً لإخطار تلك المعانى فى الذهن، سواء كانت مفردة أم فى ضمن تركيب كلامى.

وهذا بخلاف معانى الحروف، فإنّها إيجاديّة، بمعنى أنّ استعمال ألفاظها موجب لإيجاد معانيها من دون أن يكون لمعانيها نحو تقرّر وثبوت مع قطع النظر عن الاستعمال، بل توجد فى موطن الاستعمال، وذلك ككاف الخطاب وياء النداء، وما شابه ذلك، بداهة أنّه لو لا قولك «يا زيد» و «إيّاك» لما كان هناك نداء ولا خطاب، ولا يكاد يوجد معنى ياء النداء وكاف الخطاب إلّا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۷۸

بالاستعمال وقولك «يا زيد» و «إيّاك»، فنداء زيد وخطاب عمرو إنّما يوجد ويتحقّق بنفس القول، فتكون ياء النداء وكاف الخطاب موجدة لمعنى لم يكن له سبق تحقّق، بل يوجد بنفس الاستعمال، لوضوح أنّه لا يكاد توجد حقيقة المخاطبة والنداء بدون ذلك، فواقعيّة هذا المعنى وهويّته تتوقّف على الاستعمال، وبه يكون قوامه.

وهذا بخلاف معنى «زيد»، فإنّ له نحو تقرّر وثبوت فى وعاء التصوّر مع قطع النظر عن الاستعمال، ومن هنا صار استعماله موجباً لإخطار معناه، بخلاف معنى ياء النداء وكاف الخطاب، فإنّه ليس له نحو تقرّر وثبوت مع قطع النظر عن الاستعمال.

نعم، مفهوم النداء ومفهوم الخطاب له تقرّر فى وعاء العقل، إلّاأنّه لم توضع لفظة «ياء» وكاف الخطاب بإزائه، بل الموضوع بإزاء ذلك المفهوم هو لفظة «النداء» ولفظة «الخطاب»، لا لفظة «يا» وكاف الخطاب، بل هما وضعتا لإيجاد النداء والخطاب، وهذا فى الجملة ممّا لا إشكال فيه.

إنّما الإشكال فى أنّ جميع معانى الحروف تكون إيجاديّة أو لا؟

ظاهر كلام المحقّق صاحب الحاشية[۲۰۵]: هو اختصاص ذلك ببعض الحروف، وكان منشأ توهّم الاختصاص، هو تخيّل أنّ مثل «من» و «إلى» و «على» و «فى» وغير ذلك من الحروف تكون معانيها إخطاريّة، حيث كان استعمالها موجباً لإخطار ما وقع فى الخارج من نسبة الابتداء والانتهاء والاستعلاء والظرفيّة، مثلًا فى قولك: «سرت من البصرة إلى الكوفة» تكون لفظة «من» و «إلى» حاكية عمّا وقع فى الخارج، كحكاية لفظ «زيد» عن معناه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۷۹

ولكنّ الذى يقتضيه التحقيق أنّ معانى الحروف كلّها إيجاديّة، حتّى ما أفاد منها النسبة.

وبيان ذلك: هو أنّ شأن أدوات النسبة ليس إلّاإيجاد الربط بين جزئى الكلام، فإنّ الألفاظ بما لها من المفاهيم متباينة بالهويّة والذات، لوضوح مباينة لفظ «زيد» بما له من المعنى للفظ «القائم» بما له من المعنى، وكذا لفظ «السير» مباين للفظ «الكوفة» و «البصرة» بما لها من المعنى، وأداة النسبة إنّما وضعت لإيجاد الربط بين جزئى الكلام بما لهما من المفهوم، على وجه يفيد المخاطب فائدة تامّة يصحّ السكوت عليها، فكلمة «من» و «إلى» إنّما جيئ بهما لإيجاد الربط، وإحداث العلقة بين السير والبصرة والكوفة الواقعة فى الكلام، بحيث

لو لا ذلک لما کان بین هذه الألفاظ ربط وعلقة أصلًا.

والحاصل: أنّ معانی الحروف إیجادیّة، بمعنی أنّ استعمال ألفاظها موجب لإیجاد معانیها من دون أن یکون لمعانیها نحو تقرّر وثبوت مع قطع النظر عن الاستعمال، بل توجد فی موطن الاستعمال، نظیر المعانی الإنشائیّة التی یکون وجودها بعین إنشائها، کإیجاد الملکیّة بقولنا: «بعت» حیث إنّه لم یکن للملکیّة سبق تحقّق مع قطع النظر عن الإنشاء.

بل المعانی الحرفیّة أدون من المعانی الإنشائیّة، فإنّ صیغ العقود وإن اشترکت مع الحروف فی إیجادها المعنی، إلّاأنّها تفترق عنها أوّلًا: فی أنّ المعنی الحرفی یکون قائماً بغیره، والمعنی الإنشائی یکون قائماً بنفسه، وثانیاً: فی أنّ المعنی الحرفی لا حقیقة له إلّاالاستعمال، والمعنی الإنشائی له حقیقة اعتباریّة باقیة بعد الاستعمال ما دام الاعتبار باقیاً، بخلاف المعنی الموجد بالحرف، فإنّ المعنی الحرفی قراره وقوامه یکون فی موطن الاستعمال، بحیث یدور مداره حدوثاً وبقاءً.

وإلی ما ذکرناه من أنّ المعنی الحرفی إیجادی، أشارت الروایة المنسوبة إلی‌أمیر المؤمنین علیه السلام، وهی: أنّ «الحرف ما أوجد معنی فی غیره»[۲۰۶].

ومن هنا أجاد أهل العربیّة عندما عبّروا فی مقام التفسیر عن المفاهیم الحرفیّة بأنّ کلمة «فی» مثلًا للظرفیّة، ولم یقولوا بأنّ «فی» هی الظرفیّة، کما هو دیدنهم فی مقام التعبیر عن المفاهیم الاسمیّة.

فإنّه مشعر بأنّ الظرفیّة التی هی معنی «فی» لیست ظرفیّة مستقلّة، بل کلمة «فی» وضعت لإفادة الظرفیّة بین زید والدار مثلًا، وأمّا إذا اطلقت کلمة «فی» وحدها فلا معنی لها کما تقدّم.

فوزان المعانی الحرفیّة بالنسبة إلی المعانی الاسمیّة وزان الألفاظ بالنسبة إلی المعانی، إذ کما أنّ اللفظ یکون مغفولًا عنه وفانیاً فی المعنی بحیث لم یلتفت المتکلّم والمستمع إلیه، بل یتخیّل المتکلّم أنّه یلقی المعانی إلی المخاطب من دون وساطة الألفاظ، ویتخیّل المخاطب أیضاً أنّه یتلقّی المعانی بلا واسطة، کذلک المعنی الحرفی یکون مغفولًا عنه وفانیاً فی المعنی الاسمی، فمعنی «من» و «إلی» مثلًا فی قولنا: «سرت من البصرة إلی الکوفة» یکون فانیاً فی معنی السیر والبصرة والکوفة[۲۰۷].

هذا ملخّص کلامه الطویل رحمه الله.

نقد نظریّة المحقّق النائینی رحمه الله

ویرد علیه أوّلًا: أنّه لا ریب فی أنّ لنا عند دخول زید فی المدرسة مثلًا ثلاث واقعیّات: أحدها: «زید» والثانی: «المدرسة» والثالث: «کون زید فی

المدرسة»، ولا فرق فی ذلک بین ما إذا قیل: «زید فی المدرسة» أو لم یقل، ویؤیّده أنّا نختبر صدق قول القائل: «زید فی المدرسة» وکذبه بمطابقته للخارج وعدم مطابقته، ولو لم یکن للمعنی الحرفی، أعنی «کون زید فی المدرسة» واقعیّة سوی الاستعمال لم یکن لاحتمال صدق تلک القضیّة وکذبها معنی.

نعم، واقعیّة کلّ شیء بحسبه، فإنّ الجوهر موجود فی نفسه، وبعض الأعراض موجود فی موضوع کالبیاض، وبعضها یحتاج فی وجوده إلی طرفین، کالعلم والظرفیّة، ولکن لکلّ منها واقعیّة وحقیقة.

والشاهد علیه أنّک لو قلت: «المدرسة ظرف زید» لکان لنا مضافاً إلی حقیقة «زید» و «المدرسة» واقعیّة ثالثة یدلّ علیها کلمة «ظرف» بلا إشکال، والمحقّق النائینی رحمه الله أیضاً یعترف به، لأنّ کلمة «الظرف» اسم، وهو رحمه الله قائل بکون معانی الأسماء إخطاریّة، فکذلک إذا قلنا: «زید فی المدرسة»، ضرورة أنّ التغییر فی التعبیر لا یعقل أن یوجب التغییر فی الحقائق الخارجیّة.

وأمّا تشبيهه الحروف بصيغ العقود والإيقاعات فغاية ما يقتضيه تقسيم الحروف إلى قسمين: إخطارى، كقولنا: «سرت من البصرة إلى الكوفة» وإيجادى، كقول المولى: «سر من البصرة إلى الكوفة»، كما أنّ صيغ العقود والإيقاعات بلفظ واحد على قسمين: قسم فى مقام الإخبار، كقولك: «بعت دارى»، مخبراً عن البيع الواقع أمسِ مثلًا، وقسم فى مقام الإنشاء، كقولك عند إجراء صيغة البيع: «بعتك دارى»، فإنّ الأوّل مبيّن للواقعيّة المتحقّقة قبلًا، والثانى موجد للتمليك الذى لم يكن له واقعيّة بعد.

فلو سلّمنا كون معانى الحروف إيجاديّة فلا مجال للقول به إلّافى بعضها.

وثانياً: ما معنى إيجاد الربط بالحروف؟

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۸۲

هل المراد به الربط بين المعانى؟ فهو واضح البطلان، لأنّ زيداً إذا دخل فى المدرسة، تحقّق الربط بينهما قطعاً، وإن لم يقل أحد: «زيد فى المدرسة»، وإن لم يدخل فيها، لم يتحقّق الربط بينهما وإن قيل ذلك، ولا يعقل أن يكون هذا الكلام، أعنى «زيد فى المدرسة» موجباً لوقوعه فيها وتحقّق الربط بينهما.

وإن اريد به إيجاد الربط بين الألفاظ، فهو يستلزم أن لا يكون للحروف معنى، لا أنّ معناها مباين لمعنى الأسماء.

۵- رأى المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى المقام

اشارة

ذهب المحقّق الاصفهانى رحمه الله إلى أنّ المعانى الحرفيّة عبارة عن النسب والروابط الخارجيّة التى ليس لها استقلال بالذات، بل هى عين الربط، لا ذات له الربط.

توضيح ذلك: أنّ الوجود- كما قال الفلاسفة- على أربعة أنحاء:

۱- وجود فى نفسه[۲۰۸] لنفسه[۲۰۹] بنفسه[۲۱۰]، وهو واجب الوجود، ۲- وجود فى نفسه لنفسه بغيره، وهو الجوهر، ۳- وجود فى نفسه لغيره بغيره، وهو العرض، ۴- وجود فى غيره لغيره بغيره، وهو المعنى الحرفى المعبّر عنه بالرابط.

لا يقال: إنّا لا نجد للمعنى الحرفى سوى وجود الطرفين عيناً ولا أثراً، فإنّا إذا قلنا: «زيد فى الدار» مثلًا لا نجد سوى «زيد» و «الدار» شيئاً آخر، فأين

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۸۳

وجود المعنى الحرفى؟

وبتعبير آخر: الموجودات الممكنة على قسمين: جوهر وعرض، ولا ثالث لهما.

فإنّه يقال: راجع نفسك، إذا أيقنت بوجود الجدار، وبوجود لون كالبياض قرب الجدار، ثمّ شككت فى أنّ زيداً هل دلكه به أم لا، شككت لا محالة فى أنّ الجدار صار أبيض أم لا، فهاهنا معنى ثالث مشكوك الحصول سوى الجدار والبياض، وهو الربط بينهما، وقد يصير هذا المعنى معلوماً، كما إذا رأيت الجدار صار أبيض.

وبعبارة اخرى: لنا هاهنا ثلاث قضايا: الاولى: وجود الجدار، الثانية: وجود البياض، وهما متيقّنتان، الثالثة: صيرورة الجدار أبيض، وهى مشكوكة، وحيث إنّه لابدّ من تغاير القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة ويستحيل اتّحادهما فالواقعيّة المحكيّة بالقضيّة الأخيرة غير الواقعيّة المحكيّة بالاولى أو الثانية.

وأمّا كون وجوده وجوداً لا فى نفسه، فلأنّ النسبة والربط لو وجدت فى الخارج بوجود نفسى لزمه أن لا يكون مفاد القضيّة الحمليّة ثبوت شىء لشىء، بل ثبوت أشياء ثلاثة، فنحتاج حينئذٍ إلى الرابطة بين هذه الموجودات الثلاثة، فإذا كانت موجودةً فى نفسها احتجنا

إلى رابطة اخرى، وهكذا إلى ما لا يتناهى.

ويترتّب على ذلك: أنّ الأسماء موضوعة للماهيّات القابلة للوجود فى نفسها بجواهرها وأعراضها على نحوين، كما توجد فى الذهن كذلك، وهى التى تقع فى جواب ما هو إذا سئل عن حقيقتها، والحروف موضوعة للنسب والروابط

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۸۴

الموجودة لا فى أنفسها المتقوّمة بالغير بحقيقة ذاتها لا بوجوداتها فقط[۲۱۱]، ولا- تقع فى جواب ما هو، فإنّ الواقع فى جواب ما هو ما كان له ماهيّة تامّة، ووجود الرابط سنخ وجود لا ماهيّة له، ولذا لا يدخل تحت شىء من المقولات، بل كان وجوده أضعف جميع مراتب الوجودات.

ثمّ إنّ الحروف لم توضع لمفهوم النسبة والربط، فإنّه من المفاهيم الاسميّة الاستقلاليّة فى عالم مفهوميّتها، وإنّما الموضوع له الحروف واقع النسبة والربط، أى ما هو بالحمل الشائع نسبة وربط، الذى نسبة ذلك المفهوم إليه نسبة العنوان إلى المعنون، لا الطبيعى وفرده، فإنّه متّحد معه ذهناً وخارجاً، دون العنوان، فإنّه لا يتعدّى عن مرحلة الذهن إلى الخارج، ومغاير للمعنون ذاتاً ووجوداً، نظير مفهوم «العدم» و «شريك البارى» و «اجتماع النقيضين» فإنّ نسبة هذه المفاهيم إلى واقعها نسبة العنوان إلى المعنون، لا الطبيعى وأفراده، لأنّ تلك المفاهيم لا تتعدّى عن مرحلة الذهن إلى الخارج، ولأجل ذلك لا يصحّ حملها على واقعها بالحمل الشائع الصناعى، فمفهوم النسبة والربط نسبة وربط بالحمل الأوّلى الذاتى، ولا يكون كذلك بالحمل الشائع الصناعى، فإنّ ما كان بهذا الحمل نسبةً وربطاً معنون هذا العنوان وواقعه.

ومن ثمّة كان المتبادر من إطلاق لفظ الربط والنسبة واقعه لا مفهومه، فإنّ إرادته تحتاج إلى عناية زائدة، كما هو الحال فى قولهم: «شريك البارى ممتنع» و «اجتماع النقيضين مستحيل» و «المعدوم المطلق لا يخبر عنه»، فإنّ المحكوم به بهذه الأحكام معنونات هذه الامور لا مفاهيمها، فإنّها غير محكومة بها، كيف

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۸۵

وإنّها موجودة غير معدومة ولا ممتنعة.

وتحصّل ممّا ذكرناه أنّ الحروف موضوعة لأنحاء النسب والروابط مطلقاً، سواء كانت بمعنى «ثبوت شىء لشىء» كما فى الوجود الرابط المختصّ بمفاد الهليّات المركّبة الإيجابيّة، أو «ثبوت الشىء» كما فى الوجود الرابط المختصّ بمفاد الهليّات البسيطة، أو كانت من النسب الخاصّة المقوّمة للأعراض النسبيّة، ككون الشىء فى الزمان أو المكان أو نحو ذلك.

وأمّا الموضوع بإزاء مفاهيمها فهى ألفاظ «النسبة» و «الربط» ونحوهما من الأسماء المحكيّة عنها بتلك الألفاظ، لا- بالحروف والأدوات[۲۱۲].

هذا ملخّص ما أفاده الشيخ محمّد حسين الاصفهانى قدس سره.

نقد نظريّة المحقّق الاصفهانى من قبل المحقّق الخوئى وجوابه

وقد ناقشه بعض الأعلام على ما فى كتاب المحاضرات بوجوه:

منها: أنّه لا- وجود للنسبة والربط فى الخارج فى مقابل وجود الجوهر والعرض، وأمّا البرهان الذى ذكره لإثباته فيرد عليه أنّ صفتى اليقين والشك وإن كانتا صفتين متضادّتين، فلا يكاد يمكن أن تتعلّقا بشىء فى آن واحد من جهة واحدة، إلّاأنّ تحقّقهما فى الذهن لا يكشف عن تعدّد متعلّقهما فى الخارج، فإنّ الطبيعى عين فرده ومتّحد معه خارجاً، ومع ذلك يمكن أن يكون أحدهما متعلّقاً لصفة اليقين والآخر متعلّقاً لصفة الشكّ، كما إذا علم إجمالًا بوجود إنسان فى الدار ولكن شكّ فى أنّه زيد أو عمرو، فلا يكشف تضادّهما عن تعدّد متعلّقيهما بحسب الوجود الخارجى، فإنّهما موجودان بوجود واحد حقيقةً،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۸۶

وذلك الوجود الواحد من جهة انتسابه إلى الطبيعى متعلّق لليقين، ومن جهة انتسابه إلى الفرد متعلّق للشكّ.

والحاصل: أنّ ما أفاده المحقّق الاصفهانى من لزوم تغاير القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة فهو وإن كان كذلك، إلّاأنّه يكفى التغاير ذهناً، ولا يلزم التغاير خارجاً[۲۱۳].

وفيه: أنّ تغاير القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة الذى ادّعاه المحقّق الاصفهانى رحمه الله ليس بمعنى أنّ لهما وجودين مستقلّين، بل بمعنى أنّهما واقعيّتان متغايرتان، وإن كانت إحداهما فانية فى الاخرى، وهذا واضح بملاحظة المثال الذى ذكره، فإنّ وجود الجدار ووجود البياض أمران متيقّنان، وكلّ منهما واقعيّة مستقلّة، وصيرورة الجدار أبيض واقعيّة ثالثة مشكوكة وفانية فيهما، ولا يجب أن يكون جميع الواقعيّات مستقلّة فى الوجود.

والعجب من بعض الأعلام، حيث قال بكفاية التغاير الذهنى بين القضيّة المتيقّنة والمشكوكة، فإنّ اليقين والشكّ إذا تعلّقا بالخارج كما فى المقام فلا معنى للقول بكفاية التغاير الذهنى بينهما.

نعم، لا- يجب تغاير المتيقّن والمشكوك بحسب الوجود الخارجى، والمحقّق الاصفهانى رحمه الله أيضاً لا يدّعى ذلك، بل يكفى تغايرهما بحسب الواقعيّة، وهذا النحو من المغايرة متحقّق فى المثال الذى ذكره بعض الأعلام أيضاً، فإنّ واقعيّة وجود الإنسان فى الدار غير واقعيّة وجود زيد فيها، وإن كانا متّحدين خارجاً، كما أنّا إذا تيقّنّا بوجود زيد مثلًا فى الدار تيقّنّا أيضاً بوجود الإنسان والحيوان والجسم النامى والجسم المطلق فيها، وكلّها متّحدة فى الوجود

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۸۷

الخارجى لكن واقعيّة كلّ منها غير الواقعيّات الاخر.

فعند دخول زيد فى الدار تحقّق حقائق خمسة فيها: ۱- زيد، ۲- الإنسان، ۳- الحيوان، ۴- الجسم النامى، ۵- الجسم المطلق، ويمكن أن يكون كلّها متيقّنة، كما إذا علمنا بدخول زيد فى الدار، وكلّها مشكوكة، كما إذا شككنا فى وجود الجسم فيها، كما يمكن أن يكون بعض مراحلها متيقّنة وبعضها مشكوكة، كما إذا علمنا بدخول حيوان فيها وشككنا فى أنّه أىّ نوع من أنواعه، فلنا حينئذٍ ثلاث واقعيّات متيقّنة وواقعيّتان مشكوكتان، كما هو واضح.

والحاصل: أنّ المحقّق الاصفهانى رحمه الله لا يدّعى مغايرة القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة من حيث الوجود الخارجى، بل يقول بلزوم التغاير بينهما من حيث الواقعيّة، واتّحاد شيئين بحسب الوجود لا يستلزم اتّحادهما بحسب الواقعيّة.

ومنها: أنّه على تقدير تسليم أنّ للنسبة والربط وجوداً فى الخارج فى مقابل الجوهر والعرض، فلا نسلّم أنّ الحروف موضوعة لها، إذ لا يمكن الوضع لواقع النسبة والربط، للزوم تصوّر المعنى وإحضاره فى الذهن عند الوضع، ولا يمكن إحضار واقع الربط فى الذهن، لأنّه موجود فى الخارج، والموجود فى الخارج بما هو كذلك لا يمكن أن يحضر فى الذهن[۲۱۴].

وفيه: أنّ هذا الإشكال لو تمّ لجرى فى الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ أيضاً، والحقّ أنّه ممكن، وهو «مدّ ظلّه» أيضاً قائل بإمكانه، بل بوقوعه، ومثّل له بالأعلام الشخصيّة.

ونحن وإن ناقشنا فى التمثيل له بالأعلام، إلّاأنّ مناقشتنا كانت لأجل انقلاب القضيّة الممكنة إلى الضروريّة بشرط المحمول، لا لما ذكره بعض

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۸۸

الأعلام «مدّ ظلّه».

على أنّا منعنا كون الأعلام مثالًا للوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، لا أصل إمكانه، وما ذكره بعض الأعلام يقتضى استحالة هذا القسم من الوضع.

وحلّه أنّ الموجودات الخارجيّة بوصف كونها فى الخارج وإن لم تحضر فى الذهن، إلّاأنّ صورتها تحضر فيه، وهذه الصورة تكون ملحوظة بالذات وما فى الخارج يكون ملحوظاً بالعرض، ويكفى عند الوضع أن يكون المعنى ملحوظاً بالعرض.

فلا إشكال فى إمكان أن يتصوّر الواضع مفهوم النسبة والربط ثمّ يضع الحروف لواقع النسبة والربط الذى يكون بالحمل الشائع نسبةً وربطاً، كما فى الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ[۲۱۵]، وإن كان بينهما فرق، وهو أنّ مفهوم النسبة وواقعها من قبيل العنوان والمعنون كما تقدّم[۲۱۶]، والعامّ والخاصّ فى الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ من قبيل الطبيعى وأفراده.

ومنها: أنّا لو سلّمنا إمكان وضع اللفظ للموجود الخارجى، ولكنّا نقطع بأنّ الحروف لم توضع لأنحاء النسب والروابط، لأنّا نجد لها استعمالات متعدّدة كلّها بنحو الحقيقة، ومع ذلك يستحيل فى بعضها تحقّق النسبة والربط، مثلًا لا فرق بين قولنا: «الوجود للإنسان ممكن» وبين قولنا: «الوجود للّه‌تعالى ضرورى» و «الوجود لشريك البارى ممتنع» فإنّ كلمة اللام فى جميع ذلك تستعمل فى معنى واحد، وهو تخصّص مدخولها بخصوصيّة ما فى عالم المعنى على نسق واحد بلا عناية تجوّز فى شىء منها، مع أنّ تحقّق الربط بين الوجود

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۸۹

والإنسان ممكن، حيث إنّ للإنسان ماهيّة مغايرة للوجود، بخلاف المثالين الأخيرين، حيث لا يمكن تحقّق الربط بين الوجود وبين اللّه تعالى، لأنّه عين الوجود لا مرتبط به، ولا بينه وبين شريك البارى، فإنّه لا يرتبط بالوجود، لأنّه يستحيل عليه[۲۱۷].

وفيه: أنّ هذه القضايا الحمليّة بملاحظة جميع أطرافها من الموضوع والمحمول واللام ومدخولها تكون فى الواقع هكذا: «الوجود الإمكانى للإنسان» و «الوجود الضرورى للّه‌تعالى» و «الوجود الممتنع لشريك البارى» وعلى هذا لا- إشكال فى تحقّق الربط فى جميعها، فإنّ العينيّة متحقّقة بين اللّه تعالى وأصل الوجود، لا بينه وبين ضرورته، بل ضرورة الوجود ترتبط به، والاستحالة متحقّقة بين شريك البارى وأصل الوجود لا بينه وبين امتناعه، بل امتناع الوجود يرتبط به.

وبالجملة: لا يرد شىء من هذه الإشكالات على المحقّق الاصفهانى رحمه الله، فما ذهب إليه صحيح متين إلّافى بعض الحروف التى يكون معناها إيجاديّاً.

۶- نظريّة المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» فى وضع الحروف

اشارة

قال بعض الأعلام «مدّ ظلّه»- على ما فى كتاب المحاضرات وحاشية التقريرات-: إنّ الحروف والأدوات تباين الأسماء ذاتاً وحقيقةً، ولا اشتراك لهما فى طبيعى معنى واحد، وهذا ممّا لا شبهة فيه. ونتكلّم فى أنّ المعانى الحرفيّة التى تباين الاسميّة بتمام الذات ما هى؟

فنقول: إنّ الحروف على قسمين:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۱۹۰

أحدهما: ما يدخل على المركّبات الناقصة والمعانى الإفراديّة، ك «من» و «إلى» و «على» ونحوها[۲۱۸].

والثانى: ما يدخل على المركّبات التامّة ومفاد الجملة، كحروف النداء والتشبيه والتمنّى والترجّى وغير ذلك.

أمّا القسم الأوّل: فهو موضوع لتضييق المفاهيم الاسميّة فى عالم المفهوم والمعنى وتقييدها بقيود خارجة عن حقائقها، ومع هذا لا نظر لها إلى النسب والروابط الخارجيّة، ولا إلى الأعراض النسبيّة الإضافيّة، فإنّ التخصيص والتضييق إنّما هو فى نفس المعنى، سواء كان موجوداً فى الخارج أم لم يكن.

توضيح ذلك: أنّ المفاهيم الاسميّة بكلّيّتها وجزئيّتها وعمومها وخصوصها قابلة للتقسيمات إلى غير النهاية باعتبار الحصص أو الحالات

التى تحتهـا، ولهـا إطلاق وسعـة بالقياس إلى هـذه الحصـص أو الحالات، سواء كان الإطلاق بالقياس إلى الحصـص المنوّعـة كإطلاق «الحيوان» مثلًا بالإضافة إلى أنواعه التى تحته، أو بالقياس إلى الحصـص المصـنّفة أو المشـخّصة، كإطلاق «الإنسان» بالنسبة إلى أصنافه أو أفراده، أو بالقياس إلى حالات شخص واحد من كمّه وكيفه وسائر أعراضه الطارئة وصفاته المتبادلة على مرّ الزمن.

ومن البـديهى أنّ غرض المتكلّم فى مقـام التفهيم والإفـادة كمـا يتعلّق بتفهيم المعنى على إطلاقه وسعته كـذلك يتعلّق بتفهيم حصّـة خاصّـة منه، فيحتـاج حينئـذٍ إلى مبرز لهـا فى الخـارج، وبمـا أنّه لاـ يكـاد يمكن أن يكون لكـلّ واحـد من الحصـص أو الحالات مبرز مخصوص لعدم تناهى الحصص والحالات بل عدم تناهى حصص أو حالات معنى واحد فضلًا عن المعانى الكثيرة، فلا محالة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۹۱

يحتـاج الواضع الحكيم إلى وضع مـا يـدلّ عليهـا ويوجب إفادتهـا عنـد قصـد المتكلّم تفهيمها، وليس ذلك إلّاالحروف والأدوات وما يشـبهها من الهيئات الدالّـة على النسب الناقصة: كهيئات المشـتقّات وهيئة الإضافة والتوصـيف، فكلّ متكلّم متعهّد فى نفسه بأنّه متى ما قصـد تفهيم حصّـة خاصّة من معنى، أن يجعل مبرزه حرفاً مخصوصاً أو ما يشـبهه على نحو «القضـيّة الحقيقيّة» لا بمعنى أنّه جعل بإزاء كـلّ حصّـة أو حالـة حرفاً مخصوصاً أو ما يحـذو حـذوه بنحو «الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ» لما عرفت من أنّه غير ممكن من جهة عدم تناهى الحصص.

فكلمـة «فى» فى جملـة: «الصـلاة فى المسـجد حكمها كـذا» تدلّ على أنّ المتكلّم أراد تفهيم حصّة خاصّة من الصـلاة، وفى مقام بيان حكم هـذه الحصّـة لا الطبيعـة السارية إلى كلّ فرد، وأمّا كلمتا «الصـلاة» و «المسـجد» فهما مسـتعملتان فى معناهما المطلق واللابشـرط بدون أن تدلّا على التضييق والتخصيص أصلًا.

ومن هنـا كـان تعريف الحرف ب «مـا دلّ على معنى قـائم بـالغير» من أجود التعريفـات وأحسـنها، وموافقـاً لمـا هو الواقع ونفس الأـمر ومطابقاً لما ارتكز فى الأذهان من أنّ المعنى الحرفى خصوصيّة قائمة بالغير وحالة له.

وبكلمـة واضـحة: إنّ وضع الحروف لـذلك المعنى من نتائـج وثمرات مسـلكنا فى مسألـة الوضع، فإنّ القول بالتعهّـد لا محالة يسـتلزم وضـعها لـذلك، حيث عرفت أنّ الغرض قـد يتعلّق بتفهيم الطبيعى وقـد يتعلّق بتفهيم الحصّة، والمفروض أنّه لا يكون عليها دالّ ما عدا الحروف وتوابعها، فلا محالة يتعهّد الواضع ذكرها أو ذكر توابعها عند قصد تفهيم حصّة خاصّة، فلو قصد تفهيم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۹۲

حصّة من طبيعى «الماء» مثلًا كماء له مادّة أو ماء البئر، يبرزه بقوله: «ما كان له مادّة لا ينفعل بالملاقاة» أو «ماء البئر معتصم» فكلمة اللام فى الأوّل وهيئة الإضافة فى الثانى تدلّان على أنّ المراد من الماء ليس هو الطبيعة السارية إلى كلّ فرد، بل خصوص حصّة منه.

ولاـ فرق فى ذلـك بين أن تكون الحصـص موجودة فى الخـارج أو معدومـة، ممكنـة كانت أو ممتنعـة، ومن هنا يصـحّ اسـتعمالها فى صفات الواجب تعالى، والانتزاعيّات كالإمكان والامتناع ونحوهما، والاعتباريّات كالأحكام الشـرعيّة والعرفيّة بلا لحاظ عناية فى البين، مع أنّ تحقّق النسبة فى تلك الموارد حتّى بمفاد «هل البسيطة» مستحيل.

وجه الصـحّة هو أنّ الحروف وضـعت لإفادة تضييق المعنى فى عالم المفهوميّة، مع قطع النظر عن كونه موجوداً فى الخارج أو معدوماً، ممكناً كان أو ممتنعاً، فإنّها على جميع التقادير تدلّ على تضـييقه وتخصـيصه بخصوصـيّة ما على نسق واحد، فلا فرق بين قولنا: «ثبوت القيام لزيد ممكن» و «ثبوت القدرة للّه‌تعالى ضرورى» و «ثبوت الوجود لشريك البارى ممتنع» فكلمة «اللام» فى جميع ذلك استعملت فى معنى واحد وهو تخصيص مدخولها بخصوصيّة ما فى عالم المعنى بلا نظر لها إلى كونه محكوماً بالإمكان فى الخارج أو بالضرورة أو بالامتنـاع، فـإنّ كلّ ذلك أجنبى عن مـدلولها، ومن هنا يكون اسـتعمالها فى الواجب والممكن والممتنع على نسق واحـد بلا لحاظ عناية فى شىء منها.

نعم، إنّها تحـدث الضـيق فى مقام الإثبات والدلالـة، وإلّا لبقيت المفاهيم الاسـميّة على إطلاقها وسعتها، وأمّا بحسب مقام الثبوت فهى

تکشف عن تعلّق

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۱۹۳

قصد المتکلّم بإفادهٔ ضیق المعنی الاسمی، فما یستعمل فیه الحرف لیس إلّا الضیق فی عالم المفهومیّهٔ من دون لحاظ نسبهٔ خارجیّهٔ حتّی فی الموارد الممکنهٔ کما فی الجواهر والأعراض، فضلًا عمّا یستحیل فیه تحقّق نسبهٔ ما کما فی صفات الواجب تعالی وما شاکلها.

وعلی الجملهٔ: حیث إنّ الأغراض تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والحالات فالمستعملین[۲۱۹] بمقتضی تعهّداتهم النفسانیّهٔ یتعهّدون أن یتکلّموا بالحروف أو ما یشبهها عند تعلّق أغراضهم بتفهیم حصص المعانی وتضییقاتها، فلو أنّ أحداً تعلّق غرضه بتفهیم الصلاهٔ الواقعهٔ بین زوال الشمس وغروبها یبرزه بقوله: «الصلاهٔ بین الحدّین حکمها کذا» وهکذا.

والذی دعانی إلی اختیار هذا القول أسباب أربعهٔ:

السبب الأوّل: بطلان سائر الأقوال والآراء.

السبب الثانی: أنّ المعنی الذی ذکرناه مشترک فیه بین جمیع موارد استعمال الحروف من الواجب والممکن والممتنع علی نسق واحد، ولیس فی المعانی الاخر ما یکون کذلک کما عرفت.

السبب الثالث: أنّ ما سلکناه فی باب الوضع من أنّ حقیقهٔ الوضع هی:

«التعهّد والتبانی» ینتج الالتزام بهذا القول لا محالهٔ، ضرورهٔ أنّ المتکلّم إذا قصد تفهیم حصّهٔ خاصّهٔ فبأیّ شیء یبرزه إذ لیس المبرز له إلّاالحرف أو ما یقوم مقامه.

السبب الرابع: موافقهٔ ذلک للوجدان ومطابقته لما ارتکز فی الأذهان، فإنّ الناس یستعملونها لإفادهٔ حصص المعانی وتضیّقاتها فی عالم المعنی، غافلین

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۱۹۴

عن وجود تلک المعانی فی الخارج أو عدم وجودها وعن إمکان تحقّق النسبهٔ بینها أو عدم إمکانها، ودعوی إعمال العنایهٔ فی جمیع ذلک یکذّبها صریح الوجدان والبداههٔ کما لا یخفی، فهذا یکشف قطعیّاً عن أنّ الموضوع له الحرف ذلک المعنی لا غیره[۲۲۰].

إنتهی کلامه ملخّصاً[۲۲۱].

نقد ما أفاده المحقّق الخوئی فی وضع الحروف

أقول: قد ظهر لک ممّا تقدّم فساد الأسباب الثلاثهٔ الاول، فإنّ قول المحقّق الاصفهانی رحمه الله لم یکن باطلًا، والمعنی الذی اختاره أیضاً کان مشترکاً فیه بین جمیع موارد استعمال الحروف من الواجب والممکن والممتنع کما عرفت فی جواب ما أورده علیه بعض الأعلام من الإشکال[۲۲۲].

وکون حقیقهٔ الوضع «التعهّد والتبانی» فقد عرفت فساده فی ذلک البحث[۲۲۳].

بقی مسألهٔ الوجدان، وهو یقضی بخلاف ما ذکره، فإنّ الجمل الخبریّهٔ التی استعملت فیها الحروف کقولنا: «زید فی الدار» مبیّنهٔ للمعنی المضیّق، فالمعنی یکون فی الواقع مضیّقاً والحرف مبیّن له، لا أنّه یضیّقه ویقیّده، وأمّا الجمل الإنشائیّهٔ کقولنا: «صلِّ فی المسجد» فالحروف المستعملهٔ فیها وإن کانت للتضییق، إلّاأنّ المراد به تضییق واقعی خارجی، لا بحسب الاستعمال ومقام

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۱۹۵

الدلالهٔ فقط، سیما علی القول بکون الأحکام تابعهٔ للمصالح الواقعیّهٔ، کما ذهب إلیه بعض الأعلام أیضاً.

علی أنّ الحروف متعدّدهٔ ومختلفهٔ، ولا یمکن أن یکون کلّها بمعنی «التضییق» وإلّا لصحّ استعمال بعضها مکان بعض مع وضوح عدم صحّهٔ استعمال کلمهٔ «فی» مکان «علی» مثلًا وبالعکس، فلا یکون جمیع الحروف بمعنی التضییق المطلق، بل کلّ واحد منها دالّ علی

تضـييق خاصّ مغاير لما دلّ عليه سائر الحروف، فإنّ التضـييق الابتدائى الذى يستفاد من كلمة «من» غير التضييق الانتهائى الذى يستفاد من كلمـة «إلى»، والتضـييق الاسـتعلائى المـدلول بكلمـة «على» مغـاير للتضـييق الظرفى المـدلول بكلمـة «فى» فلاـ يصـحّ القـول بكون الحروف موضوعة لتضييق المفاهيم الاسميّة، من دون تبيين أنواعه الخاصّة.

أضف إلى هـذا أنّ التضـييق عمـل المتكلّم، فهو عبـارة اخرى عن الإيجاد، فالمعنى الـذى اختاره بعض الأعلام يرجع إلى ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله.

۷- القول المختار

اشارة

لاـ ريـب فى أنّ الحروف على قسـمين: حاكيـة، وهى أكـثر الحروف، مثـل «مـن» و «إلى» فى قولنـا: «سـرت مـن البصـرة إلى الكوفـة» وإيجاديّة، نحو حروف النداء والتأكيد.

ولاـ ريب أيضـاً فى أنّ الحروف تـارةً تسـتعمل فى الجمل الخبريّـة، كالمثال المتقـدِّم، واخرى فى الجمل الإنشائيّـة، كأن يقول المولى لعبده: «سر من البصرة إلى الكوفة».

وعلينا أن نكون ملتفتين إلى هذه الأنواع لكى ندخل فى بحث المعنى الحرفى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۹۶

على بصيرة كاملة، فنقول:

التحقيق يقتضـى النظر إلى ثلاث مراحل حتّى يتّضـح لنا معنى الحروف الحاكية المسـتعملة فى الجمل الخبريّة مثل «سـرت من البصـرة إلى الكوفة» ونحن نتمسّك هنا بقضاوة الوجدان، وإن أقام عليه المحقّق الاصفهانى رحمه الله البرهان.

الاولى: مرحلة الواقعيّة المتحقّقة فى الخارج:

إنّ الوجـدان حاكم بأنّ زيـداً إذا سار من البصـرة إلى الكوفـة يكون لنا سوى الواقعيّات الأربعـة، وهى «السـير، زيـد، البصـرة والكوفـة» واقعيّتـان اخريـان، وهمـا «كون البصـرة ابتـداء السـير والكوفـة انتهائه» وإلّا لم يكن فرق بين واقعيّـة سـيره من البصـرة إلى الكوفـة وبين عكسها، مع أنّ الفرق بينهما فى الخارج بديهى.

نعم، كون البصـرة ابتداء السير والكوفة انتهائه وجودان متعلّقان بطرفيهما بل فانيان فيهما، نظير ما قال صدر المتألّهين فى الممكنات من أنّ وجودها عين الربط بالواجب تعالى، لا أنّها أشـياء لها الربط، فواقعيّـة كون البصـرة ابتداء السـير أيضاً هى الربط بين البصـرة والسـير، وواقعيّة كون الكوفة انتهائه أيضاً هى الربط بين الكوفة والسير.

إن قلت: هذا قسم ثالث من الوجود للممكنات، مع أنّ الحكماء قالوا بانحصارها فى الجوهر والعرض.

قلت: لاـ ضـير فى ذلك، فإنّه ليس لهم برهان على انحصارها فيهما، والوجـدان قاض بوجود هـذا القسم الثالث الـذى ليس بجوهر ولا عرض، وهو أضعف الوجودات.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۱۹۷

الثانية: مرحلة تصوّر المخاطب وحصول صورة الواقعيّة الخارجيّة فى ذهنه بتوسّط الكلام:

إذا قلت: «سـرت من البصـرة إلى الكوفـة» يتصوّر المخاطب لا محالـة عنـد استماعه هذه الجملة الواقعيّات السـتّة التى كانت أربعة منها واقعيّـات مسـتقلّة، واثنتـان منهـا غير مسـتقلّة، ولم يحصـل الواقعيّتان الأخيرتان فى ذهنه إلّاكما هما فى الخارج من الربط والفناء وعـدم الاسـتقلال بحيث يحصل فى ذهنه بتوسّط هذا الكلام عين صورة الواقعيّة الخارجيّة كما لو كان معك عند السير، وإلّا فلم يكن الكلام

صادقاً.

الثالثة: مرحلة الألفاظ:

كما أنّ المعانی الحرفیّة كانت غیر مستقلّة بالنظر إلی واقعیّتها، وبالنظر إلی حصولها فی ذهن المخاطب، كذلك یعامل النحویّون مع الحروف- أعنی الألفاظ الدالّة علیها- معاملة عدم الاستقلال، ولذا قالوا فی المثال: «من البصرة، وإلی الكوفة یتعلّقان بسرت» بخلاف الفاعل والمفعول، فإنّهم لم یقولوا فی مثل «ضرب زیدٌ عمراً»: زید وعمرو یتعلّقان بضرب، مع أنّ ارتباط الفاعل والمفعول بالفعل وشبهه أشدّ من ارتباط الجارّ والمجرور بهما.

فلم یكن ذلك إلّالأجل تطابق اللفظ والمعنی، فحیث إنّ معانی حروف الجرّ غیر مستقلّة جعلوا ألفاظها أیضاً كذلك، بخلاف الفاعل والمفعول، فإنّهما مستقلّان، فجعلوا اللفظین الدالّین علیهما أیضاً مستقلّین.

وبالجملة: هذا السنخ من الحروف حاكیة عن معنی غیر مستقلّ بالنظر إلی المراحل الثلاث: مرحلة الواقعیّة، ومرحلة تصوّر المخاطب، ومرحلة استعمال الألفاظ، ولهذا لو استعملت كلمة «فی» مثلًا وحدها لم یكن لها معنی أصلًا.

اصول الشیعه لاستنباط احكام الشریعة، ج ۱، ص: ۱۹۸

ولنا قسم آخر من الحروف إیجادی، كحروف التأكید والقسم والنداء، فإنّ التأكید مثلًا لیس له واقعیّة خارجیّة حتّی تكون حروفه حاكیة عنها، فإنّا قد نعبّر عن قیام زید ب «زید قائم» وقد یقتضی الدواعی أنّ نعبّر عنه ب «إنّ زیداً لقائم» مع أنّ الواقع فی كلیهما واحد، فحروف التأكید لإیجاد التأكید لا لحكایته، وهكذا الحال فی حروف القسم والنداء ونظائرهما من الحروف الإیجادیّة.

كیفیّة وضع الحروف

الحقّ عندنا أنّ وضعها- سواء كانت حاكیة أو إیجادیّة- نظیر الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ بالمعنی المشهور، فإنّ الواضع عند وضع كلمة «من» مثلًا تصوّر مفهوم «النسبة الابتدائیّة» ثمّ وضع اللفظ لأنحاء النسب الابتدائیّة الواقعیّة، لا للمفهوم المتصوّر.

إن قلت: هذا من قبیل الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، وقد قلت باستحالته[۲۲۴].

قلت: لا، فإنّ مراد المشهور من الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ أن یكون النسبة بین المعنی المتصوّر والموضوع له نسبة الكلّی ومصادیقه والطبیعی وأفراده، ونحن لا نقول به فی وضع الحروف، فإنّ النسب الواقعیّة لیست مصادیق لمفهوم النسبة، إذ المفهوم لیس بنسبة أصلًا، فإنّ حقیقة النسبة هی الوجود الرابط المتعلّق بالطرفین المندكّ فیهما، ومفهومها أمر مستقلّ، فكیف یمكن أن تكون النسبة بینهما نسبة الطبیعی والأفراد؟!

اصول الشیعه لاستنباط احكام الشریعة، ج ۱، ص: ۱۹۹

نعم، تكون النسبة بینهما نسبة العنوان والمعنون كما قال المحقّق الاصفهانی رحمه الله، ویكفی تصوّر العنوان فی مقام الوضع للمعنونات.

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله أورد إشكالًا علی كون الموضوع له فی الحروف خاصّاً، وهو أنّ الحرف وإن كان حاكیاً عن الجزئی الخارجی فی الجمل الخبریّة، إلّاأنّه لیس كذلك إذا استعمل فی تلو الأوامر والنواهی، ضرورة أنّا إذا قلنا: «سر من البصرة إلی الكوفة» یكون المعنی كلّیّاً لا جزئیّاً، فأین خصوصیّة الموضوع له[۲۲۵]؟!

ویمكن بناءً علی ما ذهبنا إلیه من كون الحروف إمّا حاكیة وإمّا إیجادیّة تصویر إشكال آخر أیضاً، وهو أنّ الحروف المستعملة فی تلو الأوامر والنواهی لا یتصوّر أن تكون حاكیة ولا إیجادیّة، فأین انحصارها فیهما؟!

واجیب عمّا أورده المحقّق الخراسانی رحمه الله بأنّ المعانی الحرفیّة حیث تكون ربطاً بین الطرفین ومندكّةً فیهما تكون تابعة لهما، فإن كانا جزئیّین، كقولنا:

«زید فی الدار» کان المعنی الحرفی أیضاً جزئیّاً، وإن کان أحدهما أو کلاهما کلّیّاً کان هو أیضاً کلّیّاً، فإذا قلنا: «کلّ علماء الحوزة العلمیّة فی المدرسة الفیضیّة» مثلًا، یکون معنی «فی» کلّیّاً، لأجل کلّیّة أحد طرفیها، والمثال من هذا القبیل، لأنّ کلّاً من البصرة والکوفة وإن کانت جزئیّة خارجیّة، إلّاأنّ السیر یکون کلّیّاً، لامتناع تعلّق الأمر بالجزئی الخارجی، لأنّ الشیء ما لم یوجد لا یکون جزئیّاً، وبعد وجوده لا یمکن تعلّق الأمر به، لأنّه أمر بتحصیل الحاصل، فالسیر المأمور به یکون کلّیّاً لا محالة، فیکون معنی «من» و «إلی» کلّیّاً بتبع کلّیّته.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۰۰

أقول: هذا وإن أمکن أن یکون جواباً عن الإشکال الأوّل، إلّاأنّه لا یصلح أن یکون جواباً عن الإشکال الثانی، وهو کیفیّة انحصار الحروف فی القسمین.

وأجاب عمّا أورده المحقّق الخراسانی رحمه الله سیّدنا الاستاذ الأعظم «مدّ ظلّه» بوجه آخر، وهو أنّ الحروف حیث تکون موضوعة لأنحاء النسب والروابط تکون من قبیل المشترک اللفظی، إلّاأنّ الوضع هنا واحد، والمعانی غیر متناهیة، بخلاف المشترک اللفظی المصطلح، فإنّ الوضع هناک متعدّد بتعدّد المعانی، والمعانی أیضاً متناهیة، فإذا قلنا: «سر من البصرة إلی الکوفة» یکون من قبیل استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد.

ودعوی عدم جواز هذا النحو من الاستعمال ممنوعة، ولو سلّمنا عدم الجواز لاختصّ بالمشترک اللفظی المصطلح، أعنی الأسماء التی لا تبعیّة لها فی دلالتها، بخلاف الحروف التی استعمالها ودلالتها وتحقّقها تبعیّة غیر مستقلّة، فیکون هذا النحو من الاستعمال فی الکثیر والحکایة عنه ممّا لا- محذور فیه، بل وإن کان المحکی غیر متناهٍ، بعدما عرفت من أنّ التکثّر فی الدلالة والاستعمال تبعی لا استقلالی[۲۲۶].

أقول: والحقّ فی الجواب أنّ الکلّیّة فی قولنا: «سر من البصرة إلی الکوفة» لا تتصوّر إلّابحسب الزمان والطریق والمرکب ونحوها، وهذه الامور وإن کانت عند الأخبار مشخّصةً، إلّاأنّ الجملة الخبریّة أیضاً لا تکون حاکیةً عنها، فإنّا إذا قلنا: «سرت من البصرة إلی الکوفة» لا یدلّ علی أزید من صدور السیر من المتکلّم مع کون ابتدائه البصرة وانتهائه الکوفة، وأمّا زمان السیر وطریقه ومرکوبه فهی وإن کانت متعیّنة فی الواقع، إلّاأنّ الجملة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۰۱

لا تحکی عنها.

ولا ریب فی أنّ المحکیّ بهذه الجملة الخبریّة تمام معناها، والقول بأنّ المحکیّ بها بعض المعنی خلاف الوجدان.

فمن هنا یعلم أنّ ما وضع له کلمة «من» مثلًا هو أنحاء النسب الابتدائیّة المتعلّقة بالطرفین المندکّة فیهما من دون أن یکون سائر الخصوصیّات کالزمان ونحوه دخیلةً فیه، ولا فرق فیه بین الحروف المستعملة فی الجملة الخبریّة والإنشائیّة.

وهذا الجواب أجود من الجوابین الأوّلین، لأنّهما مبتیّان علی تسلّم کلّیّة معانی الحروف المستعملة تلو الأوامر والنواهی وما فی معناهما، إلّاأنّ الإشکال ینحلّ بناءً علی الجواب الأوّل بتبعیّة معانی الحروف فی الکلّیّة والجزئیّة لطرفیها، وبناءً علی ما ذکره الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ استعمال هذه الحروف تکون من قبیل استعمال اللفظ المشترک فی أکثر من معنی واحد.

بخلاف ما ذکرناه، إذ لا مجال علیه للقول بکلّیّة المعنی الحرفی أصلًا، فإنّ الحروف الحاکیة وضعت للإضافات الخاصّة وتستعمل فیها، ولا فرق فی ذلک بین کونها فی الجمل الخبریّة والإنشائیّة کما مرّ توضیحه.

والحاصل: أنّ الحروف علی قسمین: حاکیة، وهی أکثرها، ک «من» و «إلی» و «فی» ونحوها، سواء استعملت فی الجمل الخبریّة أو الإنشائیّة[۲۲۷]، وإیجادیّة،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۰۲

كحروف التأكيد والقسم والنداء ونحوها، والمعنى فى كلا القسمين غير مستقلّ، بل مندكّ فى الطرفين.

والوضع فى الكلّ بطريق واحد، فإنّ الواضع فى مقام وضع كلمة «من» مثلًا لأنحاء النسب الابتدائيّة حيث لم يتمكّن من تصوّر جميعها، لعدم تناهيها، احتاج إلى تصوّر عنوان النسبة الابتدائيّة وأشار بها إلى المعنونات، ثمّ وضع اللفظ لنفس المعنونات، وهكذا إذا أراد وضع لام الابتداء مثلًا لأنحاء إيجاد التأكيد تصوّر عنوان إيجاد التأكيد، وأشار به إليها، ثمّ وضع اللفظ لتلك المعنونات، لا لهذا العنوان.

فوضع الحروف عندنا نظير الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ عند المشهور، لا نفسه، فإنّا قلنا باستحالته فيما سبق.

هذا تمام الكلام فى وضع الحروف.[۲۲۸]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۰۳

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۰۳

القول فى القضايا

القول فى القضايا

اشارة

إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله تعرّض للبحث عن الفرق بين الخبر والإنشاء عقيب مبحث الحروف، ولا بأس بتحقيق حول القضايا قبل ذلك، فإنّ لها فوائد وثمرات كثيرة فى بعض المباحث الآتية، فنقول: تنقسم القضيّة الحمليّة إلى أربعة أقسام، لأنّ الحمل إمّا أوّلى ذاتى، أو شائع صناعى.

والحمل الأوّلى ما كان الموضوع فيه متّحداً مع المحمول بحسب الماهيّة، سواء اتّحدا بحسب المفهوم أيضاً مثل «الإنسان إنسان» و «الإنسان بشر» بناءً على اتّحاد الإنسان مع البشر مفهوماً أيضاً، أم اختلفا فيه، مثل «الإنسان حيوان ناطق» فإنّ مفهوم الموضوع هنا مفهوم إجمالى للمحمول، ومفهوم المحمول مفهوم تفصيلى للموضوع، فهما يختلفان بحسبه، ولذا قد يحضر مفهوم «الإنسان» فى الذهن من دون أن يحضر فيه مفهوم «الحيوان الناطق»، وكذلك العكس، فالحمل الأوّلى انقسم إلى قسمين.

والحمل الشائع ما كان الموضوع والمحمول فيه مختلفين بحسب الماهيّة ومتّحدين بحسب الوجود، سواء كان الموضوع مصداقاً حقيقيّاً للمحمول، كقولنا: «زيد إنسان» و «البياض أبيض» فإنّ إنسانيّة زيد ذاتى له لا يحصل له من الخارج، وهكذا أبيضيّة البياض، أو مصداقاً عرضيّاً له، كقولنا: «الجسم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۰۴

أبيض» فإنّ أبيضيّة الجسم خارج عنه عارض له، ويسمّى الأوّل بالحمل الشائع بالذات، والثانى بالحمل الشائع بالعرض.

فأقسام القضايا الحمليّة بهذا التقسيم أربعة.

البحث حول أجزاء القضايا

ذهب المشهور إلى أنّ القضايا الحمليّة مركّبة من ثلاثة أجزاء، ولا فرق فى ذلك بين الواقع والملفوظ والمعقول.

توضیح ذلک: أنّ زیداً إذا قام فی الخارج، وحکیت ذلک لصدیقک بقولک:

«زید قائم» فلنا هاهنا ثلاث قضایا:

أ- الواقعیّة الخارجیّة التی نعبّر عنها بالقضیّة المحکیّة.

ب- القضیّة الملفوظة أو اللفظیّة، وهی قولک: «زید قائم».

ج- القضیّة المعقولة، وهی ما تعقّله وتصوّره صدیقک عند سماع القضیّة اللفظیّة.

والمشهور قالوا بترکّبها من ثلاثة أجزاء فی جمیع هذه المراحل الثلاث، فإنّ الواقعیّة الخارجیّة مرکّبة من ثلاثة امور: زید والقیام والربط بینهما، أی کون زید قائماً، والقضیّة اللفظیّة أیضاً مرکّبة من الموضوع والمحمول والهیئة الترکیبیّة، ولذا تحکی عن الواقع کما هو، وهکذا القضیّة المعقولة، فإنّ السامع لقولنا: «زید قائم» یتصوّر تلک الامور الثلاثة الواقعیّة.

هذا هو المشهور بینهم.

والتحقیق فی ذلک یستدعی رسم مقدّمتین:

الاولی: أنّ النسبة- کما قلنا عند تحقیق المعانی الحرفیّة- لیست أمراً وهمیّاً تخیّلیّاً، بل لها واقعیّة خارجیّة متعلّقة بالطرفین، ولابدّ من کون الطرفین

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۲۰۵

متغایرین، إذ لا معنی لتحقّق النسبة فی شیء واحد.

الثانیة: أنّا وإن تصوّرنا للقضیّة ثلاث مراحل، إلّاأنّ الأصالة للواقع، وأمّا اللفظ والتعقّل فهما تابعان له، حیث إنّ اللفظ حاکٍ عن الواقع والسامع ینتقل من طریق سماع اللفظ إلیه، فالقضیّة الأصلیّة هی القضیّة الواقعیّة.

إذا عرفت هذا فنقول:

لا یعقل تحقّق النسبة فی القضایا الحملیّة أصلًا.

أمّا فی الحمل الأوّلی الذاتی فواضح، فإنّا إذا قلنا: «الإنسان إنسان» یتّحد الموضوع والمحمول ماهیّة ومفهوماً ووجوداً، فلا مغایرة بینهما بوجه[۲۲۹] حتّی یتحقّق النسبة والربط بینهما.

ودعوی أنّ المثال المذکور ونحوه لا یکون قضیّة إلّابحسب الظاهر، باطلة، لأنّه قضیّة واقعاً، بل من أصدق القضایا، وعلی تقدیر تسلیم هذه الدعوی فالمثال خارج عن البحث، لأنّ النزاع فی القضایا الواقعیّة لا الصوریّة.

فبناءً علی کون قولنا: «الإنسان إنسان» قضیّةً فی الواقع، یتوجّه علی المشهور إشکال عدم تحقّق النسبة فیها.

وکذا إذا قلنا: «الإنسان حیوان ناطق»[۲۳۰] فإنّ الموضوع والمحمول فیه وإن کانا متغایرین مفهوماً، إلّاأنّهما متّحدان ماهیّةً ووجوداً، فلا یعقل وجود النسبة بینهما، لعدم التغایر بینهما فی الواقعیّة المحکیّة التی هی المرحلة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۲۰۶

الأصیلة للقضیّة.

وأمّا فی الحمل الشایع بالذات، فلأنّ قولنا: «زید إنسان» یکون بمعنی «زید مصداق الإنسان» ولیس لنا شیئان فی الخارج أحدهما «زید» والآخر «مصداق الإنسان» حتّی یتصوّر تحقّق النسبة والربط بینهما.

وأمّا الحمل الشایع بالعرض فتحقیقه أنّ زیداً إذا اتّصف بالقیام، فلا ریب فی أنّ لنا ثلاث واقعیّات متغایرة فی الخارج: زید والقیام واتّصاف زید بالقیام.

هذا ممّا لا إشکال فیه، إلّاأنّا تارةً نحکی عن هذه الواقعیّات ب «زید قائم» واخری ب «زید له القیام».

ولا یصحّ القول بتحقّق النسبة فی القضیّة الاولی، لأنّ القیام وإن کان مغایراً لزید، إلّاأنّ المحمول فی هذه القضیّة لفظ «القائم» الذی هو

عبارة عن ذات ثبت له القيام، ولا ريب فى أنّه متّحد فى الخارج مع زيد.

وبالجملة: الذى يحتاج إلى النسبة والربط، هو «القيام» الذى لم يحمل على زيد، والذى حمل عليه، هو «القائم» الذى لا يعقل فيه تحقّق النسبة.

وأمّا القضيّة الثانية أعنى «زيد له القيام» ونظائرها، نحو «زيد فى الدار» و «زيد على السطح» وسائر ما استعمل فيه الحرف بهذا النحو، فقد يتخيّل فيها تحقّق النسبة بين الموضوع والمحمول، لكنّ الواقع خلافه.

لأنّا إن قلنا بمقالة النحويّين من كونها مأوّلة، وتقديرها «زيد ثابت له القيام» و «زيد كائن فى الدار» و «زيد مستقرّ على السطح» فلا فرق بينها وبين مثل «زيد قائم» فى اتّحاد الموضوع والمحمول واقعاً.

وإن لم نقل بها، بل قلنا بكون المحمول نفس «له القيام» و «فى الدار» و «على السطح» من غير تقدير، فالنسبة مربوطة بالحرف المستعمل فى القضيّة، لا بها، والشاهد على هذا أمران: أحدهما: أنّا إن جعلناه مركّباً ناقصاً وقلنا مكان

«الجسم له البياض» و «زيد فى الدار»: «الجسم الذى له البياض» و «زيد الذى فى الدار» كانت النسبة باقية مع عدم بقاء القضيّة، الثانى: أنّ النسبة فى مثل هذه القضايا بين الموضوع وجزء من المحمول، لا بينه وبين نفس المحمول، فإنّ الارتباط واقع بين زيد والدار مثلًا مع أنّ المحمول مجموع «فى الدار» من الجارّ والمجرور، ولا نسبة بين هذا المجموع وبين زيد. فالذى بينه وبين الموضوع ربط ليس بمحمول، والذى هو المحمول ليس بينه وبين الموضوع نسبة وربط، وهذا يكشف عن عدم كون النسبة لأجل القضيّة.

فتبيّن أنّه ليس لنا فى القضايا الموجبة قضيّة مركّبة من ثلاثة أجزاء؛ لعدم تعقّل النسبة فيها.

وأمّا السوالب فظاهر كلام المشهور يعمّها، فهى أيضاً عندهم مركّبة من الموضوع والمحمول ونسبة السلب، وفساده أظهر من الموجبات؛ لأنّ السلب ليس بشىء حتّى تتحقّق النسبة بينه وبين شىء آخر وجودى، وإن كان المسلوب أمراً موجوداً فى الخارج، كما فى مثل «زيد ليس فى الدار» وأمّا إذا لم يكن المسلوب موجوداً مثل «زيد ليس بقائم» فيرد عليه إشكال آخر أيضاً، وهو أنّ زيداً إذا لم يكن قائماً فليس لنا سوى زيد شىء آخر لكى يتحقّق النسبة السلبيّة بينه وبين زيد.

وبعبارة اخرى: إذا قلنا: «زيد ليس فى الدار» فكلّ من «زيد» و «الدار» وإن كانا موجودين فى الخارج، إلّاأنّ السلب أمر عدمى لا تتحقّق النسبة بينه وبين شىء آخر، وإذا قلنا: «زيد ليس بقائم» فيرد عليه مضافاً إلى كون السلب عدميّاً أنّه ليس فى الخارج قيام كى تتحقّق نسبة سلبه إلى زيد.

نعم، لو قلنا بأنّ مرادهم من «نسبة السلب» سلب النسبة- وإن كان خلاف ظاهره- فهو صحيح فى مثل «زيد فى الدار» فقط، فإنّ كلًّا من «زيد»

و «الدار» موجودان، وليس بينهما نسبة.

والحاصل: أنّ القول بتركّب القضايا الحمليّة من ثلاثة أجزاء خلاف الواقع، لعدم تحقّق النسبة لا فى الموجبات ولا فى السوالب أصلًا.

وبهذا ظهر فساد قول المنطقيّين: «العلم إن كان إذعاناً للنسبة فتصديق وإلّا فتصوّر» وقول أهل البلاغة فى تعريف الصدق: «الصدق فى القضايا أن يكون لنسبتها واقع تطابقه».

لا يقال: كلامكم يقتضى خلوّ القضيّة المحكيّة عن النسبة، ولعلّ مراد المشهور أنّ القضيّة اللفظيّة والمعقولة مركّبة من ثلاثة أجزاء.

فإنّه يقال: الأصل كما عرفت هو القضيّة الواقعيّة المحكيّة، وأمّا اللفظيّة الحاكية وكذا المعقولة فهما تابعتان للواقع، فإذا كان الواقع خالياً عن النسبة كانت القضيّة اللفظيّة أيضاً خالية عنها، وإلّا فلم تكن مطابقة للواقع ومرآةً له، فلم تكن صادقة، والقضيّة المعقولة أيضاً لابدّ من أن تكون مطابقة للواقع، لأنّها صورته المرتسمة فى ذهن المخاطب عند سماع القضيّة اللفظيّة.

ملاک الحمل فی القضایا

إن قلت: لو کانت القضایا الحملیّة خالیة عن النسبة، فما ملاک الحمل فیها؟

قلت: ملاک الحمل هو الاتّحاد والهوهویّة کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله فی مبحث المشتقّ[۲۳۱].

وأکمل مراتب الهوهویّة هو الاتّحاد فی المراحل الثلاث، أعنی فی المفهوم والماهیّة والوجود الخارجی، کما فی قولنا: «الإنسان إنسان» وأوسطها هو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۰۹

الاتّحاد فی الماهیّة والوجود، کما فی قولنا: «الإنسان حیوان ناطق» وأضعفها هو الاتّحاد فی الوجود فقط، کما فی الحمل الشائع الصناعی بقسمیه، مثل «البیاض أبیض» و «الجسم أبیض».

نعم، یمکن الإشکال فی تحقّق الاتّحاد فی مثل «الجسم له البیاض» و «زید فی الدار» من الحملیّات بالحمل الشایع بالعرض، لکنّ الحقّ کما قال النحویّون أنّها مأوّلة بتقدیر «کائن» و «ثابت» ونحوهما، فالاتّحاد بین الموضوع وما هو المحمول واقعاً، ثابت، وإن لم یتحقّق الاتّحاد بینه وبین ما هو المحمول بحسب الظاهر.

هذا فی القضایا الموجبة.

وأمّا فی السوالب- وهی التی یکون الملاک فیها نفی الهوهویّة والاتّحاد- فلابدّ من ملاحظة نفی الاتّحاد الذی لوحظ ثبوته فی موجباتها.

ففی الحملیّات بالحمل الشایع مثل «زید لیس بقائم» لابدّ من لحاظ نفی الهوهویّة بحسب الوجود[۲۳۲] لأنّ الهوهویّة فی موجباتها کانت بملاکه[۲۳۳].

وفی مثل «الإنسان لیس بحیوان ناهق» لابدّ من لحاظ نفی الاتّحاد بحسب الماهیّة[۲۳۴]، لأنّ الاتّحاد فی ما یسانخها من الموجبات مثل «الإنسان حیوان ناطق» یکون بحسبها.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۱۰

وأمّا مثل قضیّة «الإنسان لیس بحیوان ناطق» فإن اطلقت بملاک سلب الاتّحاد فی المفهوم، کانت قضیّة صادقة، لعدم اتّحاد الموضوع والمحمول فیها مفهوماً وإن اتّحدا ماهیّةً ووجوداً، وإن اطلقت بملاک سلب الاتّحاد فی الماهیّة، کانت قضیّة کاذبة، عکس قولنا: «الإنسان حیوان ناطق» فإنّه قضیّة کاذبة إن لوحظ الاتّحاد بحسب المفهوم، وصادقة إن لوحظ بملاک الماهیّة کما لا یخفی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۱۱

فی الخبر والإنشاء

فی الخبر والإنشاء

مسلک صاحب الکفایة رحمه الله فی الفرق بینهما

قد عرفت أنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله قال باتّحاد المعنی الحرفی والاسمی فی المراحل الثلاثة، أعنی الوضع والموضوع له والمستعمل فیه، وفرّق بینهما بحسب مقام الاستعمال[۲۳۵].

ثمّ قال بعد ذلک:

ثمّ لا يبعد أن يكون الاختلاف فى الخبر والإنشاء أيضاً كذلك، فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل فى حكاية ثبوت معناه فى موطنه، والإنشاء ليستعمل فى قصد تحقّقه وثبوته[۲۳۶]، وإن اتّفقا فيما استعملا فيه[۲۳۷].

توضيح محلّ النزاع يحتاج إلى ذكر مقدّمة: وهى أنّ الجمل على ثلاثة أقسام: بعضها متمحّض فى الخبريّة، نحو «زيد قائم» وبعضها فى الإنشائيّة نحو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۱۲

صيغة «افعل»[۲۳۸] فلا يستعمل الأوّل فى الإنشاء، ولا الثانى فى الإخبار، وبعضها لا يتمحّض فى أحدهما، بل يستعمل تارةً فى الأوّل، واخرى فى الثانى، كصيغ العقود، نحو «بعت» فإنّه بهذا اللفظ الواحد قد يستعمل فى الخبر وقد يستعمل فى الإنشاء، وهكذا الجمل الخبريّة التى تستعمل أحياناً فى الإنشاء، نحو «يعيد» و «يغتسل» ونحوهما.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ مراد صاحب الكفاية بيان الفرق فى هذا القسم الأخير الذى لا يتمحّض فى الإخبار ولا فى الإنشاء، لا فى القسمين الأوّلين، فمحلّ النزاع أنّ ما وضع له لفظ «بعت» مثلًا لأجل الإخبار غير ما وضع له لأجل الإنشاء، فيكون له معنى إخبارى ومعنى إنشائى، أو له معنى واحد ويختلف مقام الاستعمال فقط؟

فقال صاحب الكفاية: لا يبعد أن يكون الاختلاف بين الخبر والإنشاء فى مقام الاستعمال مع اتّحادهما فى الموضوع له والمستعمل فيه، فالداعى إلى الاستعمال فى الإنشاء قصد إيجاد المعنى وفى الخبر قصد الحكاية عنه، وكلاهما خارجان عن حريم المعنى.

أقول: هذا التعبير لا يلائم ما تقدّم منه رحمه الله فى مبحث الحروف، فإنّه اعتقد هناك جزماً بكون الفرق بين معنى الاسم والحرف فى مقام الاستعمال، وقال بعدم إمكان كونه فى الموضوع له أو المستعمل فيه، وعبّر هاهنا بقوله: «لا يبعد ...» الدالّ على عدم الاعتقاد الجزمى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۱۳

المختار فى الفرق بين الخبر والإنشاء

وعلى كلّ حال فمقتضى التحقيق فى المقام اتّحاد الخبر والإنشاء من حيث الموضوع له والمستعمل فيه واختلافهما بحسب الزمان، بخلاف ما ذهبنا إليه فى الدورة السابقة.

توضيح ذلك: أنّا قلنا سابقاً: يمكن- على ما اخترناه فى مبحث المعانى الحرفيّة من كون الحروف موضوعة لأنحاء النسب الخاصّة الخارجيّة، والأسماء للمفاهيم الكلّيّة- القول بكون الخبر والإنشاء أيضاً مختلفين فى الموضوع له، فلفظ «بعت» الخبرى، وضع للحكاية عن تحقّق البيع فيما مضى، والإنشائى لإنشاء البيع وإيجاده.

لكن يرد عليه إشكال مهمّ، وهو أنّ للأفعال وضعاً بحسب المادّة، ووضعاً آخر بحسب الهيئة، فإنّ مادّة «ضربتُ» وهى «ض- ر- ب» وضعت لمعنى مخصوص نعبّر عنه بالفارسيّة ب «كتك» وهيئته للدلالة على صدور هذا المعنى من المتكلّم فى زمن الماضى، ولا وضع آخر لمجموع المادّة والهيئة، فمن أين يستفاد الإنشاء فى مثل «بعت»؟

لو كانت الهيئة دالّة عليه لكان سائر الأفعال التى تكون بهذه الهيئة مثل «ضربت» أيضاً مفيدةً للإنشاء، ولو كانت المادّة دالّة عليه لكان سائر المشتقّات من هذه المادّة مثل «باع» أيضاً مفيدة له.

وحيث إنّه لا يمكن الذبّ عن هذا الإشكال فلابدّ من القول باتّحاد معنى الإخبار والإنشاء، خلاف ما اخترناه فى الدورة الماضية.

توضيحه: أنّ الأفعال الدالّة على الإنشاء تارةً وعلى الإخبار اخرى مثل «بعت» و «أنكحت» ونحوهما من صيغ العقود تكون بمادّتها متضمّنة للإنشاء

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۲۱۴

حتّی فیما إذا استعملت للإخبار، فیکون جملهٔ «بعت داری» فی مقام الإخبار، أو «باع زید داره» بمعنی «صار إنشاء البیع متحقّقاً منّی أو من زید فی السابق» ویکون جملهٔ «بعتک داری بکذا» مخاطباً للمشتری فی مقام الإنشاء بمعنی «صار إنشاء البیع متحقّقاً منّی الآن».

فلا فرق بین الإخبار والإنشاء إلّامن حیث الزمان، وهو لا یوجب الاختلاف فی حقیقتهما، کما أنّ الفعل المضارع قد یکون للحال وقد یکون للاستقبال من غیر أن یکون معناه متعدّداً.

ویؤیّده قول اللغویّین: «البیع مبادلهٔ مال بمال» فإنّ المبادلهٔ عبارهٔ عن إنشاء التملیک وهو[۲۳۹] فی الإنشاءات اللفظیّهٔ[۲۴۰] یتحقّق باللفظ، فهذا المعنی اللغوی للبیع هو الأصل فی معناه الاصطلاحی حیث عرّفه الشیخ رحمه الله فی المکاسب بأنّه «إنشاء تملیک عین بمال»[۲۴۱].

ومراد الفقهاء أیضاً عن النکاح حیث قالوا فی عنوان مباحثه: «کتاب النکاح» هو إنشاء النکاح، لا الوطی کما لا یخفی.

إن قلت: فما تقول فی مثل «یعید» و «یغتسل» ونظائرهما من الجمل الخبریّهٔ التی تستعمل فی الإخبار والإنشاء من دون أن تکون مادّتهما إنشائیّهٔ؟

قلت: استعمال هذه الجمل فی الإنشاء لیس استعمالًا حقیقیّاً، بل کنائیّاً مجازیّاً، ومحلّ النزاع هو الألفاظ المستعملهٔ فی الإخبار والإنشاء بنحو الحقیقهٔ، مثل «بعت» و «أنکحت» وسائر صیغ العقود، فإنّا نبحث عن معناها الحقیقی الشامل للإخبار والإنشاء.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۲۱۵

البحث فی ماهیّهٔ الإنشاء

لا خفاء فی معنی الإخبار، فإنّه عبارهٔ عن حکایهٔ امور واقعیّهٔ متحقّقهٔ فی الماضی أو الحال أوالاستقبال، وهذا واضح لا غبار علیه.

إنّما النزاع فی معنی الإنشاء، ویقع البحث عنه فی مقامین:

المقام الأوّل: فی دخل اللفظ فی الإنشاء

اشارهٔ

وبعبارهٔ اخری: إنّ الجمل الإنشائیّهٔ کلفظ «بعت» و «زوّجت» هل هی مؤثّرهٔ فی تحقّق المعنی فی الخارج أم هی موضوعهٔ لإبرازه فقط؟

نظریّهٔ المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فیه

قال بعض الأعلام فی کتاب المحاضرات: إنّ الجملهٔ الإنشائیّهٔ موضوعهٔ لإبراز أمر نفسانی غیر قصد الحکایهٔ، ولم توضع لإیجاد المعنی فی الخارج.

واستدلّ علیه بأنّ القائلین بالإیجاد لو أرادوا الإیجاد التکوینی، کإیجاد الجوهر والعرض فبطلانه من الضروریّات التی لا تقبل النزاع، بداههٔ أنّ الموجودات الخارجیّهٔ بشتّی أشکالها وأنواعها، لیست ممّا توجد بالإنشاء، کیف والألفاظ لیست واقعهٔ فی سلسلهٔ عللها وأسبابها کی توجد بها.

وإن أرادوا به الإیجاد الاعتباری کإیجاد الوجوب والحرمهٔ أو الملکیّهٔ والزوجیّهٔ وغیر ذلک، فیردّه أنّه یکفی فی ذلک نفس الاعتبار النفسانی من دون حاجهٔ إلی التلفّظ والتکلّم به.

فالإنشـاء يتحقّق بالاعتبـار النفسانى من المولى، أو من البائع والمشترى، أو من الزوج والزوجـة، وغيرهم، وألفاظ «أقم الصـلاة» و «بعت واشتريت»

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۲۱۶

و «أنكحت وقبلت النكاح» وغيرها مبرزة له، لا أنّها موجدة له.

لا يقال: لو كان اعتبار الملكيّة مثلًا أمراً نفسانيّاً لكان بيع الغاصب العين المغصوبة مع علمه وعلم المشترى أيضاً بغصبيّته صـحيحاً شـرعاً وعرفاً، لوجود الاعتبار النفسانى، مع أنّ الشارع والعقلاء لا يعتبران ملكيّة المشترى فيما إذا كان المبيع مغصوباً.

فـإنّه يقـال: لاـ ملازمـة بينهما، إذ المتبايعان قـد يعتبران الملكيّة ويبرزانها باللفظ من دون أن يعتبرها الشارع أو العقلاء، ونحن فى مقام بيان معنى الإنشاء، لا بيان موارده المعتبرة عند الشرع أوالعقلاء[۲۴۲].

هذا حاصل كلام بعض الأعلام فى المحاضرات.

نقد نظريّة المحقق الخوئى «مدّ ظلّه» فى معنى الإنشاء

وفيه أوّلًا: أنّه خلاف الوجـدان، فإنّ الوجـدان حاكم بأنّ الزوجين أو وكيلهما يوجـدان الزوجيّة بلفظ «أنكحت وقبلت النكاح» لا أنّهما يبرزان به الزوجيّة المتحقّقة فى أنفسهما، وكذلك البيع إذا كان إنشائه بالصيغة لا بالمعاطاة.

وثانيـاً: لو كـان الإنشـاء هو الاعتبـار النفسـانى واللفـظ مبرز له، لرجع الإنشـاء إلى الإخبـار، فإنّ قول البائع: «بعتك دارى بكـذا» قاصـداً للإنشـاء يكون على هـذا حاكيـاً عن الاعتبـار النفسـانى الـذى تحقّق قبله ولو آناً واحـداً، فلا فرق بينه وبين قوله: «بعت دارى أمس» فى كون كلّ منهما خبراً وحكايةً عن الأمر الذى وقع قبله، فلا وجه للقول باختلاف المعنى فيهما وأنّه فى الجملة الخبريّة شيء وفى الجملة الإنشائيّة شيء آخر كما قال به فى المحاضرات.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۲۱۷

وأمّا البرهان الذى أقامه على مدّعاه، ففيه: أنّا نريد الإيجاد الاعتبارى.

وقوله: يكفى فى ذلك نفس الاعتبار النفسانى من دون حاجـة إلى اللفظ والتكلّم به، لا يـدلّ على أزيد من إمكان تحقّق الإنشاء بدون اللفـظ، ونحن أيضاً نقول به، ولكن إمكان الشـىء لا يسـتلزم وقوعه، ففى المقام[۲۴۳] وإن أمكن تحقّق الإنشـاء بالاعتبار النفسانى من دون وساطة لفظ أصلًا، إلّاأنّه لم يقع، بل يتحقّق الإنشاء بتوسّط اللفظ.

المقام الثانى: فى حقيقة الإنشاءمسلك المشهور فى المقام

اشارة

ذهب المشـهور إلى أنّ الامـور الاعتباريّة كالملكيّة كمـا تتحقّق بسـبب أمر اختيـارى، كالحيـازة المؤثّرة فى ملكيّة الحائز للمحوز، أو قهرى، كالموت المؤثّر فى ملكيّة الورثة للتركة، كذلك قد تتحقّق باللفظ، مثل قول المتبايعين: «بعت وقبلت» فإنّ الشارع والعقلاء كما يعتبران الملكيّة للحـائز والوارث عقيب الحيـازة وموت المورّث، كـذلك يعتبرانها عقب صـيغة البيع أيضاً، فتتحقّق الملكيّة فى وعائها الـذى هو عـالم الاعتبـار، فحقيقـة الإنشـاء اللفظى «اسـتعمال اللفـظ فى‌المعنى ليعتبره الشارع والعقلاء» فيتحقّق فى‌عالم‌الاعتبار الـذى‌هو وعائه.

نقد نظريّة المشهور فى حقيقة الإنشاء

وفیه: أنّه لا یشمل مثل بیع الغاصب مع علمه وعلم المشتری بالغصبیّة، لعلمهما بعدم اعتبار الشارع والعقلاء الملکیّة، فلم یتمشّ منهما استعمال

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۱۸

اللفظ فی المعنی بداعی اعتبارهما إیّاه، فلا یعمّه التعریف مع کونه إنشاءً بلا إشکال.

ویمکن أن یرد علیه أیضاً أنّه لا یعمّ إنشاء الطلب، لأنّ الطلب أمر واقعی وعائه الخارج أو الذهن، فإنّ الوصف القائم بنفس الطالب طلب خارجی، ومفهوم الطلب الحاضر فی الذهن طلب ذهنی، فهو من الواقعیّات، ولا یمکن تحقّق الامور الواقعیّة بالإنشاء، ألا تری أنّ الإنسان لا یمکن أن یوجد بوجود إنشائی، فلا یعمّ التعریف إنشاء الطلب مثل «اضرب».

ولکن یمکن الجواب عنه بأنّه لا ضیر فیه، فإنّ الصیغ الدالّة علی الطلب للحکایة عن الطلب الخارجی، لا لإنشاء الطلب.

مقالة صاحب الکفایة رحمه الله حول ماهیّة الإنشاء

وذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله- فی مبحث الأوامر من الکفایة وفی أوّل فوائده المطبوعة فی آخر الحاشیة- إلی أنّ لنا وراء الوجود العینی والذهنی والکتبی واللفظی وجوداً خامساً، وهو الوجود الإنشائی، فالإنشاء هو «القول الذی یقصد به إیجاد المعنی فی نفس الأمر»[۲۴۴] لا الحکایة عن ثبوته وتحقّقه فی موطنه من ذهن أو خارج.

إن قلت: الشیء ما لم یتشخّص لم یوجد، فبِمَ یتشخّص الوجود الإنشائی؟

قلت: تشخّص هذا النحو من الوجود إنّما هو بشخص المنشئ وشخص لفظه[۲۴۵].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۱۹

فلو تلفّظت بقولک: «بعت» فی مقام الإنشاء لتحقّق وجود إنشائی للملکیّة، ولو تلفّظت به ثانیاً أو تلفّظ به شخص آخر لتحقّق لها وجود إنشائی آخر[۲۴۶].

نقد مسلک المحقّق الخراسانی رحمه الله حول حقیقة الإنشاء

وفیه:- مضافاً إلی ما سیأتی من الإشکال فی تحقّق وجود إنشائی لمثل الطلب من الامور الواقعیّة[۲۴۷]- أنّ کلامه یستلزم أن یکون للعقلاء فی البیع الجامع لشرائطه اعتباران: اعتبار الوجود الإنشائی للملکیّة، واعتبار الملکیّة[۲۴۸]، وهو خلاف الوجدان، لأنّا لا نجد لهم إلّااعتباراً واحداً، وهو اعتبار الملکیّة فقط. هذا.

کلام المحقّق الاصفهانی رحمه الله فی المقام

وللمحقّق الشیخ محمّد حسین الاصفهانی رحمه الله بیان آخر فی المقام، ویدّعی أنّ کلام صاحب الکفایة أیضاً یحمل علیه، فإلیک عین بیانه:

قوله: وأمّا الصیغ الإنشائیّة فهی علی ما حقّقناه فی بعض فوائدنا موجودة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۲۰

لمعانیها فی نفس الأمر[۲۴۹] إلخ.

بل التحقیق أنّ وجودها وجود معانیها فی نفس الأمر، بیانه أنّ المراد من ثبوت المعنی باللفظ إمّا أن یراد ثبوته بعین ثبوت اللفظ بحیث ینسب الثبوت إلی اللفظ بالذات وإلی المعنی بالعرض، وإمّا أن یراد ثبوته منفصلًا عن اللفظ بآلیّة اللفظ بحیث ینسب الثبوت إلی کلّ منهما بالذات، لا مجال للثانی، إذ الوجود المنسوب للماهیّات بالذات منحصر فی العینی والذهنی، وسائر أنحاء الوجود من اللفظی

والکتبی وجود بالذات للّفظ والکتابة، وبالجعل والمواضعة وبالعرض للمعنی، ومن الواضح أنّ آلیّة وجود اللفظ وعلّیّته لوجود المعنی بالذات لابدّ من أن یکون فی أحد الموطنین من الذهن والعین، ووجود المعنی بالذات فی الخارج یتوقّف علی حصول مطابقه فی الخارج أو مطابق ما ینتزع عنه، والواقع خلافه، إذ لا ـ یوجد باللفظ موجود آخر یکون مطابقاً للمعنی أو مطابقاً لمنشأ انتزاعه، ونسبة الوجود بالذات إلی المعنی مع عدم وجود مطابقه أو مطابق منشأه غیر معقول، ووجوده فی الذهن بتصوّره لا ـ بعلّیّة اللفظ لوجوده الذهنی، والانتقال من سماع الألفاظ إلی المعانی لمکان الملازمة الجعلیّة بین اللفظ والمعنی، مع أنّ ذلک ثابت فی کلّ لفظ ومعنی ولا ـ یختصّ بالإنشائی، فالمعقول من وجود المعنی باللفظ هو الوجه الأوّل، وهو أن ینسب وجود واحد إلی اللفظ والمعنی بالذات فی الأوّل وبالعرض فی الثانی، وهو المراد من قولهم: «إنّ الإنشاء قول قصد به ثبوت المعنی فی نفس الأمر».

وإنّما قیّدوه بنفس الأمر مع أنّ وجود اللفظ فی الخارج وجود للمعنی فیه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۲۲۱

أیضاً بالعرض[۲۵۰]، تنبیهاً علی أنّ اللفظ بواسطة العلقة الوضعیّة وجود المعنی تنزیلًا فی جمیع النّشئات[۲۵۱]، فکأنّ المعنی ثابت فی مرتبة ذات اللفظ بحیث لا ینفکّ عنه فی مرحلة من مراحل الوجود، والمراد بنفس الأمر حدّ ذات الشیء من باب وضع الظاهر موضع المضمر.

فإن قلت: هذا المطلب جارٍ فی جمیع الألفاظ بالنسبة إلی معانیها من دون اختصاص بالإنشائیّات.

قلت: الفرق أنّ المتکلّم قد یتعلّق غرضه بالحکایة عن النسبة الواقعة فی موطنها باللفظ المنزّل منزلتها، وقد یتعلّق غرضه بإیجاد نفس هذه النسبة بإیجاد اللفظ المنزّل منزلتها، مثلًا مفاد «بعت» إخباراً وإنشاءً واحد، وهی النسبة المتعلّقة بالملکیّة، وهیئة «بعت» وجود تنزیلی لهذه النسبة الإیجادیّة القائمة بالمتکلّم والمتعلّقة بالملکیّة، فقد یقصد وجود تلک النسبة خارجاً بوجودها التنزیلی الجعلی اللفظی، فلیس وراء قصد الإیجاد بالعرض وبالذات أمر آخر، وهو الإنشاء، وقد یقصد زیادةً علی ثبوت المعنی تنزیلًا الحکایة عن ثبوته فی موطنه أیضاً، وهو الإخبار، وکذلک فی صیغة «افعل» وأشباهها، فإنّه یقصد بقوله: «اضرب» ثبوت البعث الملحوظ نسبةً بین المتکلّم والمخاطب والمادّة، فیوجد البعث فی الخارج بوجوده الجعلی التنزیلی اللفظی، فیترتّب علیه إذا کان من أهله وفی محلّه ما یترتّب علی البعث الحقیقی الخارجی مثلًا، وهذا الفرق بلحاظ المقابلة بین المعانی الخبریّة والإنشائیّة. فلا ینتقض باستعمال الألفاظ المفردة فی معانیها، فإنّها کالإنشائیّات من حیث عدم النظر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۲۲۲

فیها إلّاإلی ثبوتها خارجاً ثبوتاً لفظیّاً، غایة الأمر أنّها لایصحّ السکوت علیها، بخلاف المعانی الإنشائیّة المقابلة للمعانی الخبریّة.

وهذا أحسن ما یتصوّر فی شرح حقیقة الإنشاء، وعلیه یحمل ما أفاده استاذنا العلّامة، لا علی أنّه نحو وجود آخر فی قبال جمیع الأنحاء المتقدّمة، فإنّه غیر متصوّر[۲۵۲]، إنتهی.

هذا کلام المحقّق الاصفهانی رحمه الله، وحاصله: أنّ الوجود الإنشائی للمعنی وراء اللفظی غیر متصوّر، إذ أنحاء الوجود منحصرة فی أربعة، العینی والذهنی والکتبی واللفظی، فأراد المحقّق الخراسانی رحمه الله من الوجود الإنشائی الوجود اللفظی.

نقد کلام المحقّق الاصفهانی رحمه الله

وفیه: أنّه لو أراد ظهور کلام صاحب الکفایة فی ذلک فوجدان من راجع کتابیه یشهد بخلافه، بل قوله فی الکفایة[۲۵۳]: «وأمّا الصیغ الإنشائیّة فهی علی ما حقّقناه فی بعض فوائدنا موجدة لمعانیها فی نفس الأمر» ظاهر فی کون اللفظ علّة لتحقّق المعنی الإنشائی، لا أنّ وجود المعنی وجود اللفظ.

وإن أراد أنّ کلامه مع حفظ ظاهره غیر متصوّر فلابدّ من توجیهه وحمله علی ما اختاره، ففیه أنّه لا وجه لعدم کون الوجود الإنشائی

متصوّراً إلّا تقسیمهم الوجود إلی الأقسام الأربعة من دون أن یکون فی کلامهم من الوجود الإنشائی عین ولا أثر، وهذا لا یجدیه، لأنّ المقسم فی کلامهم هو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۲۲۳

الوجود الواقعی، فلا یکون نافیاً لما یدّعیه المحقّق الخراسانی من تحقّق الوجود الإنشائی فی الاعتباریّات.

کیف یمکن القول بانحصار الوجود فی أربعة، مع أنّ الملکیة المتحقّقة بسبب الحیازة أو الإرث[۲۵۴] لیست منها، ضرورة عدم کونها أمراً خارجیّاً ولا ـ ذهنیّاً ولا ـ کتبیّاً ولا ـ لفظیّاً، ومع ذلک لا ـ یمکن إنکارها فی وعاء الاعتبار، فلا محالة کان المقسم فی کلامهم هو الوجودات الواقعیّة، فلا ینافی تحقّق قسم خامس من الوجود یسمّی وجوداً إنشائیّاً، لکن ظرف تحقّقه الاعتبار لا الواقع.

ولأجل هذا عدل المحقّق الخراسانی رحمه الله عن التعبیر بالواقع إلی التعبیر بنفس الأمر، إذ لو قال: «الصیغ الإنشائیّة موجدة لمعانیها فی الواقع» لم یشمل الاعتباریّات التی منها الإنشاء، بخلاف «نفس الأمر» فإنّها أعمّ من الواقع والاعتبار.

وبهذا ظهر فساد ما قاله المحقّق الاصفهانی أیضاً من أنّ التقیید بنفس الأمر لأجل التنبیه علی أنّ اللفظ بواسطة العلقة الوضعیّة وجود المعنی تنزیلًا فی جمیع النشآت، والمراد بنفس الأمر حدّ ذات الشیء.

إذ لو کان هذا هو المراد بنفس الأمر وکان التقیید به لأجل کون اللفظ وجوداً تنزیلیّاً لوجود المعنی فی جمیع النشآت لم یکن للعدول عن التعبیر بالواقع إلیه وجه، لأنّ اللفظ من الامور الواقعیّة، فکذلک المعنی الذی یکون بزعمه متّحداً مع اللفظ.

فلا محالة کان المراد بنفس الأمر ما ذکرناه من أنّه أعمّ من الواقع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۲۲۴

والاعتبار، والمراد بالوجود الإنشائی للمعنی وجود اعتباری غیر وجود اللفظ.

فدعوی رجوع کلام المحقّق الخراسانی إلی ما اختاره فی معنی الإنشاء مجازفة.

علی أنّ أصل کلامه أیضاً مخدوش، لأنّه کما رأیت قال بعدم الفرق بین الجمل الإنشائیّة والألفاظ المفردة إلّافی صحّة السکوت علیها وعدمها، فیلزم أن یکون مثل لفظ «الإنسان» أیضاً إنشاءً ولم یتفوّه به أحد من العقلاء.

وأیضاً قال باتّحاد الجمل الإنشائیّة والخبریّة فی المعنی الإنشائی وکون الاختلاف بینهما فی قصد الحکایة- زیادة علی أصل المعنی- فی الثانی وعدمه فی الأوّل.

وهو خلاف ما علیه الکلّ فی الفرق بینهما، فإنّ الخبر والإنشاء عندهم متغایران ماهیّة، والتقابل بینهما تقابل التضاد، لا تقابل الإیجاب والسلب، بأن یتحقّق فی الجملة الخبریّة ما لا یتحقّق فی الإنشائیّة کما إختاره المحقّق الإصفهانی رحمه الله.

وما کان ذهابه إلی هذه المذاهب الواضحة البطلان إلّالأجل ما اختاره فی المبنی من کون حقیقة الإنشاء هو وجود المعنی المتّحد مع وجود اللفظ بحیث ینسب الوجود إلی الثانی بالذات وإلی الأوّل بالعرض.

وما ذکرناه من الإشکال علی لوازم المبنی شاهد علی فساد نفسه.

إذا عرفت الأقوال الثلاثة فی حقیقة الإنشاء وما فیها من المناقشات فاعلم أنّ أردءها هو قول المحقّق الاصفهانی رحمه الله، لما عرفت من لوازمه الواضحة البطلان، وأوسطها ما ذهب إلیه المشهور، وأرجحها قول المحقّق الخراسانی رحمه الله.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۲۲۵

وذلک لأنّ ما أوردناه علی صاحب الکفایة وارد علی المشهور أیضاً، فإنّهم أیضاً یقولون بتحقّق اعتبارین فی المقام وإن لم یصرّحوا بذلک.

توضیح ذلک: أنّهم قالوا: «حقیقة الإنشاء استعمال اللفظ فی المعنی لیتحقّق فی وعاء الاعتبار» وواضح أنّ سببیّة اللفظ لاعتبار المعنی من قبل الشارع والعقلاء أیضاً أمر اعتباری، ضرورة عدم تحقّق علقة تکوینیّة بینهما، بل اعتبر الشارع أو العقلاء کونه سبباً له مع تحقّق

الشرائط، فالملكيّة المتحقّقة عقيب لفظ «بعت» أمر اعتبارى، وسببيّة هذا اللفظ لاعتبارها أمر اعتبارى آخر.

فما ذهب إليه المشهور أيضاً مستلزم للقول بتحقّق اعتبارين للعقلاء والشارع، وهو خلاف الوجدان كما قلنا فى ذيل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله، فهذه مناقشة اخرى عليهم.

فحيث إنّ هذه المناقشة مشتركة بين كلام صاحب الكفاية ومسلك المشهور مع خلوّ كلامه عن الإشكال الأوّل[۲۵۵] الذى كان وارداً عليهم يكون ما ذهب إليه فى معنى الإنشاء أرجح الأقوال.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۲۷

فى أسماء الإشارة والضمائر

البحث فى أسماء الإشارة والضمائر

مسلك صاحب الكفاية فيما وضع له أسماء الإشارة والضمائر

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله بعد الفراغ عن بحث الحروف:

ثمّ إنّه قد انقدح ممّا حقّقناه أنّه يمكن أن يقال: إنّ المستعمل فيه فى مثل أسماء الإشارة والضمائر أيضاً عامّ وأنّ تشخّصه إنّما نشأ من قبل طور استعمالها، حيث إنّ أسماء الإشارة وضعت ليشار بها إلى معانيها، وكذا بعض الضمائر[۲۵۶]، وبعضها ليخاطب بها المعنى، والإشارة والتخاطب يستدعيان التشخّص كما لا يخفى، فدعوى أنّ المستعمل فيه فى مثل «هذا» و «هو» و «إيّاك» إنّما هو المفرد المذكّر وتشخّصه إنّما جاء من قبل الإشارة أو التخاطب بهذه الألفاظ إليه، فإنّ الإشارة أو التخاطب لا يكاد يكون إلّاإلى الشخص أو معه، غير مجازفة[۲۵۷]، إنتهى.

أقول: قبل التحقيق فى المقام لابدّ من ذكر مقدّمة:

وهى: أنّ الذى لا ريب فيه- وهو أيضاً معترف به- أنّ التشخّص موجود

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۲۸

فى مقام الاستعمال[۲۵۸].

وهكذا لا ريب فى أنّ الإشارة والتخاطب من المعانى الحرفيّة والوجودات الرابطة المتعلّقة بالطرفين، لتعلّق الأوّل بالمشير والمشار إليه، والثانى بالمتكلّم والمخاطب.

وكذا لا ريب فى أنّ الإشارة على قسمين: عمليّة محضة، كالإشارة باليد بدون استعمال اللفظ، ولفظيّة، كالإشارة بلفظ «هذا».

البحث حول افتقار الإشارة اللفظيّة إلى العمليّة

لكن قال بعض الأعلام فى المحاضرات: إنّ أسماء الإشارة ككلمة «هذا» أو «ذاك» لا تدلّ على معانيها إلّابمعونة الإشارة الخارجيّة، كالإشارة باليد أو بالرأس أو بالعين[۲۵۹].

وفيه: أنّ الإشارة اللفظيّة وإن كانت مقترنة بالإشارة العمليّة غالباً، إلّاأنّها قد تستعمل بدونها، كقول أحد المتخاصمين الحاضرين عند القاضى: «هذا ضربنى وسبّنى» من دون أن يشير باليد أوبسائر الأعضاء إلى خصمه.

على أنّ اسم الإشارة لا يختصّ بمقام التخاطب، بل قد يستعمل فى الكتابة، كما فى قوله تعالى: «إِنَّ هَـذَا الْقُرْآنَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ»[۲۶۰] وقوله تعالى:

«ذَلِكَ الْكِتَابُ لَارَيْبَ فِيهِ»[۲۶۱] مع فقد الإشارة الخارجيّة هنا قطعاً.

أضف إلى هذا أنّ الإشارة اللفظيّة لو كانت محتاجة إلى الإشارة العمليّة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۲۲۹

دائماً من دون أن يحتاج الثانيهٔ إلى الاولى لكانت الإشارهٔ اللفظيّهٔ تأكيداً للإشارهٔ العمليّهٔ دائماً[۲۶۲]، وما سمعنا بهذا فى آبائنا الأوّلين. فالحقّ أنّ كلّاً منهما مستقلّهٔ لا تحتاج فى الدلالـهٔ على معناها إلى الاخرى، لكنّ الغالب تقارنهما فى الاستعمال، وحينئذٍ يكون الإشارهٔ العمليّهٔ تأكيداً للفظيّهٔ.

المختار فى ما وضعت له أسماء الإشارهٔ

إذا عرفت هذا فنقول: لا ينبغى الإشكال فى أنّ مدلول الإشارهٔ العمليّهٔ كحركهٔ اليد هو حقيقهٔ الإشارهٔ التى من المعانى الحرفيّهٔ المتعلّقهٔ بالطرفين، فإذا أشرت بيدك إلى زيد مثلًا يكون لنا ثلاث حقائق: المشير والمشار إليه والربط بينهما، وهذا الأخير هو مدلول حركهٔ اليد.

فكذلك الأمر فى الإشارهٔ اللفظيّهٔ، فإنّ الوجدان قاضٍ بعدم الفرق بينهما إلّا فى تحقّق الاولى بالأعضاء والجوارح والثانيهٔ باللفظ، فالموضوع له فيها أيضاً حقيقهٔ الإشارهٔ[۲۶۳] التى تكون من المعانى الحرفيّهٔ كما كانت هى المدلول فى الإشارهٔ العمليّهٔ أيضاً.

ويؤيّده قول ابن مالك فى ألفيّته النحويّهٔ: «بذا لمفرد مذكّر أشر».

فإنّ الجارّ أعنى «لمفرد» متعلّق ب «أشر»، فمعناه «بذا أشر إلى مفرد مذكّر».

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۲۳۰

فما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من وضع مثل «هذا» للمفرد المذكّر غير تامّ، فراجع وجدانك هل تجد أنّ النسبهٔ بينهما هى النسبهٔ التى بين الإنسان والحيوان الناطق؟!

والحاصل: أنّ أسماء الإشارهٔ وضعت لحقيقهٔ الإشارهٔ التى هى من المعانى الحرفيّهٔ.

وأمّا خصوصيّهٔ كون المشار إليه حاضراً وفى مثل «هذا» مفرداً مذكّراً فهى خارجهٔ عن الموضوع له، لكونها من خصوصيّات المشار إليه، لا الإشارهٔ التى هى الموضوع له.

فالمختار فى المقام مخالف لما اختاره صاحب الكفايهٔ، فإنّه ذهب إلى أنّ معنى مثل «هذا» هوالمفرد المذكّر، والإشارهٔ خارجهٔ عنه، وهذا عكس ما اخترناه.

إن قلت: ما ذهبت إليه لا يلائم مثل قولنا: «هذا قائم» لعدم وقوع المعنى الحرفى موضوعاً فى القضيّهٔ الحمليّهٔ[۲۶۴].

قلت: هذا وارد على الإشارهٔ العمليّهٔ أيضاً، لأنّا قد نشير إلى زيد مثلًا باليد بدون اللفظ ونقول عقيبه «قائم» فجعلنا نفس حركهٔ اليد موضوعاً وقولنا:

«قائم» محمولًا[۲۶۵]، وقد مرّ آنفاً أنّ مدلول الإشارهٔ العمليّهٔ من المعانى الحرفيّهٔ.

وحلّه أنّ هذه الاستعمالات مجازيّهٔ بقرينهٔ المحمول، فالمراد باسم الإشارهٔ فى

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۲۳۱

الأوّل وحركهٔ اليد فى الثانى هو المشار إليه الموجود فى الخارج بوجود استقلالى، لا الإشارهٔ الموجودهٔ فيه بوجود تعلّقى.

إن قلت: هذا يستلزم كون المجاز فى اسم الإشارهٔ أكثر من الحقيقهٔ.

قلت: لا ضير فى ذلك، لما سيجىء فى مباحث الحقيقهٔ والمجاز من أنّ كثرهٔ الاستعمالات المجازيّهٔ بالنسبهٔ إلى الاستعمالات الحقيقيّهٔ فى المحاورات العرفيّهٔ من الواضحات التى لا تنكر.

هذا تمام الكلام فى اسم الإشارهٔ.

المختار فى معنى الضمائر

وأمّا الضمائر: فضمير الغائب وضع أيضاً لحقيقة الإشارة، والفرق بينه وبين أسمائها أنّه للإشارة إلى الغائب وهى للإشارة إلى الحاضر.

ويؤيّده اشتراطهم كون مرجعه مسبوقاً بالذكر، كقولنا: «جائنى زيد وهو يبكى» أو معهوداً فى الذهن[۲۶۶]، فإنّه حيث كان للإشارة ولم يكن المشار إليه حاضراً اشترطوا أن يكون مذكوراً أو معهوداً حتّى يمكن الإشارة إليه.

ويؤيّده أيضاً تقارنه غالباً بنحو من الإشارة العمليّة، كحركة اليد.

وأمّا ضمير المخاطب: فهو وضع لحقيقة المخاطبة، وهى معنى حرفى متعلّق بالطرفين: المخاطِب بالكسر والمخاطَب بالفتح، لكنّه خالٍ عن معنى الإشارة.

هذا بناءً على ما اخترناه من استحالة الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

وأمّا بناءً على إمكانه فيمكن أن يكون الموضوع له فيه المخاطب الخاصّ، فالواضع عند وضع لفظ «أنت» مثلًا تصوّر مفهوم «المخاطب» بما له من

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۳۲

العموم، ثمّ وضعه لمصاديق ذلک المفهوم العامّ، فالفرق بين مفهوم «المخاطب» و «أنت» هو الفرق بين الطبيعى وأفراده.

ويؤيّده أنّه إذا سُمع من وراء الجدار لفظ «المخاطب» يفهم منه معنى عامّ، وإذا سُمع لفظ «أنت» أو «إيّاك» يفهم أنّ المراد مخاطب خاصّ، فيعلم أنّ الفرق بينهما هوالفرق بين الكلّى ومصاديقه.

وعليه يكون معنى ضمير المخاطب من المعانى الاسميّة، كما أنّه على الأوّل كان من المعانى الحرفيّة.

ويجرى الوجهان أيضاً فى ضمير المتكلّم، فإنّه إمّا وضع للإشارة إلى النفس أو الأنفس، ويؤيّده اقترانه بنحو من الإشارة العمليّة غالباً كحركة اليد، أو للمتكلّم الخاصّ- بناءً على إمكان الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ- بالبيان المتقدّم فى ضمير المخاطب.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ ضمير الغائب وضع للإشارة إلى الغائب، كما أنّ أسماء الإشارة وضعت للإشارة إلى الحاضر، وضمير المخاطب والمتكلِّم إمّا وضعا للمعنى الحرفى، وهو المخاطبة فى الأوّل والإشارة إلى النفس فى الثانى، أو للمعنى الاسمى، وهو المخاطب الخاصّ والمتكلّم الخاصّ.

ولا ضير فى كون المعنى فى بعض الضمائر حرفيّاً كضمير الغائب، وفى بعضها اسميّاً كضمير المخاطب والمتكلّم على أحد الوجهين.

هذا تمام الكلام فى معنى الحروف وما يلحق بها من الأسماء.

بقى هنا شيء: وهو أنّ المعانى الحرفيّة والوجودات الرابطة وإن كانت أضعف الوجودات، إلّاأنّها هى المقصودة بالتفهيم والتفهّم فى المحاورات العرفيّة، فإنّا إذا قلنا: «زيد قائم» فالمقصود تفهيم الاتّحاد والهوهويّة بينهما كما

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۳۳

تقدّم، وهو معنى حرفى قائم بالطرفين، ونحن وإن أنكرنا تحقّق النسبة فى القضايا الحمليّة لكن لم ننكر الهوهويّة التى هى أيضاً من المعانى الحرفيّة.

وهكذا القضايا المأوّلة نحو «زيد فى الدار» ضرورة أنّ المقصود بها أيضاً تفهيم الهوهويّة بناءً على تقدير «كائن» ونحوه، وتفهيم الربط بين زيد والدار[۲۶۷] بناءً على عدمه، وكلاهما من الوجودات الرابطة.

وهكذا الجمل الفعليّة، فإنّ المراد بقولنا: «ضرب زيد» تفهيم صدور الضرب من زيد، وهو معنى حرفى، لأنّ حقيقته الربط بين الضرب وزيد.

فالمعانى الحرفيّة مع كونها أضعف الوجودات مهمّة من هذه الجهة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۳۵

فی استعمال اللفظ فی المعنی المجازی

الأمر الثالثفی استعمال اللفظ فی المعنی المجازی

نظریّة صاحب الکفایة فی المقام

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: صحّة استعمال اللفظ فیما یناسب ما وضع له هل هی بالوضع أو بالطبع؟ وجهان، بل قولان: أظهرهما: أنّها بالطبع، بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فیه ولو مع منع الواضع عنه، وباستهجان الاستعمال فیما لا یناسبه ولو مع ترخیصه، ولا معنی لصحّته إلّاحسنه[۲۶۸]، إنتهی.

البحث حول ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله

وهو وإن کان صادقاً فی دعواه، لأنّ صحّة استعمال الأعلام الشخصیّة فی المعانی المجازیّة کاستعمال «حاتم» فی الرجل الجواد لا یتصوّر کونها بترخیص الواضع، لعدم علم أبیه بصیرورته جواداً حتّی یجیز استعمال اسمه فیمن یشبهه فی ذلک.

إلّا أنّ الدلیل الذی أقام علیه غیر تامّ.

لأنّ صحّة الاستعمال لو کانت بمعنی حسنه لکانت فی الاستعمالات الحقیقیّة

أیضاً بهذا المعنی، فصحّة الاستعمال سواء کان بنحو الحقیقة أو المجاز تکون بمعنی حسنه، وعلی هذا إن أراد بالحسن ما یقابل القبح یشمل الغلط أیضاً؛ لأنّه وإن کان غلطاً إلّاأنّه لا یکون قبیحاً، وإن أراد به ما یقابل عدم الحسن یشمل المجاز فقط دون الحقیقة، لأنّ الاستعمال فی المعنی الحقیقی لا یکون حسناً مع کونه صحیحاً قطعاً.

فی ماهیّة المجاز

وهذا البحث مبنیّ علی کون المجاز استعمال اللفظ فی غیر ما وضع له کما هو المشهور، وأمّا إذا قلنا بکونه استعمالًا فیما وضع له استعارةً کان أو مجازاً مرسلًا، فلا مجال لهذا البحث أصلًا کما لا یخفی.

فالمهمّ هو التحقیق فی هذه الجهة، فنقول:

مسلک السکّاکی حول الاستعارة

ذهب السکّاکی خلافاً للمشهور إلی أنّ الاستعارة حقیقة لغویّة وأنّ اللفظ فی هذا القسم من المجازات یستعمل فیما وضع له، لکنّ العقل یتصرّف فی الموضوع له بتوسعته بحیث یکون أفراده علی قسمین: حقیقی وادّعائی، فإذا قلنا: «رأیت أسداً یرمی» استعمل لفظ «أسد» مع حفظ معناه الحقیقی وهو الحیوان المفترس فی زید، بادّعاء کونه أیضاً فرداً منه.

واستدلّ علیه بأنّ استعمال لفظ مکان لفظ آخر لا یصحّ إلّاإذا کان مشتملًا علی صناعة البیان أو البدیع، وواضح أنّ تبدیل کلمة «الشجاع» ب «أسد» فی قولنا: «زید أسد» خالٍ عن الظرافة واللطف لو لم یکن بلحاظ المعنی، فأین الصناعة؟!

ثمّ أیّده بأنّه لولاه لما صحّ التعجّب فی قول الشاعر:

قامت تظلّلنی عن الشمس‌نفس أعزّ علیَّ من نفسی

قامت تظلّلنی ومن عجب‌شمس تظلّلنی عن الشمس

لعدم التعجّب فی کون امرأة ذات ظلّ لو لم تکن شمساً ادّعاءاً[۲۶۹].

فالسکّاکی خالف المشهور فی الاستعارة ووافقهم فی سائر المجازات.

توجیه کلام السکّاکی رحمه الله

ولکن فی کلامه مع حفظ ظاهره إشکال، وهو أنّ اسم الجنس وضع للعموم، فاستعماله فی مصداقه الحقیقی استعمال فی غیر ما وضع له فضلًا عن مصداقه الادّعائی، ولذا یکون الحمل فی مثل «زید إنسان» شائعاً صناعیّاً، ویکون المعنی: «زید مصداق من مصادیق طبیعة الإنسان» مع أنّ زیداً لو کان ما وضع له لفظ الإنسان لکانا متّحدین بحسب الماهیّة، فکان الحمل أوّلیّاً ذاتیّاً.

فإذا استعمل اسم الجنس فی مصداقه الادّعائی بعلاقة المشابهة، مثل «أسد علیّ وفی الحروب نعامة» لم یکن مستعملًا فی مفهومه العامّ، فیکون استعمالًا فی غیر ما وضع له، فما ذهب إلیه من أنّ لفظ «أسد» مثلًا مع حفظ معناه الحقیقی استعمل فی مثل زید لا یتمّ بظاهره، لما عرفت من أنّ استعماله فی أفراده الواقعیّة لیس حقیقةً لغویّة، فضلًا عن مصادیقه الادّعائیّة.

فلابدّ من توجیه کلامه بأنّ الاستعارة عبارة عن توسعة الموضوع له بحیث یعمّ المصداق الادّعائی، فالمصداق الادّعائی یدخل تحت الموضوع له، لا أنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۲۳۸

اللفظ مع حفظ مفهومه العامّ یستعمل فیه، فإنّه لا یصحّ کما مرّ.

وأیضاً لابدّ فی کلامه من توضیح وتوجیه آخر، وهو أنّ الاستعارة فی الأعلام الشخصیّة مثل إطلاق لفظ «حاتم» وإرادة زید بعلاقة المشابهة فی الجود لابدّ من أن تکون بادّعاء العینیّة، لا بادّعاء کونه فرداً منه، لعدم تحقّق العموم فی الأعلام حتّی تکون ذات أفراد، فإذا قلنا: «زید حاتم» ندّعی أنّه عین حاتم ومتّحد معه بلحاظ کثرة جوده.

فالاستعارة حقیقة لغویّة، لکن بادّعاء فردیّة المستعمل فیه للموضوع له فی أسماء الأجناس، وبادّعاء عینیّته له فی الأعلام الشخصیّة.

بیان المختار فی حقیقة المجاز

وما ذهب إلیه السکّاکی وإن کان حقّاً، إلّاأنّه لا یختصّ بالاستعارة، فإنّ عامّة المجازات کذلک کما ذهب إلیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» تبعاً لُاستاذه العلّامة المحقّق الشیخ محمّد رضا الاصفهانی المسجد شاهی رحمه الله صاحب کتاب «وقایة الأذهان».

وما أفاده هذا المحقّق الکبیر نظیر ما ذهب إلیه صاحب الکفایة فی مبحث تخصیص العامّ، من تحقّق إرادتین: استعمالیّة وجدّیّة، وابتنی علیه أنّ التخصیص لا یستلزم التجوّز، لأنّ لفظ العامّ استعمل فی العموم، لکنّ المراد الجدّی هو غیر مورد المخصّص.

وحاصل ما أفاده المحقّق المسجدشاهی أیضاً فی المقام: أنّ ما هو المراد استعمالًا غیر ما هو المراد جدّاً، فإذا قیل: «رأیت أسداً یرمی» استعمل لفظ الأسد فی معناه الحقیقی، وهو الحیوان المفترس، لکنّ المراد الجدّی هو المعنی المجازی أعنی الرجل الشجاع بادّعاء کونه فرداً من أفراد الأسد، وإذا اطلق

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۲۳۹

لفظ «العین» علی الربیئة[۲۷۰] بعلاقة الجزء والکلّ استعملت فی معناها وهو الجارحة المخصوصة، لکنّ الإرادة الجدّیّة تعلّقت بالربیئة بادّعاء کونه عیناً باصرة بتمام وجوده، لکمال مراقبته، وهکذا سائر أنواع المجاز.

واستدلّ علیه بأنّ الاستعمالات المجازیّة لیست إلّالما فیها من الحسن والظرافة، ولا حسن فی تبادل الألفاظ والتلاعب بها ما لم یکن بلحاظ المعنی وتوسعة المفاهیم إلی ما لا یسعه وضع ألفاظها ابتداءً. ألا تری أنّ قول النسوة فی قصّة یوسف: «حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَراً إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَکٌ کَرِیمٌ»[۲۷۱] لا ظرافة فیه لو أردن «إن هذا إلّایوسف»، بل لا یلائمه قولهنّ: «حاش للّه» إذ لا تعجّب فی کونه یوسف، وإنّما التعجّب فی کونه ملکاً کریماً.

وهکذا قول اخوة یوسف لأبیهم- بعد رجوعهم إلیه حین اتّهموا بسرقة صواع الملک ثمّ استخرجت من وعاء أخیه-: «یَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَکَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا وَمَا کُنَّا لِلْغَیْبِ حافِظِینَ* وَاسْأَلِ الْقَرْیَةَ الَّتِی کُنَّا فِیهَا وَالْعِیرَ الَّتِی أَقْبَلْنَا فِیهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ»[۲۷۲] إذ لا حسن فیه لو ارید من القریة أهلها بنحو المجاز فی الحذف، أو بعلاقة تسمیة الشیء باسم محلّه، فإنّ العلاقة مصحّحة للاستعمال لا موجبة للحسن والظرافة، وإنّما الحسن والظرافة فیما إذا ارید أنّ هذه القصّة بلغت من الوضوح مرتبةً یشهد بها القریة بما فیها من الأحجار والأشجار وغیرهما من الجمادات والنباتات فضلًا عن الآدمیّین.

وهکذا قول الفرزدق الشاعر فی شأن علیّ بن الحسین علیهما السلام حین أنکر هشام

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۲۴۰

بن عبد الملک معرفته:

«هذا الذی تعرف البطحاء وطأتهوالبیت یعرفه والحلّ والحرم»

إذ لا ظرافة فیه لو ارید أنّه یعرفه أهل البطحاء، وصاحب البیت، وأهل الحلّ والحرم، وإنّما الظرافة واللطافة فیما إذا ارید أنّه علیه السلام بمثابة من الشهرة والمقامات المعنویة حتّی یعرفه هذه الجمادات فضلًا عن الإنسان.

بل لا مجال لقول المشهور فی المجاز المرکّب[۲۷۳] أصلًا، لأنّه مرکّب من کلمات استعمل کلّ منها فی معناها الحقیقی وارید من المجموع خلاف ظاهره، کقولنا للمتحیّر: «أراک تقدّم رجلًا وتؤخّر اخری» مع أنّه لیس للمرکّب وضع علی حدة لیستعمل فی غیر ما وضع له، فیعلم من ذلک أنّا لم نتفوّه بهذا الکلام إلّا بعد ادّعاء کون هذا الرجل المتردّد شخصاً متمثّلًا کذلک، وأنّ حاله وأمره یتجلّی فی هذا المثال کأنّه هو.

هذه قضاوة الوجدان وشهادة الذوق السلیم، بل ما ذکر فی المرکّبات من أقوی الشواهد علی المدّعی، وبه یحفظ لطائف الکلام وجمال الأقوال فی الخطب والأشعار[۲۷۴].

هذا حاصل ما أفاده الشیخ محمّد رضا الاصفهانی المسجدشاهی رحمه الله.

والفرق بینه وبین ما اختاره السکّاکی فی ثلاثة امور:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۲۴۱

أ- أنّ کلامه لا یختصّ بالاستعارة، بل یشمل جمیع المجازات، بخلاف کلام السکّاکی.

ب- أنّ کلامه لا یحتاج إلی ما ذکرنا من التوجیهین لکلام السکّاکی، إذ اللفظ استعمل فی الموضوع له علی ما ذهب إلیه المحقّق المسجدشاهی، سواء کان من أسماء الأجناس أو الأعلام الشخصیّة، لکنّ المراد الجدّی علی خلافه، فإذا قیل: «أسد علیّ وفی الحروب نعامة» تعلّق الإرادة الاستعمالیّة بالحیوان المفترس بمفهومه الکلّی، لکنّ الإرادة الجدّیّة تعلّقت بالرجل المنظور بادّعاء کونه فرداً منه، وإذا قیل: «زید حاتم» استعمل اللفظ فی ما وضع له وهو «حاتم الطائی» لکنّ الإرادة الجدّیّة علی خلافه بادّعاء کونه عینه.

ج- أنّ ادّعاء الفردیّة والعینیّة یکون علی مذهب السکّاکی قبل الاستعمال وعلی مذهب المحقّق الاصفهانی بعده کما هو ظاهر.

ویؤیّد مذهبه أمران:

۱- أنّه یناسب تسمیة الحقیقة والمجاز بهما، فإنّ الحقیقة من الحقّ، وهو لغةً عبارة عن الأمر الثابت، والمجاز من الجواز، وهو العبور، فکأنّ المجاز یؤخذ من معبر المعنی الحقیقی، وهذه المناسبة لم تتحقّق فی قول المشهور.

۲- أنّ المنطقيّين قسّموا الدلالة اللفظيّة إلى المطابقة والتضمّن والالتزام، ودلالة اللفظ على المعنى المجازى ليست منها على القول المشهور.

أمّا عدم كونها مطابقة فواضح، وأمّا عدم كونها تضمّناً فلأنّ العلاقة وإن كانت فى بعض المجازات علاقة الكلّ والجزء، وهو من باب تسمية الشىء باسم كلّه، إلّاأنّه لا يكون تضمّناً، لأنّ التضمّن هو الدلالة على جزء ما وضع له تبعاً لدلالته على تمامه لا استعماله فى الجزء مستقلّاً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۴۲

وبه ظهر عدم كونها التزاماً، فإنّ الدلالة الالتزاميّة أيضاً تابعة للدلالة المطابقيّة.

فما ذهب إليه المشهور مستلزم لخروج المجاز عن الدلالات اللفظيّة بأقسامها الثلاثة، وليس لها قسم رابع.

وأمّا على المذهب الحقّ فهو داخل فى المطابقة، لتعلّق الإرادة الاستعماليّة بالموضوع له.

إن قلت: على قول المشهور أيضاً تكون قرينيّة القرينة بالدلالة المطابقة.

قلت: نعم، لكنّه لا يستلزم كون دلالة ذى القرينة أيضاً مطابقةً، إذ لا ربط بينهما من هذه الجهة، على أنّ القرينة قد تكون حاليّة لا مقاليّة، فلا يتحقّق فيها الدلالة اللفظيّة أصلًا.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۴۳

فى إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه

الأمر الرابعفى إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه

اشارة

إطلاق اللفظ وإرادة اللفظ منه[۲۷۵] يتصوّر على أنحاء أربعة:

أ- إطلاقه وإرادة نوعه، وهو على قسمين، لأنّ شخص اللفظ قد يكون داخلًا فى النوع المراد، كقولنا: «زيد لفظ» وقد لا يكون داخلًا، كقولنا:

«ضرب فعل ماضٍ».

ب- إطلاقه وإرادة صنفه، وهو أيضاً على قسمين: لأنّ الصنف المراد أيضاً قد يشمل شخص اللفظ الملفوظ به، كما إذا قيل: «زيد إذا وقع فى أوّل الجملة الاسميّة فهو مبتدأ» وقد لا يشمله، كما إذا قيل: «زيد فى ضرب زيد فاعل».

ج- إطلاقه وإرادة فرد آخر مثله، كما إذا قال الاستاذ لتلميذه: بيّن تركيب قولنا: «جاء زيد من السفر» فقال: جاء فعل ماضٍ، زيد فاعله، من السفر متعلّق بجاء، فإنّه أراد بكلمات «جاء» و «زيد» و «من السفر» الألفاظ المستعملة فى كلام الاستاذ كما لا يخفى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۴۴

د- إطلاقه وإرادة شخصه، كما إذا قيل: «زيد لفظ» واريد من «زيد» شخص اللفظ الموجود فى نفس هذه الجملة.

ولابدّ من البحث هاهنا فى مقامين: الأوّل: فى صحّة هذه الإطلاقات، الثانى: فى صدق الاستعمال عليها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۴۵

أمّا المقام الأوّل

اشارة

فلا شبهة فی صحّة الإطلاق وإرادة النوع أو الصنف أو المثل کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله.

واستدلّ علیها بأنّ صحّة الإطلاق کذلک وحسنه إنّما کان بالطبع لا بالوضع، وإلّا کانت المهملات موضوعة لذلک، لصحّة الإطلاق کذلک فیها[۲۷۶]، والالتزام بوضعها لذلک کما تری[۲۷۷].

أقول: نحن وإن لم نسلّم فی البحث السابق کون الصحّة بمعنی الحسن، إلّاأنّ أصل دعواه هنا صحیح کدعواه هناک.

ویمکن أن یستدلّ علیها بوجهین آخرین:

الأوّل: کثرة هذه الإطلاقات فی المحاورات العرفیّة بحیث لا یمکن القول بکون جمیعها غلطاً.

الثانی: أنّه لا طریق إلی کثیر من موارد التفهیم والتفهّم إلّاهذه الإطلاقات، ألا تری أنّا إذا أردنا تفهیم أنّ «ضرب فعل ماض» لابدّ من إطلاق اللفظ وإرادة نوعه کما فی المثال، وکذلک إذا أراد التلمیذ ترکیب کلام الاستاذ لابدّ له

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۲۴۶

من إطلاق اللفظ وإرادة مثله؟

إن قلت: فهل هذه الإطلاقات تسمّی حقیقةً أو مجازاً؟

قلت: لا تسمّی بها ولا به، ولا دلیل علی انحصار جمیع الإطلاقات فیهما، سیّما علی القول بعدم صدق الاستعمال علیها، فإنّ الاستعمال هو الذی قد یکون حقیقیّاً وقد یکون مجازیّاً، فإطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله خارجة عن مقسم الحقیقة والمجاز، بناءً علی عدم صدق الاستعمال علیها.

نظریّة صاحب الفصول فی إطلاق اللفظ وإرادة شخصه

وأمّا القسم الأخیر فاستشکل فی صحّته صاحب الفصول بأنّه مستلزم لاتّحاد الدالّ والمدلول إن اعتبر دلالة اللفظ علی نفسه، ولترکّب القضیّة المحکیّة من جزئین إن لم تعتبر، لأنّ القضیّة اللفظیّة علی هذا مرکّبة من ثلاثة أجزاء، لکنّها إنّما تکون حاکیةً عن المحمول والنسبة لا الموضوع، فتکون القضیّة المحکیّة بها مرکّبة[۲۷۸] من جزئین، مع امتناع الترکّب إلّامن الثلاثة، ضرورة استحالة ثبوت النسبة بدون المنتسبین[۲۷۹].

نقد کلام صاحب الفصول من قبل صاحب الکفایة

وأجاب المحقّق الخراسانی رحمه الله عنه علی التقدیرین بقوله:

قلت: یمکن أن یقال: إنّه یکفی تعدّد الدالّ والمدلول اعتباراً، وإن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۲۴۷

اتّحدا ذاتاً، فمن حیث إنّه لفظ صادر عن لافظه کان دالّاً، ومن حیث إنّ نفسه وشخصه مراده کان مدلولًا، مع أنّ حدیث ترکّب القضیّة من جزئین لولا اعتبار الدلالة فی البین إنّما یلزم إذا لم یکن الموضوع نفس شخصه، وإلّا کان أجزائها الثلاثة تامّة، وکان المحمول فیها منتسباً إلی شخص اللفظ ونفسه، غایة الأمر أنّه نفس الموضوع لا الحاکی عنه[۲۸۰]، إنتهی.

وتوضیح جوابه علی التقدیر الثانی أنّ شخص اللفظ ونفسه مع کونه شیئاً واحداً موضوع فی القضیّتین: اللفظیّة والمحکیّة، ومغایرة

جمیع أجزاء إحداهما مع الاخری لیست أمراً حتمیّاً لازماً.

فالقضیّة المحکیّة أیضاً مرکّبة من ثلاثة أجزاء کالقضیّة اللفظیّة، فتحقّقت المطابقة بینهما.

أقول: هذا الجواب[۲۸۱] صحیح متین وإن کان الإشکال والجواب خارجین عن محلّ النزاع، لأنّا نبحث الآن عن صحّة هذه الإطلاقات، ومسألة استلزام إطلاق اللفظ وإرادة شخصه لأحد المحذورین المتقدّمین ترتبط بالمقام الثانی، وهو أنّ هذه الإطلاقات بعد إثبات صحّتها هل یصدق علیها الاستعمال والدلالة أم لا؟

فلو صدق لزم اتّحاد المستعمل الدالّ والمستعمل فیه المدلول، وإلّا لزم ترکّب القضیّة المحکیّة من جزئین. ویجری جواب صاحب الکفایة عنه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۲۴۸

وجه صحّة إطلاق اللفظ وإرادة شخصه

ویمکن الاستدلال علی صحّة إطلاق اللفظ وإرادة شخصه بما مرّ من الاستدلال علی الأقسام الثلاثة الاولی من أنّه قد ینحصر طریق التفهیم والتفهّم فی إطلاق اللفظ وإرادة شخصه، کما إذا قال الاستاذ لتلامیذه: تلفّظوا بلفظ، فقال أحدهم: «زید لفظی» والآخر: «عمرو لفظی» والثالث: «بکر لفظی» وهکذا، فإنّه لا إشکال فی أنّ مرادهم من زید وعمرو وبکر شخص هذه الألفاظ الخارجة من أفواههم، ولا طریق لهم غیر ذلک.

إن قلت: بل لهم طریق آخر لامتثال أمر الاستاذ، وهو أن یقول الأوّل:

«زید» والثانی: «عمرو» والثالث: «بکر» من دون تعقیبها بکلمة «لفظی».

قلت: هذه الکلمات أیضاً موضوعات لمحمولات مقدّرة، ویکون المعنی «زید لفظی» وهکذا، ألا تری أنّ الاستاذ لو قال للأوّل: ما لفظک الذی أمرتک بتلفّظه؟ فقال: «زید» یکون المعنی: «زید لفظی»؟

والحاصل: أنّ هذه الإطلاقات بأقسامها الأربعة صحیحة، وأنّ ما أورده صاحب الفصول رحمه الله علی القسم الرابع مربوط بالمقام الآتی، لا بالبحث عن الصحّة الذی هو محلّ النزاع.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۲۴۹

وأمّا المقام الثانی

اشارة

- أعنی صدق الاستعمال علی هذه الإطلاقات- فلابدّ قبل الشروع فیه من ذکر مقدّمة ترتبط بمعنی الاستعمال والدلالة، فنقول:

استعمال اللفظ: طلب عمله فی المعنی أو فی شیء آخر، فإنّه إذا قیل: «زید قائم» استعمل «زید» فی معناه، بمعنی أنّه یحضر فی ذهن المخاطب صورة من اللفظ ثمّ ینتقل منها إلی المعنی، ودلالة اللفظ: إرشاده إلی غیره.

إذا عرفت هذا فنقول: الظاهر عدم صدق الاستعمال والدلالة فیما إذا اطلق اللفظ وارید به شخصه، لعدم تحقّق شیء سوی اللفظ الصادر من المتکلّم وانتقاش صورته فی ذهن السامع، فلیس لنا أمران حتّی یکون أحدهما مستعملًا ودالّاً والآخر مستعملًا فیه ومدلولًا.

وبعبارة أوضح: إذا قال التلمیذ فی المثال المتقدّم: «زید لفظی» ینتقش فی ذهن المستمع صورة لفظ «زید» فقط، من دون أن ینتقل منها

إلى المعنى أو شيء آخر، فإنّ المعنى- وهو زيد الخارجي- لا يناسب محمول القضيّة.

والمغايرة الاعتباريّة لا تكفى لتحقّق الاستعمال والدلالة، وإن كانت كافية لصحّة إطلاق اللفظ وإرادة شخصه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۵۰

على أنّ مرتبة الصدور متأخّرة عن مرتبة الدلالة[۲۸۲]، ولا يمكن أن يكون المتقدّم متقوّماً بالمتأخّر، فلايصحّ أن يقال: «اللفظ من حيث إنّه لفظ صادر عن لافظه كان دالًّا، ومن حيث إنّ نفسه وشخصه مراده كان مدلولًا» كما فى الكفاية.

ولا ينبغى الإشكال فى صدق الاستعمال على القسم الثالث[۲۸۳]، كما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله[۲۸۴]، وإن كان من قبيل استعمال اللفظ فى اللفظ لا فى المعنى.

نظريّة الاستاذ البروجردى رحمه الله فى المقام

وذهب سيّدنا الاستاذ الحاج آقا حسين البروجردى رحمه الله إلى عدم تحقّق الاستعمال فى هذا القسم أيضاً.

واستدلّ عليه بأنّ المتكلّم إذا أراد الحكم على مثل هذا الشخص الصادر فهو يذكر اللفظ لينتقل بطبيعته إلى ذهن المخاطب، فيتوجّه ذهنه إلى صرف الطبيعة غافلًا عن خصوصيّاتها، وينتقل بقرينة الحكم إلى الحصّة المتحقّقة منها فى ضمن الشخص المراد، فالانتقال إلى المثل بسبب القرينة، نظير تعدّد الدالّ والمدلول، لا باستعمال هذا اللفظ الخاصّ فى مثله.

فإن قلت: إذا قال قائل: «زيد لفظ» مثلًا، فقلت أنت حاكياً عنه: «زيد المذكور فى قول هذا القائل اسم» يكون قولك: «زيد» مرآةً للّفظ الواقع فى كلامه، وسبباً للانتقال إليه، فيصير من قبيل الاستعمال.

قلت: لا يكون المراد من ذكر لفظ «زيد» إفنائه فى اللفظ الواقع فى كلام

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۵۱

القائل إفناء اللفظ فى المعنى، بل يكون المراد كما عرفت وجوده بطبيعته فى ذهن المخاطب، وأمّا انتقال ذهنه إلى الشخص منه- الواقع فى كلام القائل- فبالقرينة المذكورة فى الكلام، فليس فى هذا القسم أيضاً استعمال[۲۸۵].

نقد كلام السيّد البروجردى رحمه الله

وفيه: أنّ الاستعمال يتحقّق بإرادة المتكلِّم، والسامع وإن لم يحضر فى ذهنه إلّا الطبيعة، وينتقل إلى المثل بواسطة القرينة، إلّاأنّ المتكلّم اطلق اللفظ وأراد به الفرد الآخر المذكور فى كلام غيره، فيصدق عليه أنّ المتكلّم استعمل اللفظ فى مثله.

ولو لا ذلك لكان ما ذكره رحمه الله خارجاً عن محلّ النزاع، لأنّ البحث إنّما هو فيما إذا اطلق اللفظ واريد به مثله لا طبيعته.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۵۳

فى صدق الاستعمال على إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه

نظريّة صاحب الكفاية فى ذلك

وأمّا القسمان الأوّلان- وهما إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه- فذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّ فيهما احتمالين على

تقديرين:

وحاصل ما أفاده: أنّ المتكلِّم إذا قال: «زيد لفظ»[۲۸۶] مثلًا فإن أراد تجريد لفظ «زيد» الصادر منه من التشخّصات والخصوصيّات الفرديّة من كونه صادراً منه فى هذا الزمان وفى هذا المكان وسائر التشخّصات، فلا مجال لتحقّق الاستعمال، لأنّ كلمة «زيد» بما هو مصداق لكلّى لفظ «زيد» جعل موضوعاً فى هذه القضيّة، لا بما هو خصوص جزئيّه ولفظه وبه حكايته[۲۸۷].

وإذا اعتبر بجميع خصوصيّاته واريد به حكايته عن نوعه وكونه مرآةً له كما إذا اريد به فرد مثله، كان من باب استعمال اللفظ فى المعنى، وإن كان فرداً منه وقد حكم فى القضيّة بما يعمّه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۵۴

ثمّ قال: إنّ الإطلاقات المتعارفة ظاهراً من قبيل الثانى[۲۸۸] لا الأوّل كما لا يخفى، وفيها ما لا يكاد يصحّ أن يراد منه الاحتمال الأوّل ممّا كان الحكم فى القضيّة لا يكاد يعمّ شخص اللفظ كما فى مثل «ضَرَبَ فعل ماضٍ»[۲۸۹].

هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.

وأنكر سيّدنا الاستاذ الحاج آقا حسين البروجردى رحمه الله صدق الاستعمال على هذين القسمين أيضاً[۲۹۰]، وهو يناسب ما تقدّم منه فى توجيه عدم صدقه فيما إذا اطلق اللفظ واريد به مثله، فإنّه حيث أنكر الاستعمال هناك فلابدّ له من إنكاره هاهنا بطريق أولى كما لا يخفى.

المختار فى المقام

ومقتضى التحقيق تحقّق الاستعمال فى هذين القسمين قطعاً كالقسم الثالث، ولا وجه للاحتمال الآخر المذكور فى الكفاية أصلًا، لأنّ التشخّصات الفرديّة فى اللفظ امور واقعيّة لا اعتباريّة، فلا يمكن تجريده عنها وإلقائه إلى المخاطب مجرّداً عنها، فإنّ الاعتباريّات يكون وضعها ورفعها بيد المعتبر لا الواقعيّات، وماهيّة الفرد والجزئى غير ماهيّة طبيعيّه وكلّيّه كما عرفت سابقاً.

فهنا اطلق اللفظ الخاصّ المتشخّص واريد به طبيعته النوعيّة أو الصنفيّة، فيصدق أنّه استعمل فيها، ولا يجرى فيه احتمال آخر أصلًا.

لا- يقال: إذا كان اللفظ الملفوظ به ممّا قد حكم فى القضيّة بما يعمّه مثل «زيد لفظ» فالاستعمال وإن كان صادقاً بالنسبة إلى سائر الأفراد إلّاأنّه لا يصدق

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۵۵

بالنسبة إلى نفسه، لاستلزامه اتّحاد الدالّ والمدلول.

فإنّه يقال: إنّ اللفظ هنا لم يستعمل فى الأفراد أصلًا، بل فى الكلّى الذى ينطبق على الأفراد، ومنها شخص اللفظ الملفوظ به، فكلّ فرد سواء كان هذا الشخص أو الأفراد الاخرى مصداق للمستعمل فيه لا نفسه.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ إطلاق اللفظ صحيح فى جميع الأقسام الأربعة وإن لم يصدق عليه الحقيقة ولا المجاز، لكن لا يتحقّق الاستعمال فيما إذا اطلق واريد به شخصه ويتحقّق فى سائر الأقسام.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۵۷

فى دخل الإرادة فى معانى الألفاظ

الأمر الخامس‌فى دخل الإرادة فى معانى الألفاظ

اشارة

اختلفوا فی أنّ تعلّق الإرادة بالمعنی هل هو داخل فیما وضع له الألفاظ شطراً أو شرطاً أم لا؟

ولابدّ قبل الورود فی البحث من بیان أقسام الإرادة وأنّ محلّ النزاع أیّ قسم منها، فنقول: الإرادة علی أربعة أقسام:

۱- مفهوم الإرادة وماهیّتها، وهو «الشوق المؤکّد المحرّک للعضلات نحو المراد».

۲- وجودها الذهنی.

۳- وجودها العینی، وهو الوصف القائم بنفس المرید المؤثّر فی تحریک الأعضاء والجوارح، فإنّه موجود فی الخارج، لأنّ الوجود الخارجی فی کلّ شیء بحسبه، وهذا القسم من الإرادة من المعانی الحرفیّة والوجودات الرابطة، لتعلّقها بالطرفین: المرید والمراد.

۴- وجودها الإنشائی بناءً علی اتّحاد الطلب والإرادة، إذ الطلب الإنشائی- بناءً علیه- یکون بعینه هو الإرادة الإنشائیّة.

والظاهر أنّ محلّ النزاع دخلها فی المعنی بوجودها الخارجی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۵۸

بیان ما هو الحقّ فی المسألة

والحقّ ما ذهب إلیه المحقّقون منهم المحقّق الخراسانی صاحب الکفایة، من عدم دخالتها فیما وضع له الألفاظ أصلًا.

واستُدِلّ علیه بوجوه:

الأوّل: التبادر، فإنّا إذا سمعنا لفظ «الإنسان» مثلًا یتبادر منه إلی الذهن نفس معناه، وهو «الحیوان الناطق» لا- هو مع کونه مراداً للّافظ[۲۹۱].

الثانی: صحّة الحمل فی الجمل، مثل «زید قائم» بلا تصرّف فی ألفاظ الأطراف، مع أنّه لو کانت موضوعة لها بما هی مرادة لما صحّ بدونه، لأنّ الإرادة المأخوذة فی الموضوع غیر الإرادة المأخوذة فی المحمول[۲۹۲]، وحیث إنّ التغایر فی الجزء أو القید یوجب التغایر فی الکلّ أو المقیّد، فلا- یتحقّق بین الموضوع والمحمول الهوهویّة التی هی ملا-ک الحمل، فلو کانت الإرادة داخلةً فیما وضع له الألفاظ فلابدّ فی القضایا الحملیّة إمّا من القول بعدم صحّتها وهو خلاف الضرورة، أو القول بتجرید ألفاظها من الإرادة، وهو أیضاً خلاف الوجدان[۲۹۳].

الثالث: أنّ الإرادة لو کانت داخلةً فی المعنی الموضوع له لکان الوضع فی عامّة الألفاظ عامّاً والموضوع له خاصّاً، لمکان اعتبار خصوص إرادة اللافظین فیما وضع له اللفظ، وهو خلاف الوجدان، وخلاف ما صرّحوا به من أنّ الموضوع له فی أسماء الأجناس عامّ کالوضع[۲۹۴].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۵۹

برهان من قال بکون الإرادة دخیلةً فی الموضوع له

وأهمّ ما استدلّ به الخصم أنّ إرادة اللّافظ المعنی علّة غائیّة للوضع، والعلّة توجب تضیّق المعلول، فالإرادة داخلة فیما وضع له اللفظ.

وتوضیحه یحتاج إلی تقدیم أمرین:

أ- أنّ العلّة الغائیّة فی الأفعال الاختیاریّة وإن کانت بوجودها الخارجی متأخّرة عن المعلول إلّاأنّها بوجودها الذهنی متقدّمة علیه مؤثّرة فیه، بل هی أهمّ تأثیراً من سائر العلل، فإنّ کلّ فعل اختیاری متوقّف علی الإرادة التی من جملة مقدّماتها التصدیق بفائدته، والفائدة هی العلّة الغائیّة، فهی بوجودها الذهنی علّة للأفعال الاختیاریّة مؤثّرة فیها.

ب- أنّ كلّ معلول مضيّق بعلّته، ألا ترى أنّ الحرارة التى تحقّقت بالنار وإن كانت تسمّى الحرارة بقول مطلق، إلّاأنّها بالنظر الدقيق هى الحرارة التى وجدت بسبب النار، فالعلّة مضيّقة للمعلول.

إذا عرفت هذين الأمرين فنقول فى توضيح دعوى الخصم:

غرض الواضع من الوضع إنّما هو سهولة تفهيم المراد وتفهّمه، فإرادة المتكلِّم المعنى دخيلة فى العلّة الغائيّة للوضع، فيتضيّق الموضوع له بها، لما عرفت من تضيّق المعلول بعلّته.

نقد دليل من قال بكون الإرادة دخيلةً فى الموضوع له

وفيه: أنّ سهولة التفهيم والتفهّم من نتائج العلّة الغائيّة للوضع لا نفسها، فإنّ الغرض من الوضع إيجاد علقة وضعيّة بين اللفظ والمعنى ليدلّ عليه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۶۰

نعم، يترتّب عليه سهولة التفهيم والتفهّم.

سلّمنا كونها هى الغاية، لكنّها غاية للوضع، فهو يضيَّق بها لا الموضوع له، ومعنى تضييق الوضع بها أنّ الواضع وضع اللفظ بإزاء نفس المعنى لكن فى ظرف كونه مراداً للّافظ وحينه، فالإرادة قيد للوضع لا للموضوع له.

البحث حول قول العلمين: «الدلالة تابعة للإرادة»

بقى هنا شىء: وهو أنّ العلمين الشيخ الرئيس والمحقّق الطوسى رحمهما الله ذهبا إلى أنّ الدلالة تابعة للإرادة.

فتوهّم بعضهم أنّ مرادهما كون الإرادة داخلة فى الموضوع له، لأنّ معنى كلامهما أنّ الإرادة إذا كانت موجودة كان المعنى تامّاً فيدلّ اللفظ عليه، وإذا لم تكن كان ناقصاً فلا يدلّ عليه، فكلامهما يؤيّد قول من ذهب إلى أنّ الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها بما هى مرادة للافظها.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ لنا دلالتين: تصوّريّة وتصديقيّة، فإنّه إذا قيل: «زيد» مثلًا ينتقل الذهن إلى المعنى، سواء أراده المتكلّم أم لا، وهذا هو الدلالة التصوّريّة، وله دلالة اخرى فيما إذا أحرز أنّ المتكلّم أيضاً أراد المعنى، فحينئذٍ يدلّ عليه أيضاً، وهذه هى الدلالة التصديقيّة، لتصديق السامع كون المعنى مراداً للمتكلّم.

والعلمان أرادا تبعيّة الدلالة التصديقيّة للإرادة، ونحن أيضاً نقول به، لكنّ الموضوع له هو المدلول بمجرّد الدلالة التصوّريّة، وهى لا تتبع الإرادة عندهما أيضاً، فكلامهما لا يؤيّد قول الخصم[۲۹۵].

هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى توجيه كلام العلمين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۲۶۱

وأورد عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ تبعيّة الدلالة التصديقيّة للإرادة أمر بيّن نظير «النار حارّة» لأنّ معناها أنّ «دلالة اللفظ على كون المعنى مراداً للمتكلّم تابع لأن يكون مراداً له» وهذا لا يشكّ فيه أحد حتّى يحتاج إلى البيان، سيّما من قبل هذين العلمين الذين هما بصدد بيان الغوامض والمعضلات وتوضيحها.

فمرادهما تبعيّة الدلالة التصوّريّة لها، وأنّ المعنى إذا لم يكن مراداً للّافظ لم يكن دلالة أصلًا، ولم ينتقل ذهن السامع إلى المعنى.

إن قلت: فعلى هذا يكون كلامهما تأييداً للخصم، لما هو الحقّ من كون الموضوع له هو ما دلّ عليه اللفظ بالدلالة التصوّريّة.

قلت: لا، لأنّ غاية ما يقتضيه كلامهما- مع قطع النظر عن صحّته وسقمه- أنّ الإرادة تضيّق الوضع لا الموضوع له كما تقدّم، وبعبارة

اخرى: القضيّة حينيّة ممكنة، لا مشروطة عامّة[۲۹۶].

فهذا نظير ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الفرق بين معانى الأسماء والحروف، من أنّ قصد المعنى بما هو هو وفى نفسه أو بما هو فى غيره من ظروف الاستعمال لا من شؤون الموضوع له أو المستعمل فيه[۲۹۷].

هذا حاصل كلام الإمام «مدّ ظلّه» مع توضيح منّا.

كلام السيّد الخوئى «مدّ ظلّه» فى المقام

لكن ذهب بعض الأعلام إلى كون الدلالة التصديقيّة هى الدلالة الوضعيّة، خلافاً لما اختاره المحقّق الخراسانى والإمام، وإلى أنّ كلام العلمين أيضاً مربوط

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۶۲

بهذه الدلالة لا الدلالة التصوّريّة، لكن مرادهما أنّ الإرادة دخيلة فى الوضع لا الموضوع له.

فقال ما ملخّصه: قد وقع الكلام بين الأعلام فى أنّ الدلالة الوضعيّة هل هى الدلالة التصوّريّة أو أنّها الدلالة التصديقيّة؟ فالمعروف والمشهور بينهم هو الأوّل، بتقريب أنّ الانتقال إلى المعنى عند تصوّر اللفظ لابدّ أن يستند إلى سبب، وذلك السبب إمّا الوضع أو القرينة، وحيث إنّ الثانى منتفٍ لفرض خطور المعنى فى الذهن بمجرّد سماع اللفظ فيتعيّن الأوّل، وذهب جماعة من المحقّقين إلى الثانى أى «إلى انحصار الدلالة الوضعيّة بالدلالة التصديقيّة».

التحقيق حسب ما يقتضيه النظر الدقيق هو القول الثانى بناءً على ما سلكناه فى باب الوضع من أنّه عبارة عن التعهّد والالتزام، ضرورة أنّه لا معنى للالتزام بكون اللفظ دالّاً على معناه ولو صدر عن لافظ بلا شعور واختيار، بل ولو صدر عن اصطكاك حجر بآخر وهكذا، فإنّ هذا غير اختيارى، فلا يعقل أن يكون طرفاً للتعهّد والالتزام، وعليه فلا مناص من الالتزام بتخصيص العلقة الوضعيّة بصورة قصد تفهيم المعنى من اللفظ وإرادته، سواء كانت الإرادة تفهيميّة[۲۹۸] محضة أم جدّيّة أيضاً، فإنّه أمر اختيارى، فيكون متعلّقاً للالتزام والتعهّد.

وأمّا الدلالة التصوّريّة وهى الانتقال إلى المعنى من سماع اللفظ فهى غير مستندة إلى الوضع، بل هى من جهة الانس الحاصل من كثرة الاستعمال أو نحو ذلك، فالانتقال عادى لا وضعى.

ولا يخفى أنّ مراد العلمين رحمهما الله ممّا حكى عنهما من أنّ الدلالة تتبع الإرادة هو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۶۳

ما ذكرناه من أنّ العلقة الوضعيّة مختصّة بصورة إرادة تفهيم المعنى، وليس مرادهما من ذلك أخذ الإرادة التفهيميّة فى المعنى الموضوع له لكى يرد عليه ما أورد[۲۹۹].

انتهى كلامه ملخّصاً.

نقد ما أفاده المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المقام

وفيه أوّلًا: أنّه مبنىّ على ما اختاره من كون حقيقة الوضع هى التعهّد والالتزام، ونحن لم نسلّم هذا المبنى فى ذلك البحث[۳۰۰].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۶۴

وثانياً: لم نسلّم كون الدلالة التصوّريّة مستندة إلى الانس الحاصل من كثرة الاستعمال، بل الوجدان قاضٍ بأنّها مستندة إلى الوضع كما هو المشهور، فإنّك إذا وضعت لفظ زيد لابنك مثلًا وأعلمت ذلك فكلّما قيل: «زيد» ينتقل ذهن السامع إليه ولو كان القائل نائماً غير مريد للمعنى حتّى فيما إذا لم يتحقّق كثرة الاستعمال فيه بعد، فالدلالة التصوّريّة مستندة إلى الوضع لا إلى كثرة الاستعمال.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه أنّ الإرادة ليست جزءً ولا شرطاً للموضوع له أوّلًا، وأنّ الدلالة التصوّريّة من الدلالات الوضعيّة ثانياً، وأنّ كلام العلمين مربوط بها لا بالدلالة التصديقيّة ثالثاً، فإن قلنا بصحّة كلامهما ينحصر الوضع بما إذا كان المعنى مراداً بنحو القضيّة الحينيّة ولا وضع فيما إذا انتقل ذهن السامع إلى المعنى من اصطكاك حجر بحجر آخر أو من تلفّظ لافظ بلا شعور واختيار أو نحوهما، وإلّا فلا ينحصر به، بل يعمّ جميع موارد انتقال الذهن إلى المعنى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٦٥

فى وضع المركّبات

الأمر السادس‌فى وضع المركّبات

اشارة

وقبل الشروع فى البحث ينبغى التنبيه على مقدّمة، وهى أنّ محلّ الكلام هنا فى وضع المركّب بما هو مركّب، أعنى وضعه بمجموع أجزائه من الهيئة والمادّة، مثلًا فى قولنا: «زيد قائم» قد وضعت كلمة «زيد» لمعنى خاصّ، ومادّة كلمة «قائم» لمعنى آخر، وهيئتها لمعنى ثالث، وهيئته الجملة الخبريّة لمعنى رابع، وهو النسبة على ما هو المشهور بين المنطقيّين، والهوهويّة على ما اخترناه من عدم تحقّق النّسبة فى القضايا، كلّ ذلك لا اشكال فيه، وإنّما الكلام والإشكال فى وضع آخر لمجموع المركّب من هذه المفردات.

المختار فى المسألة

إذا عرفت هذا فالحقّ أنّه لا وضع للمركّبات سوى وضع مفرداتها.

ومن قال بكونها موضوعة فلو أراد من المركّب هيئة الجملة فهو صحيح، والنزاع لفظى، لكنّه خلاف ظاهر كلامهم، لأنّهم قالوا: للمركّب وضع كما أنّ للمفرد وضعاً، وهيئة الجملة تعدّ من المفردات كما عرفت، على أنّهم قالوا: إنّ المركّب وضع لما وضعت له الهيئة، فيعلم منه أنّ مرادهم به غيرها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٦٦

وكيف كان، فالدليل على عدم تحقّق وضع للمركّبات سوى وضع المفردات أنّ الوضع لابدّ له من أن يكون بإزاء المعنى، وليس لنا فى الجمل غير معنى مفرداتها معنى آخر حتّى يوضع له مجموع المركّب، فإنّا إذا قلنا: «زيد قائم» مثلًا فلا إشكال فى كون «زيد» موضوعاً لمعناه، وهكذا مادّة «قائم» وهيئته[٣٠١]، وهيئة الجملة الاسميّة أيضاً وضعت للنسبة على القول المشهور وللهوهويّة على ما اخترناه من عدم تحقّق النسبة فى القضايا، وليس لنا معنى خامس حتّى يوضع له المركّب، ولا وضع بلا معنى، إذ الغرض من الوضع إنّما هو تفهيم المعنى.

إن قلت: فكيف يكون «اجتماع النقيضين» و «شريك البارى» و «ممتنع» ونحوها موضوعة مع أنّه لا واقعيّة لها؟

قلت: الموضوع فى الأوّلين كلّ من المضاف والمضاف إليه، وفى الثالث كلّ من المادّة والهيئة، ولا ريب فى تحقّق المعنى لكلّ واحد من هذه الامور، وأمّا التركيب الإضافى فى مثل «اجتماع النقيضين» فهو فعلنا لا فعل الواضع، فلا يلزم أن يكون له معنى، وهكذا تركيب المادّة والهيئة فى مثل «ممتنع» و «محال».

هذا أوّلًا.

وثانياً: لا نسلّم عدم المعنى لها، فإنّ ل «اجتماع النقيضين» معنى ينتقل إلى الذهن من سماعه لكنّه محكوم بعدم التحقّق فى الخارج،

وهکذا سائر الأمثلة.

والحاصل: أنّا لا نجد غیر معنی المفردات معنی آخر لکی یوضع له المجموع المرکّب.

ولأجل هذا اضطرّ بعض النحاة إلی القول بأنّه لم یوضع لمعنی آخر، بل لما

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۲۶۷

وضعت له الهیئة، نظیر اللّفظین المترادفین.

لکن یرد علیه أوّلًا: أنّه یستلزم أن یکون وضعه لغواً، إذ لا حاجة إلیه بعد وضع الهیئة.

وأمّا الألفاظ المترادفة فمضافاً إلی أنّهم اختلفوا فیها وذهب بعض المحقّقین إلی أنّ لکلّ من الألفاظ التی یتخیّل ترادفها خصوصیّةً لیست فی سائرها، إنّ قیاس المقام بها مع الفارق، لأنّها وضعت لمعنی واحد کثیر الابتلاء، فأراد الواضع تسهیل الأمر علی الناس، فوضع ألفاظاً متعدّدة لذلک المعنی الواحد کی یتمکّنوا من اختیار ما شاؤوا منها عند تفهیم المعنی، وهذا التوجیه لا یجری فی المقام، لأنّ المجموع المرکّب وهیئة الجملة متلازمان، فلا یمکن اختیار أحدهما مستقلّاً حتّی یستعمل بعضهم هذا وبعضهم تلک.

وثانیاً: أنّه لا ینتقل الذهن عند سماع الجملة إلی النسبة أو الهوهویّة إلّامرّةً واحدةً، فالدلیل علیها أیضاً لا یکون إلّاواحداً.

وأورد علیه ابن مالک بوجه آخر، وهو أنّه لو کان للمرکّب وضع علی حدة فلا محالة إمّا أن یکون نوعیّاً أو شخصیّاً[۳۰۲]، لا سبیل إلی الأوّل لتغایر کلّ مرکّب مع المرکّب الآخر حیث یتغایر أجزائهما التی یتشکّل المرکّب منها، وأمّا الثانی فلا یمکن، لعدم تناهی المرکّبات، فلا یمکن تصوّر کلّ جملة بنفسها، علی أنّه یستلزم عسر الخطابة، لأنّ الخطیب لابدّ له فی کلّ جملة أن یفکّر فی أنّها هل هی موضوعة أم لا، فلا یستعملها لو لم تکن موضوعة کما لا یستعمل اللفظ المفرد إلّاإذا کان موضوعاً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۲۶۹

فی علائم الحقیقة والمجاز

الأمر السابع‌فی علائم الحقیقة والمجاز

اشارة

ذکروا لتمییز الحقیقة من المجاز علامات:

۱- التبادر[۳۰۳]

وفیه جهات من البحث:

الاولی: أنّ التبادر هو انسباق أحد المعانی المحتملة إلی الذهن من دون أن ینتقل إلیه سائر المعانی، لا انتقال الذهن إلی أحدها أوّلًا ثمّ إلی البقیّة.

الثانیة: أنّه لا یختصّ بما إذا استعمل اللفظ ودار أمره بین المعنی الحقیقی والمجازی، بل یعمّ ما إذا دار أمره بین الاستعمال الصحیح والغلط أیضاً، بل ما إذا لم یتحقّق الاستعمال أصلًا کما إذا قال الجاهل باللغة العربیّة المرید لمعرفة معنی الماء: «جئنی بماء» فإذا أتاه المأمور کأساً من الماء یعرف الآمر أنّ معناه:

المایع الخاصّ الذی ما فی الکأس أحد مصادیقه، لانسباقه إلی ذهن المخاطب العارف باللغة، وواضح أنّ الاستعمال لم یتحقّق فی هذا المثال، لعدم معرفة الآمر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۲۷۰

بمعنى الماء حتّى يصدق الاستعمال على قوله: «جئنى بماء».

الثالثة: أنّ التبادر ينتج كون المعنى المتبادر حقيقيّاً، وأمّا كونه موضوعاً له فلا، لما سبق من كون الوضع قسماً واحداً، وهو تعيين اللفظ للمعنى، وأمّا تعيّنه فيه فهو مع كونه مستلزماً لصيرورة المعنى معنى حقيقيّاً لا يكون وضعاً، فما يتبادر من اللفظ أعمّ من الموضوع له. نعم، بناءً على ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى من انقسام الوضع إلى التعيينى والتعيّنى فالتبادر يكون علامةً لكون المتبادر موضوعاً له أيضاً.

الرابعة: أنّ وجه كون التبادر علامة الحقيقة أنّه لو لم يرتبط المعنى المتبادر باللفظ ارتباط المعنى الحقيقى بلفظه لما كان متبادراً، لعدم امتياز آخر له من بين المعانى المحتملة.

الخامسة: استشكل عليه بأنّه كيف يكون علامة الحقيقة مع توقّفه على العلم بأنّ المتبادر موضوع له كما هو واضح، فلو كان العلم به موقوفاً عليه لدار.

وأجاب عنه صاحب الكفاية بوجهين:

أ- أنّ العلم الذى يتوقّف على التبادر غير العلم الذى يتوقّف عليه التبادر، فإنّ العلم التفصيلى[۳۰۴] بكونه موضوعاً له موقوف على التبادر، والتبادر موقوف على العلم الإجمالى الارتكازى به لا التفصيلى، فلا دور.

ب- قوله: هذا إذا كان المراد به التبادر عند المستعلم، وأمّا إذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاورة فالتغاير أوضح من أن يخفى[۳۰۵].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۲۷۱

واجيب عنه بوجه آخر أيضاً، وهو أنّ لنا فردين من العلم التفصيلى، أحدهما قبل التبادر والآخر بعده، فالفرد المتوقّف على التبادر من العلم غير الفرد المتوقّف عليه التبادر.

وفيه: أنّ العلم من الامور ذات الإضافة إلى طرفين، لتعلّقه بالعالم والمعلوم، فلا يتعدّد إلّاإذا تعدّد أحد طرفيه أو كلاهما كسائر الامور الإضافيّة، فكما أنّ زيداً إذا دخل الدار لم يتحقّق إلّاظرفيّة واحدة، فكذلك إذا علمنا بشىء لم يتحقّق لنا إلّاعلم واحد.

السادسة: أنّ كون التبادر علامة الحقيقة مشروط بكونه مستنداً إلى حاقّ اللفظ لا إلى القرينة.

ثمّ لو علمنا بعدم وجود القرينة فبها، وإلّا فلا قاعدة لإحراز كون الاستناد إليه لا إليها، لأنّ ما ذكروه لإحرازه أمران، وكلاهما مردودان.

الأوّل: الاطّراد، والمراد به أنّ كلّما سمع اللفظ انتقل الذهن إليه، مثلًا كلّما سمع لفظ «الصعيد» انتقل الذهن إلى التراب الخالص، فهو دليل على كون هذا المعنى المتبادر مربوط بنفس اللفظ لا بالقرينة.

وفيه: أنّه لو استلزم العلم فلاـ بحث فى حجّيّته، لكون العلم حجّة من أىّ طريق حصل، وأمّا إذا لم يكن كذلك فلا دليل على حجّيّته شرعاً، ولا بناء العقلاء على ذلك.

الثانى: أصالة عدم القرينة.

وفيه: أنّها حجّة فى موارد الشكّ فى المراد مع العلم بالمعنى الحقيقى والمجازى، لا فيما إذا شككنا فى كون التبادر مستنداً إلى نفس اللفظ حتّى يكون المتبادر معناه الحقيقى أو إلى القرينة لكى يكون معناه المجازى، فإنّ دليل حجّيّتها

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۲۷۲

- وهو بناء العقلاء- إمّا لا يشمل هذه الموارد قطعاً أو نشكّ فى شموله لها، والشكّ فى الحجّيّة مساوق للقطع بعدمها.

لا يقال: يمكن أن يعمّها دليل الاستصحاب فتكون أصلًا شرعيّاً.[۳۰۶]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۷۲

نّه یقال: إن ارید به استصحاب عدم محفوفیّة الکلام بالقرینة فهو من قبیل استصحاب عدم قرشیّة المرأة وعدم قابلیّة الحیوان للتذکیة، ومقتضی التحقیق عدم جریان هذا القبیل من الاستصحابات، لتغایر القضیّتین عرفاً، فإنّ القضیّة المتیقّنة سالبة بانتفاء الموضوع والمشکوکة بانتفاء المحمول، وهما متغایرتان عرفاً.

وإن ارید به استصحاب عدم وجود القرینة- بنحو مفاد «لیس التامّة»- فهو أصل مثبت، لأنّ عدم القرینة لا یکون حکماً شرعیّاً ولا موضوعاً ذا أثر شرعی، فإذا تبادر من لفظ «الصعید» مثلًا التراب الخالص ولم نعلم أنّه مستند إلی نفس اللفظ أو إلی القرینة لا یجری استصحاب عدم القرینة لیثبت کونه مستنداً إلی حاقّ اللفظ ویترتّب علیه وجوب التیمّم، لأنّ الاستناد إلی حاقّ اللفظ وکون معناه هذا المتبادر واسطة عقلیّة غیر خفیّة.

السابعة: أنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله جعل التبادر علامة الحقیقة من دون أن یجعل عدم التبادر أو نحوه علامة للمجاز، فظاهره عدم انکشاف المجاز من طریق هذه العلامة، سیّما أنّه کما سیأتی جعل صحّة السلب وعدم الاطّراد علامتین للمجاز کما جعل الاطّراد وعدم صحّة السلب علامتین للحقیقة، فیستظهر منه عدم انکشاف المجاز من طریق هذه العلامة الاولی بنظره، وإلّا لذکر علامته کما ذکرها فی الأخیرتین.

لکنّ المشهور کما جعلوا التبادر علامة الحقیقة جعلوا عدم التبادر أیضاً علامة للمجاز.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۲۷۳

وأورد علیهم بأنّ المشترک اللفظی لو اطلق بدون قرینة- کما إذا قیل:

«رأیت عیناً»- لم یتبادر منه معنیً أصلًا مع أنّه لا یکون علامة للمجاز، وإلّا کان مجازاً حتّی فی معانیه الحقیقیّة وهو خلف.

ولأجل هذا عدل المحقّق القمّی فی «القوانین» والمحقّق الاصفهانی فی «الفصول» إلی أنّ تبادر الغیر علامة المجاز لا- عدم التبادر[۳۰۷].

واستشکل علیهما باللفظ المشترک أیضاً، لأنّه إن کان لمثل کلمة «عین» معنی مجازی وأطلقت من غیر قرینة کان هذا المعنی المجازی أحد معانیها المحتملة ولم یتبادر غیره حتّی یستعلم کونها مجازاً فیه.

واجیب عنه بأنّه کلّما تبادر الغیر ثبت المجازیّة لا أنّه کلّما یتحقّق المجاز یتبادر غیره لا محالة.

وبعبارة اخری: تبادر غیر المعنی المحتمل مستلزم لمجازیّته لا- أنّ مجازیّته مستلزمة لتبادر غیره، کما أنّ الأمر کذلک فی جانب الحقیقة، فإنّ التبادر مستلزم لکون المتبادر معنی حقیقیّاً لا أنّ کون المعنی حقیقیّاً یستلزم کونه متبادراً من اللفظ، فإنّ اللفظ المشترک لا یتبادر منه معانیه الحقیقیّة بدون قرینة معیّنة. وهذا جواب متین، فتبادر الغیر علامة المجاز کما أنّ التبادر علامة الحقیقة.

هذا تمام الکلام فی العلامة الاولی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۲۷۵

۲- عدم صحّة السلب وصحّته

اشارة

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: عدم صحّة سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتکز فی الذهن إجمالًا عن معنی وصحّة حمله علیه بالحمل الأوّلی الذاتی الذی کان ملاکه الاتّحاد مفهوماً[۳۰۸] علامة کونه نفس المعنی، وبالحمل الشائع الصناعی الذی ملاکه الاتّحاد وجوداً

علامة کونه من مصادیقه وأفراده الحقیقیّة، کما أنّ صحّة سلبه کذلک علامة أنّه لیس منهما[۳۰۹].

فصحّة حمل الصعید علی التراب الخالص مثلًا لو فرض الحمل أوّلیّاً ذاتیّاً علامة أنّه نفس المعنی، ولو فرض شائعاً صناعیّاً علامة کونه من مصادیقه الحقیقیّة، وصحّة سلب الحمار عن البلید وعدم صحّة حمله علیه علامة کونه مجازاً فیه.

هنا نکتة ینبغی التنبیه علیها، وهی أنّ القضایا الحملیّة الموجبة علی نوعین کما تقدّم فی مبحث القضایا، فإنّ الحمل إمّا أن یکون أوّلیّاً ذاتیّاً أو شائعاً صناعیّاً، فهل السوالب أیضاً کذلک بحیث کان قولنا: «الإنسان لیس ببقر» نفی الاتّحاد فی الماهیّة، و «زید لیس ببقر» نفی الاتّحاد فی الوجود أم لا؟

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۲۷۶

الحقّ هو الثانی، لأنّ السوالب کما قال سیّدنا الاستاذ البروجردی رحمه الله[۳۱۰] قسم واحد، وظاهر السلب عدم الاتّحاد والهوهویّة مطلقاً، لعدم التنوّع فی السلب، ألا تری أنّک إذا قلت: «لیس فی الدار إنسان» لا یصحّ السؤال عن أنّک هل أردت الرجل أو المرأة، فهکذا بالنسبة إلی قسمی الاتّحاد والهوهویّة، فقولنا:

«زید لیس ببقر» قضیّة صادقة لعدم الهوهویّة بین الموضوع والمحمول بوجه، وقولنا: «زید لیس بإنسان» قضیّة کاذبة، لظهورها فی سلب أنحاء الاتّحاد المفهومیّة والماهویّة والوجودیّة مع أنّ الاتّحاد فی الوجود متحقّق بین الموضوع والمحمول، ولا یصحّ توجیه صدقها بتغایرهما بحسب المفهوم والماهیّة.

نعم، إن صرّح المتکلّم بأنّی أردت منها سلب الحمل الأوّلی الذاتی لا الشائع الصناعی کانت صادقة.

وأمّا ما تقدّم منّا فی مبحث القضایا من صدق قولنا: «الإنسان لیس بحیوان ناطق» إذا لوحظ السلب بالنسبة إلی المفهوم لعدم الاتّحاد بینهما مفهوماً[۳۱۱]، فهو لأجل توضیح المطلب، وأنّ المتکلّم إذا صرّح بمراده کان صادقاً، وإن کان کاذباً حقیقةً لو لم یصرّح به.

وانقدح بذلک- کما قال سیّدنا البروجردی- فساد ما ذهب إلیه بعض المنطقیّین من عدم کفایة الوحدات الثمانیة لتحقّق التناقض ولزوم ضمّ وحدة الحمل إلیها، لصدق قولنا: «زید إنسان» و «زید لیس بإنسان» إذا ارید بالأوّل الحمل الشائع وبالثانی الحمل الأوّلی.

لأنّه مبنیّ علی تحقّق التنوّع فی السوالب کالموجبات، وقد عرفت فساده،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۲۷۷

لأنّ قولنا: «زید لیس بإنسان» کاذب ولو لم ینضمّ إلیه «زید إنسان» ولا مجال للقول بصدقه علی تقدیر کون السلب أوّلیّاً وکذبه علی تقدیر کونه شائعاً، لما عرفت من عدم التنوّع فی السوالب، إذ ملاک السلب عدم الاتّحاد ولا یتحقّق ذلک إلّابعدمه مفهوماً وماهیّةً ووجوداً.

فللحمل قسمان، وللسلب قسم واحد، ولا یشترط فی التناقض وحدة تاسعة باسم وحدة الحمل.

فظهر بذلک فساد ما هو ظاهر کلام صاحب الکفایة من کون السلب أیضاً علی قسمین: أوّلی ذاتی وشائع صناعیّ.

ثمّ إشکال الدور المتقدّم فی التبادر یتوجّه هنا أیضاً، لأنّ صحّة الحمل تتوقّف علی العلم بمعنی المحمول، فلو کان العلم به متوقّفاً علیها لدار.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانی رحمه الله بالوجهین المتقدّمین هناک.

لکن لا- مجال للجواب الأوّل فی المقام، لأنّا إذا قلنا مثلًا: «مطلق وجه الأرض صعید» وفرضنا الحمل أوّلیّاً ذاتیّاً فالمحمول لیس لفظ «الصعید» ولا المرکّب منه ومن معناه، أمّا اللفظ فلأنّه من مقولة الکیف المسموع فلا یمکن اتّحاده مع المعنی الذی جعل موضوعاً، إذ هو من مقولة اخری کما أنّه فی المثال من مقولة الجوهر، فلا یمکن حمل اللفظ علیه، وأمّا المرکّب منه ومن المعنی فلاستلزام عدم اتّحاد الجزء مع الموضوع عدم اتّحاد الکلّ معه أیضاً.

فلا- محالة یکون المعنی محمولًا، وحینئذٍ فلو کان المعنی مجهولًا لنا أو معلوماً ولکن لم نلتفت إلیه لما أمکن الحمل، أمّا الأوّل

فواضح، وأمّا الثانی فلأنّ المعنى المغفول عنه كالمجهول فی عدم إمكان جعله محمولًا.

وإن كان ملتفتاً إليه كان معلوماً بالتفصيل فلا نحتاج للوصول إلى المعنى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۷۸

الحقيقى إلى الحمل.

والحمل الشائع أيضاً لا يكون كاشفاً عن كون الموضوع مصداقاً للمحمول، لأنّا إذا شككنا فی أنّ «الصعيد» مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب الخالص فإذن نشكّ فی أنّ «الرمل» مثلًا من مصاديقه الحقيقيّة أم لا، ولا طريق لنا إلى استكشافه بالحمل الشائع، لأنّا إذا قلنا: «الرمل صعيد» فإمّا أن لا نعلم معنى «الصعيد» وأنّه يشمل الرمل أم لا فلا يمكن الحمل، وإمّا أن نعلم شموله له فلا نحتاج إلى القضيّة الحمليّة.

والحاصل: أنّه لا يصحّ الجواب عن إشكال الدور هنا بتغاير العلمين بالإجمال والتفصيل، لأنّا مع العلم الإجمالى الارتكازى بالمعنى الحقيقى لا نتمكّن من الحمل، ومع العلم التفصيلى لا نحتاج إليه لكونه واضحاً لنا بدون الحمل، وهذا بخلاف مسألة التبادر، فإنّا لم نكن عالمين بالمعنى تفصيلًا قبله، ولا يتوقّف التبادر على العلم التفصيلى به، بل على العلم الإجمالى الارتكازى كما عرفت هناك.

ولعلّ المحقّق الخراسانی رحمه الله كان متفطّناً لهذا الإشكال، ولذا عبّر بقوله: «إنّ عدم صحّة سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتكز فی الذهن عن معنى تكون علامة كونه حقيقةً فيه» حيث أضاف السلب إلى اللفظ لا إلى المعنى ليندفع الإشكال، ثمّ رأى أنّ المحمول هو المعنى لا اللفظ، فعقّبه بقوله: «بمعناه المعلوم إلخ».

ولكنّه لايندفع به، لأنّه إن أراد أنّ المحمول هو اللفظ فقد عرفت امتناعه، وإن أراد أنّه هو المعنى فلابدّ فی إمكان الحمل من كونه معلوماً بالتفصيل كما تقدّم.

ولا يصحّ توجيهه بأنّ المحمول هو اللفظ المندكّ فی المعنى كما عن بعضهم،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۷۹

لأنّ الواقع لا يخلو من امور ثلاثة، وهی أن يكون المحمول هو اللفظ أو المعنى أو المركّب منهما، وقد عرفت الإشكال فی جميعها فی المقام.

نعم، لا بأس بالجواب الثانی هنا أيضاً، وهو أنّ صحّة الحمل عند أهل المحاورة علامة الحقيقة.

رأى المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام

وفصّل المحقّق العراقى رحمه الله بين ما إذا اتّحد الموضوع والمحمول مفهوماً كقولنا:

«الإنسان بشر» وبين ما إذا تغايرا بحسبه كقولنا: «الحيوان الناطق إنسان» فجعل الأوّل علامة الحقيقة، بخلاف الثانی، لأنّ الموضوع والمحمول مع كونهما متّحدين ذاتاً ووجوداً خارجاً، لا يصحّ استعمال أحدهما فی مكان الآخر، نظراً إلى ما بين المفهومين من التغاير وكونه فی أحدهما مركّباً وفی الآخر بسيطاً[۳۱۲].

نقد كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى المسألة

والحقّ عدم تماميّة هذا التفصيل، لأنّا لو أغمضنا عن الإشكال المتقدّم لكان صحّة الحمل علامة الحقيقة وإن كان الموضوع مركّباً والمحمول بسيطاً، فإنّ صحّة الحمل فی هذه الموارد تكشف عن كون المحمول أيضاً مركّباً عند العقل من الجنس والفصل،

والموضوع مع كونه مركّباً جعل موضوعاً مع قطع النظر عن التركيب وإلّا فلم يصحّ الحمل أصلًا، لا أنّه صحيح ومع ذلك لا يكون علامة الحقيقة، لعدم صحّة حمل البسيط على المركّب بما هو مركّب.

هذا تمام الكلام فى صحّة الحمل والسلب.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۸۱

۳- الاطّراد وعدمه

اشارة

اختلفوا فى انكشاف الحقيقة والمجاز بهما على أقوال[۳۱۳]:

مسلك المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى المقام

فذهب المحقّق الشيخ محمّد حسين الاصفهانى رحمه الله فى حاشيته على الكفاية إلى الانكشاف.

وما ذكره فى تعريف الاطّراد أسدّ التعاريف وأمتنها حيث قال:

ليس الغرض تكرّر استعمال لفظ فى معنى وعدمه، بل مورد هاتين العلامتين[۳۱۴] ما إذا اطلق لفظ باعتبار معنى كلّى على فرد يقطع بعدم كونه من حيث الفرديّة من المعانى الحقيقيّة لكنّه يشكّ أنّ ذلك الكلّى كذلك أم لا؟ فإذا وجد صحّة الإطلاق مطّرداً باعتبار ذلك الكلّى، كشف عن كونه من المعانى الحقيقيّة، لأنّ صحّة الاستعمال فيه وإطلاقه على أفراده مطّرداً

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۸۲

لابدّ من أن تكون معلولةً لأحد أمرين: إمّا الوضع، وإمّا العلاقة، وحيث لا اطّراد لأنواع العلائق المصحّحة للتجوّز ثبت الاستناد إلى الوضع، فنفس الاطّراد دليل على الحقيقة وإن لم يعلم وجه الاستعمال على الحقيقة، كما أنّ عدم الاطّراد فى غير مورد يكشف عن عدم الوضع له وإلّا لزم تخلّف المعلول عن العلّة، لأنّ الوضع علّة صحّة الاستعمال مطّرداً، وهذه العلامة علامة قطعيّة لو ثبت عدم اطّراد علائق المجاز كما هو المعروف والمشاهد فى جملة من الموارد[۳۱۵].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

وحاصله: أنّه إذا صحّ إطلاق لفظ باعتبار معنى كلّى على فرد مع القطع بعدم كون ذلك الفرد من حيث الفرديّة معنىً حقيقيّاً، فإن صحّ إطلاقه على سائر الأفراد أيضاً بلا استثناء كشف عن كون ذلك الكلّى من المعانى الحقيقيّة، وإلّا كشف عن كونه من المعانى المجازيّة، مثلًا إذا رأينا أنّ لفظ «الإنسان» يطلق على «زيد» بلحاظ كونه حيواناً ناطقاً، فحيث إنّه يطلق أيضاً على سائر من يشترك معه فى الحيوانيّة والناطقيّة انكشف لنا أنّه وضع لذلك المعنى الكلّى، أعنى «الحيوان الناطق».

وإذا رأينا أنّ لفظ «الأسد» يطلق على الرجل الشجاع بلحاظ مشابهته للحيوان المفترس ثمّ رأينا أنّه لا يطلق على من يشابهه فى المشى أو البَخَر[۳۱۶] مثلًا انكشف لنا أنّه مجاز فيه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۸۳

كلام المحقّق صاحب الكفاية حول الاطّراد وعدمه

وذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی عدم انکشاف الحقیقة والمجاز بهما، لأنّ الاطّراد وإن لم یتحقّق فی المجاز بملاحظة نوع العلائق المذکورة فی المجازات، إلّا أنّه بملاحظة خصوص ما یصحّ معه الاستعمال فالمجاز مطّرد کالحقیقة[۳۱۷].

نقد کلام صاحب الکفایة فی المقام

وفیه: أنّ الملاک فی المجازات نوع العلائق لا صنفها، فالعلاقة المصحّحة للحمل والإطلاق فی قولنا: «زید أسد» هی المشابهة لا المشابهة فی الشجاعة، وإلّا فلم یصحّ قولنا: «زید بو علی سینا» و «عمرو حاتم» لکون وجه الشبه فی الأوّل هو العلم وفی الثانی الجود.

فملاک صحّة المجاز هو نوع العلائق، والنسبة بین صحّة الاستعمالات المجازیّة ووجود العلاقة عموم وخصوص مطلق، بمعنی أنّه کلّما کان المجاز صحیحاً کانت العلاقة موجودة، ولا عکس، إذ قد توجد العلاقة ولم یصحّ الاستعمال المجازی.

فالملاک نوع العلاقة، وهی لا تطّرد کما قال المحقّق الاصفهانی رحمه الله.

نقد کلام المحقّق الاصفهانی

لکن یرد علیه أوّلًا: أنّ الاطّراد وعدمه بالمعنی الذی ذکره یرجع إلی صحّة الحمل وعدمها، فلیسا علامتین مستقلّتین.

وثانیاً: أنّ إطلاق لفظ «الإنسان» علی «زید» وسائر من یشترک معه فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۲۸۴

الحیوانیّة والناطقیّة لا- یکشف عن وضعه للحیوان الناطق، إذ لعلّ إطلاقه علی جمیعهم کان مجازاً، کما أنّ إطلاق لفظ «الأسد» علی جمیع من کان شجاعاً یکون بنحو المجاز، فلو لم یستکشف المعنی الحقیقی من التبادر وصحّة الحمل فلا یکون مجرّد الاطّراد علامة الحقیقة، ولو استکشف منهما فلا حاجة إلیه.

وثالثاً: أنّ صحّة إطلاق لفظ «الإنسان» علی «زید» مثلًا إذا کانت معلومة من الخارج فلا بحث فیه، ولکن ما الدلیل علی صحّة إطلاقه علی سائر من یشترک معه فی الحیوانیّة والناطقیّة؟

إن قلت: الدلیل هو قضاوة العرف.

قلت: هذا من باب رجوع المستعلم إلی العالم، ومحلّ النزاع کشف الجاهل المعنی الحقیقی بنفسه من دون رجوعه إلی شخص آخر.

وبالجملة: لا طریق لنا إلی صحّة الإطلاق فی غیر المورد المعلوم، وصحّة الإطلاق فیه لا تستلزم صحّته فی سائر الموارد، إذ یمکن أن یکون الإطلاق فیه بنحو المجاز، فلا یسری إلی غیره.

کما أنّه لا- طریق لنا إلی عدم صحّة إطلاق لفظ «الأسد» علی من یشابه الحیوان المفترس فی البَخَر أو المشی إلّاقضاوة العرف، فلا یکون الاطّراد علامة الحقیقة ولا عدمه علامة المجاز.

فالمحقّق الاصفهانی رحمه الله وإن أصاب فی تعریف الاطّراد إلّاأنّه أخطأ فی جعله وجعل عدمه علامتین للحقیقة والمجاز.

کلام الاستاذ البروجردی حول الاطّراد وعدمه

وذهب سیّدنا الاستاذ البروجردی رحمه الله أیضاً إلی أنّ الاطّراد وعدمه علامتان للحقیقة والمجاز، لکنّه فسّر الاطّراد بصحّة إطلاق اللفظ علی المعنی فی جمیع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۲۸۵

الأحوال والمقامات وعدم الاطّراد بعدم کونه کذلک، فإنّه قال:

الظاهر صحّهٔ جعل الاطّراد وعدمه علامتین بتقریب لا یرد علیه ما ذکره المحقّق القمّی[۳۱۸] وصاحب الکفایهٔ، بیان ذلک: أنّک قد عرفت أنّ اللفظ فی الاستعمالات المجازیّهٔ أیضاً لا یستعمل إلّافیما وضع له، غایهٔ الأمر أنّه فی الاستعمالات الحقیقیّهٔ یکون المراد الجدّی عین الموضوع له حقیقهً، وفی الاستعمالات المجازیّهٔ یکون عینه أو من أفراده ادّعاءً وتنزیلًا.

وملاحهٔ جمیع المجازات ولطافتها مستندهٔ إلی هذا الادّعاء، ف «أسد» فی قولک: «رأیت أسداً یرمی» لم یستعمل إلّافی الحیوان المفترس، غایهٔ الأمر أنّه توسّط فی البین ادّعاء کون زید الشجاع من أفراده، فهذه القضیّهٔ تنحلّ إلی قضیّتین یحتاج الإخبار فی کلّ منهما إلی جههٔ محسّنهٔ: مفاد إحدی القضیّتین تعلّق الرؤیهٔ برجل یرمی، ومفاد الاخری کون هذا الرجل بالغاً فی الشجاعهٔ حدّاً یصحّ جعله من أفراد الأسد واستعمال لفظ الأسد فیه، وملاک الحسن فی الإخبار الأوّل ما هو الملاک فی قولک: «رأیت رجلًا یرمی» وهو کون المقام مقام هذا الإخبار، بأن یفید فائدهٔ الخبر أو لازمها، وملاک الحسن فی الإخبار

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۲۸۶

الثانی أمران:

الأوّل: حسن هذا الادّعاء ذاتاً، بأن یکون بین الموضوع له والمراد الجدّی کمال المناسبهٔ، بحیث یحسن ادّعاء کون المراد الجدّی عین الموضوع له أو من أفراده، وإن شئت فسمّ ذلک بمصحّح الادّعاء.

الثانی: کون المقام مقام هذا الادّعاء، فإنّه ربما یوجد کمال المناسبهٔ والعلاقهٔ بینهما، بحیث تصحّح الادّعاء ولکنّ المقام غیر مناسب لإظهار هذا الادّعاء، مثلًا إن کان جلیسک رجلًا شجاعاً بالغاً فیها حدّاً یصحّح ادّعاء کونه من أفراد الأسد، حسن هذا الادّعاء واستعمال لفظ الأسد فیه إذا کان المقام مقام إظهار شجاعته، کأن یکون المقصود مثلًا تحریکه إلی الجهاد، فیقال له: «یا أسد الهیجاء فرّق الأعداء» ولا یحسن هذا الادّعاء والاستعمال فی مقام دعوته إلی الأکل مثلًا، بأن یقال له: «یا أسد تفضّل بأکل الطعام» وبالجملهٔ فإذا لم یکن المقام مقام إظهار شجاعته کان ادّعاء کونه أسداً وإطلاق الأسد علیه قبیحاً بنظر العقلاء.

والحاصل: أنّ الإخبار فی قولنا: «رأیت رجلًا یرمی» یحتاج إلی محسّن واحد، وهو کون المقام مقام الإخبار بوقوع الرؤیهٔ علی الرجل، وأمّا الإخبار فی قولنا: «رأیت أسداً یرمی» فیحتاج إلی إحراز امور ثلاثهٔ:

الأوّل: کون المقام مقام الإخبار بتعلّق الرؤیهٔ به.

الثانی: حسن ادّعاء کونه أسداً، بأن یکون بالغاً أعلی درجات الشجاعهٔ.

الثالث: کون المقام مقام إظهار شجاعته.

إذا عرفت ما ذکرناه فنقول: إنّ جعل عدم الاطّراد علامهً للمجاز لیس بلحاظ نوع العلاقهٔ، بل بلحاظ الصنف منها، أعنی الموارد التی یوجد فیها بین

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۲۸۷

الموضوع له والمراد الجدّی کمال المناسبهٔ، بحیث تکون العلاقهٔ من أظهر خواصّ الموضوع له.

وقولکم: «فالمجاز أیضاً علی هذا مطّرد» واضح الفساد، بعدما ذکرناه من أنّ صرف تحقّق صنف العلاقهٔ ومصحّح الادّعاء لا یکفی فی الاستعمال، ما لم یکن المقام مقام إظهار هذا الادّعاء.

والحاصل: أنّه بعدما کان المقام مقام الإخبار بوقوع الرؤیهٔ علی الرجل فی المثال المذکور یکون إطلاق الرجل علیه حسناً بنحو الإطلاق، وأمّا استعمال الأسد فیه فیتوقّف- مضافاً إلی تحقّق صنف العلاقهٔ ومصحّح الادّعاء- علی کون المقام مقام إظهار شجاعته، وذلک یختلف بحسب الموارد، فجعل عدم اطّراد الاستعمال من علائم المجاز صحیح بلا إشکال[۳۱۹].

إنتهى كلامه رحمه الله.

وحاصله: أنّ إطلاق اللفظ على معناه الحقيقى حسن مطلقاً، وهذا معنى الاطّراد، بخلاف الاستعمالات المجازيّة، فإنّها لا تحسن إلّافى بعض المواقع والمقامات كما تقدّم.

نقد نظريّة السيّد البروجردى رحمه الله

وفيه أوّلًا: منع حسن إطلاق اللفظ على المعنى الحقيقى دائماً، ألا ترى أنّه لو كان زيد عَلَماً فى العلم والعمل وذا مقام رفيع عند الناس وكان أبوه إسكافاً لا يحسن أن تقول له: «السلام عليك يا ابن الإسكاف» مع كونه حقيقةً، وكذا لا يحسن أن يقال عند الدعاء: «يا قهّار اغفر لى» بل يناسب أن يُقال: «يا غفّار

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۸۸

اغفر لى» مع كون الأوّل أيضاً حقيقةً، فحسن استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى أيضاً يختصّ ببعض المواقع كالمجاز.

وثانياً: لا طريق إلى حسن الإطلاق وعدمه إلّاالعرف أو العلم بالمعنى الحقيقى والمجازى من قبل، والأوّل يكون من باب رجوع المستعلم إلى العالم، والثانى يستلزم عدم الحاجة إلى الاطّراد وعدمه لاستكشاف الحقيقة والمجاز، لكونهما معلومين من قبل فرضاً، فلا يمكن للجاهل كشف الحقيقة والمجاز بنفسه من طريق حسن الاستعمال دائماً وعدمه.

رأى المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المسألة

وذهب بعض الأعلام إلى أنّ الاطّراد علامة الحقيقة بل لا علامة لها غيره من دون أن يجعل عدم الاطّراد علامةً للمجاز.

وفسّر الاطّراد بإطلاق اللفظ وإرادة معنى خاصّ فى جميع الموارد عند أهل اللغة والمحاورة نظير التبادر عند الغير، فإنّه قال:

والذى ينبغى أن يقال فى المقام هو أنّ الاطّراد الكاشف عن الحقيقة فى الجملة عبارة عن استعمال لفظ خاصّ فى معنى مخصوص فى موارد مختلفة بمحمولات عديدة، مع إلغاء جميع ما يحتمل أن يكون قرينة على إرادة المجاز، فهذا طريقة عمليّة لتعليم اللغات الأجنبيّة، واستكشاف حقائقها العرفيّة.

توضيح ذلك: هو أنّ من جاء من بلد إلى بلد آخر لا يعرف لغاتهم إذا تصدّى لتعلّم اللغة السائرة فى هذا البلد رأى أنّ أهل البلد يطلقون لفظاً ويريدون به معنى، ويطلقون لفظاً آخر ويريدون به معنى آخر، وهكذا، ولكنّه لا يعلم أنّ هذه الإطلاقات من الإطلاقات الحقيقيّة، أو المجازيّة، فإذا رأى أنّهم يطلقون هذه الألفاظ ويريدون بها تلك المعانى فى جميع الموارد حصل له

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۸۹

العلم بأنّها معانٍ حقيقيّة، لأنّ جواز الاستعمال معلول لأحد أمرين: إمّا الوضع، أو القرينة، وحيث فرض انتفاء القرينة من جهة الاطّراد فلا محالة يكون مستنداً إلى الوضع، مثلًا إذا رأى أحد أنّ العرب يستعملون لفظ الماء فى معناه المعهود، ولكنّه شكّ فى أنّه من المعانى الحقيقيّة، أو من المعانى المجازيّة، فمن إلغاء ما يحتمل أن يكون قرينة من جهة الاطّراد علم بأنّه من المعانى الحقيقيّة، ولا يكون فهمه منه مستنداً إلى قرينة حاليّة أو مقاليّة.

وبهذه الطريقة غالباً يتعلّم الأطفال والصبيان اللغات والألفاظ.

فقد تحصّل من ذلك: أنّ الاطّراد بهذا التفسير الذى ذكرناه علامة لإثبات الحقيقة، بل إنّ هذا هو السبب الوحيد لمعرفة الحقيقة غالباً، فإنّ تصريح الواضع وإن كان يعلم به الحقيقة إلّاأنّه نادر جدّاً، وأمّا التبادر فهو وإن كان يثبت به الوضع كما عرفت إلّاأنّه لابدّ من أن

یستند إلی العلم بالوضع، إمّا من جهة تصریح الواضع، أو من جهة الاطّراد، والأوّل نادر، فیستند إلی الثانی لا محالة[۳۲۰].
إنتهی کلامه «مدّ ظلّه».

نقد ما أفاده السیّد الخوئی «مدّ ظلّه» فی المقام

ولا یخفی أنّ کلامه یحتاج إلی توجیه، لأنّ الاطّلاع علی جمیع موارد استعمال الألفاظ ممتنع عادةً، فلابدّ من أن یرید بقوله: «فی جمیع الموارد» موارد کثیرة.
ثمّ یرد علیه: أنّ الجاهل إذا رأی استعمالات أهل المحاورة، فتارةً یعلم
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۹۰
بمجرّد الاستعمالات الأوّلیّة أنّ فهم المعنی عندهم مستند إلی حاقّ اللفظ لا إلی القرینة، فهو من قبیل التبادر عند الغیر لا الاطّراد، واخری یحتمل استناد فهم المعنی إلی القرینة حتّی بعد الاستعمالات الکثیرة، فالاطّراد لا یکون علامة الحقیقة، لاحتمال کونه فی جمیعها مجازاً، وثالثةً یعلم بعدها أنّ فهم المعنی مستند إلی حاقّ اللفظ- وإن کان یحتمل فی الاستعمالات الأوّلیّة استناده إلی القرینة- فهذا أیضاً من قبیل التبادر، لأنّ کون التبادر علامةً للحقیقة مشروط باستناده إلی حاقّ اللفظ کما عرفت فی مبحثه، وهذا الشرط وإن لم یکن متحقّقاً فی الاستعمالات الأوّلیّة فرضاً إلّاأنّه تحقّق بعد الاستعمالات الکثیرة، ولو کان الاطّراد موجباً لإحراز الحقیقة لکان فی الصورة الثانیة أیضاً- وهی ما إذا احتمل استناد فهم المعنی إلی القرینة حتّی بعد الاستعمالات الکثیرة- موجباً له، لتحقّق الاطّراد هناک أیضاً، فالکاشف للمعنی الحقیقی هو التبادر، سواء تحقّق عند الإطلاقات الأوّلیّة أو بعد الاستعمالات الکثیرة.
وأمّا الأطفال فهم یفهمون معانی اللغات بمجرّد الاستعمال الأوّل، والتکرار إنّما هو لأجل أن لا ینسوها، لا لأجل أن یتحقّق الاطّراد ثمّ یفهمونها.

نتیجة البحث

فتحصّل من جمیع ما ذکرناه: أنّ التبادر وتبادر الغیر علامتان للحقیقة والمجاز مطلقاً[۳۲۱]، وکذلک صحّة الحمل والسلب عند أهل المحاورة لا عند الجاهل المستعلم، وأمّا الاطّراد وعدمه فلا ینکشف الحقیقة والمجاز بهما أصلًا.
هذا تمام الکلام فی الحقیقة والمجاز.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۲۹۱
فی تعارض الأحوال

الأمر الثامن فی تعارض الأحوال

اشارة

إنّ للّفظ أحوالًا خمسة:
التجوّز، والاشتراک، والتخصیص، والنقل، والإضمار

مسلک صاحب الکفایهٔ فی تعارض الأحوال

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: لا یکاد یصار إلی أحدها فیما إذا دار الأمر بینه وبین المعنی الحقیقی إلّابقرینهٔ صارفهٔ عنه إلیه، وأمّا إذا دار الأمر بینها فالأصولیّون وإن ذکروا لترجیح بعضها علی بعض وجوهاً، إلّاأنّها استحسانیّهٔ لا اعتبار بها إلّاإذا کانت موجبهٔ لظهور اللفظ فی المعنی[۳۲۲]، لعدم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۲۹۲

مساعدهٔ دلیل علی اعتبارها بدون ذلک کما لا یخفی[۳۲۳].

إنتهی کلامه رحمه الله.

کلام الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» حول أصالهٔ عدم النقل

ولا ـ بأس بصرف عنان الکلام إلی بحث تعرّضه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فی أصالهٔ عدم النقل بعد أن اختار مذهب صاحب الکفایهٔ فی تعارض الأحوال، فإنّه قال: ثمّ إنّ هنا أصلًا لفظیّاً عند دوران الأمر بین النقل وعدمه، وقد أفرط بعضهم فی الاحتجاج به، وهو أصالهٔ عدم النقل، ویقال:

إنّها أصل عقلائی حجّهٔ مع جمیع مثبتاتها.

والحقّ أنّ اعتمادهم علیها إنّما هو فیما إذا شکّ فی أصل النقل لا ـ مع العلم به والشکّ فی تقدّمه علی الاستعمال وتأخّره عنه، والمدرک لهذا الأصل عندهم فی الأوّل هو حکم الفطرهٔ[۳۲۴] الثابتهٔ لهم من عدم رفع الید عن الحجّهٔ بلا حجّهٔ، وعن الظهور الثابت بمجرّد الاحتمال، لا ـ الاستصحاب العقلائی، إذ هو ممّا لا ـ أصل له کما سیوافیک إن شاء اللّه فی محلّه وأنّ عملهم علیه فی بعض الموارد لاطمئنانهم بالبقاء وعدم اعتدادهم باحتمال الخلاف، لضعفه، وهو غیر مسألهٔ الاستصحاب، وأمّا عدم حجّیّته فی القسم الثانی ولو مع العلم بتاریخ الاستعمال فلعدم ثبوت ذلک منهم، لو لم نقل بثبوت عدم تعویلهم علیه.

والعجب من شیخنا[۳۲۵] العلّامهٔ حیث ذهب إلی الاحتجاج بالقسم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۲۹۳

الأخیر[۳۲۶]، قائلًا بأنّ الحجّهٔ لا یرفع الید عنها إلّابحجّهٔ مثلها، وأنّ الوضع السابق حجّهٔ، فلا یتجاوز عنه إلّابعد العلم بالوضع الثانی.

وأنت[۳۲۷] خبیر بأنّ المتّبع لدیهم والحجّهٔ هو الظهور لا الوضع بنفسه، والعلم بتعاقب الوضعین مع الشکّ فی تقدّم الثانی منهما علی الاستعمال وتأخّره عنه یمنع عن انعقاده کما هو ظاهر[۳۲۸].

أضف إلی ذلک أنّه لا معنی للفرق بین الأقسام[۳۲۹] بعد کون الوضع الأوّل هو المتّبع مع عدم العلم بنقض الوضع الثانی للوضع الأوّل حال الاستعمال[۳۳۰].

إنتهی موضع الحاجهٔ من کلامه «مدّ ظلّه».

والحقّ ما ذهب إلیه صاحب الکفایهٔ وسیّدنا الاستاذ من أنّه لا وجه عند تعارض الأحوال الخمسهٔ لترجیح أحدها.

والحقّ أیضاً ما ذهب إلیه الإمام «مدّ ظلّه» تبعاً للمحقّق الخراسانی فی بعض مباحثه[۳۳۱] من أنّ القدر المتیقّن من ثبوت أصالهٔ عدم النقل عند العقلاء ما إذا شکّ فی أصل النقل، وأمّا إذا علم ولم یعلم تقدّمه علی الاستعمال وتأخّره عنه، فثبوتها مشکوکهٔ لو لم ندّع العلم بعدم الثّبوت، ولا ریب فی أنّ الشکّ فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۲۹۵

الأمر التاسع فی الحقیقهٔ الشرعیّهٔ

اشارهٔ

اختلفوا فی ثبوت الحقیقهٔ الشرعیّهٔ وعدمه، وفی الکتب القدیمهٔ أبحاث طویلهٔ حولها، لکنّ الحقّ أنّ ثبوتها یتوقّف علی أمرین:

أ- أن یکون معانی ألفاظ العبادات[۳۳۲] کالصلاهٔ والصوم والحجّ ونحوها مستحدثهٔ فی شرعنا ولم یکن لها قبل الإسلام عین ولا أثر.

ب- أن یثبت نقل هذه الألفاظ من المعانی اللغویّهٔ إلی المعانی الشرعیّهٔ بید الشارع المقدّس.

ولـدینا امور تدلّ علی انتقاء کلا الأمرین، لحکایهٔ بعضـها عن ثبوت هذه المعانی قبل الإسـلام وبعضـها عن عدم نقل ألفاظها بید النبیّ صلی الله علیه و آله.

۱- أنّ التاریخ الموجود بین أیدینا الحافظ لسیرهٔ النبیّ صـلی الله علیه و آله وحیاته وأفعاله حتّی العادی منها فضلًا عمّا له ربط بالتشریع لم یحفظ ذکراً عن وضـعه صـلی الله علیه و آله هـذه الألفاظ بإزاء المعانی الشـرعیّهٔ، وکـذا الأئمّـهٔ علیهم السـلام الذین نقلوا کثیراً من أقواله صـلی الله علیه و آله وأفعاله لم ینقلوا وضـعها بإزائها، مع أنّه لو کان لنقله الأئمّهٔ علیهم السلام بل التاریخ أیضاً، لکونه من الامور المهمّهٔ التی توفّرت الدواعی علی نقله، ولو نقله التاریخ أو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۱، ص: ۲۹۶

الأئمّهٔ علیهم السلام لوصل إلینا، لعدم الداعی علی إخفاء مثله.

بل لو کان صلی الله علیه و آله ینقل الألفاظ من المعانی اللغویّهٔ إلی الشرعیّهٔ باستعمالها فی غیر ما وضعت له کما إذا وضعت له[۳۳۳]، لنقل فی التاریخ والآثار المنقولهٔ عن الأئمّهٔ علیهم السلام.

۲- أنّ القرآن الکریم یدلّ علی عدم کون هذه المعانی مستحدثهٔ، فإنّه قال:

«کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ کَمَا کُتِبَ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِکُمْ»[۳۳۴]، وقال حاکیاً عن عیسـی علیه السـلام: «وَأَوْصَانِی بِالصَّلَاهِٔ وَالزَّکَاهِٔ مَا دُمْتُ حَیّاً»[۳۳۵]، وقال لإبراهیم علیه السـلام بعـد بنائه للکعبـهٔ: «وَأَذِّنْ فِی النَّاسِ بِالْحَجِّ»[۳۳۶]، بل کان للمشـرکین قبل الإسـلام عمل کانوا یسمّونه صلاهً حیث قال سبحانه: «وَمَا کَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَیْتِ إِلَّا مُکَاءً[۳۳۷] وَتَصْدِیَهًٔ»[۳۳۸].

فمعانی ألفاظ العبادات کانت متحقّقـهٔ قبل الإسـلام[۳۳۹] وإن لم تکن بهـذه الکیفیّـهٔ التی عندنا، إلّاأنّ المغایرهٔ فی الکیفیّهٔ لا تقتضـی المغایرهٔ فی الماهیّهٔ، کما أنّ الصـلاهٔ الواجدهٔ لجمیع أجزائها وشرائطها مغایرهٔ لصلاهٔ الغریق مثلًا من حیث الکیفیّهٔ، لا من حیث الماهیّهٔ، فإنّ کلّاً منهما صلاهٔ.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۱، ص: ۲۹۷

إن قلت: لعلّ النقل وقع فی لسان الأنبیاء قبل الإسلام.

قلت: لو ثبت هذا، لنقل إلینا، علی أنّه یسـتلزم أن لا یترتّب علی البحث فائدهٔ أصـلًا، للزوم حمل کلام اللَّه تعالی والنبیّ صلی الله علیه و آله علی المعانی المنقول إلیها فی لسانهم علیهم السلام.

۳- أنّ الوضع لو تحقّق لکان بعدما کثر المسلمون بعد الهجرهٔ إلی المدینهٔ، وأمّا فی مکّهٔ، ولاسیّما فی أوائل البعثهٔ فلم یعقل وضع النبیّ صلی الله علیه و آله لفظ الصـلاهٔ مثلًا للعبادهٔ المخصوصهٔ، لقلّهٔ الابتلاء بها بقلّهٔ المسلمین، فالوضع کان لغواً لخلوّه عن الغرض الذی هو سهولـهٔ التفهیم والتفهّم، مع أنّه تعـالی قـال فی سورهٔ المزمّـل المکّیّـهٔ النازلـهٔ فی أوائل البعثـهٔ: «وَأَقِیمُوا الصَّلَاهَٔ وَآتُوا الزَّکَاهَٔ»[۳۴۰] وفی سورهٔ الأعلی المکّیهٔ: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَکَّی* وَذَکَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّی»[۳۴۱] وهکـذا غیرهمـا من الآیـات المکّیـهٔ، ولا ریب فی أنّ المراد بالصلاهٔ والزکاهٔ فی هذه الآیات العبادتان المخصوصتان.

إن قلت: لعلّ القرينة تدلّ على المراد منها.

قلت: لا قرينـة فى البين، أمّا المقاليّة فواضح، وأمّا الحاليّة فلأنّ القرآن كتاب أبدى ومعجزة خالدة، ومثله لا يحتفّ بقرينة حاليّة لا يطّلع عليها إلّا الموجودون حال النزول.

فذكر ألفاظ العبادات فى الآيات المكّيّة يدلّ على تحقّقها قبل الإسلام.

وأمّا قوله صلى الله عليه و آله: «صلّوا كما رأيتمونى اصلّى»[۳۴۲] فهو للدلالة على كيفيّة الصلاة فى الإسلام لا على ماهيّتها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۹۸

فيستنتج من هذه الامور الثلاثة انهدام أساس البحث عن الحقيقة الشرعيّة.

ولكن لا بأس بصرف عنان الكلام إلى البحث عن المسألـة بطريقة القوم اختصاراً، سيّما أنّك ستعرف أنّه لا يخلو عن الثمرة العمليّة، فنقول:

رأى صاحب الكفاية فى مسألة الحقيقة الشرعيّة

ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى إمكان الاستعمال المحقّق للوضع ووقوعه فى لسان الشارع، فإنّه قال:

إنّ الوضع التعيينى كمـا يحصـل بالتصريح بإنشـائه كـذلك يحصـل باستعمال اللفـظ فى غير ما وضع له كما إذا وضع له، بأن يقصـد الحكايـة عنه والدلالة عليه بنفسه لا بالقرينة، وإن كان لابدّ حينئذٍ من نصب قرينة إلّاأنّه للدلالة على ذلك لا على إرادة المعنى كما فى المجاز ...

إذا عرفت هـذا فـدعوى الوضـع التعيينى فى الألفـاظ المتداولـة فى لسـان الشـارع هكـذا قريبـة جـدّاً، ومـدّعى القطع به غير مجـازف قطعاً[۳۴۳].

كلام المحقّق النائينى فى الإستعمال المحقّق للوضع

واستشـكل عليه المحقّق النائينى رحمه الله بأنّ الاستعمال المحقّق للوضع مستلزم للجمع بين اللحاظين الآلى والاستقلالى فى اللفظ، فإنّ اللفظ إذا استعمل فى المعنى كان ملحوظاً بنحو التبعيّة والآليّة، إذ الملحوظ بالأصالة والاستقلال هو المعنى المستعمل فيه حتّى كأنّه هو الملقى إلى المخاطب من دون وساطة اللفظ،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۲۹۹

وإذا وضع للمعنى كـان ملحوظاً بالأصالـة والاسـتقلال، فالجمع بين الاسـتعمال والوضع فى إطلاق واحـد مسـتلزم للجمع بين اللحاظين، وهو مستحيل[۳۴۴].

ردّ كلام المحقّق النائينى من قبل المحقّق العراقى رحمه الله

وأجاب عنه المحقّق العراقى صاحب كتاب «مقالات الاصول» رحمه الله بتعدّد متعلّق اللحاظين، لأنّ اللحاظ الآلى متعلّق بشـخص اللفظ والاسـتقلالى بطبيعيّه ونوعه، فـإنّ الاسـتعمال يرتبـط بشـخص اللفـظ الصـادر من المسـتعمل، بخلاـف الوضع، لأنّه يرتبط بنوعه من أىّ شخص صدر وفى أىّ شـرائط تحقّق، ألا ترى أنّك إذا قلت: «وضعت لفظ زيد لهذا المولود» كان المراد نوع لفظ «زيد» وطبيعيّه، وأمّا إذا اسـتعملته فى المعنى بقولـك: «رأيت زيـداً» كـان المسـتعمل خصوص هـذا اللفـظ الصادر منك، فإذا قال الشارع: «صلّ عنـد رؤية الهلاـل» مثلًا، وأراد بلفـظ الصـلاة المعنى الشـرعى الـذى هو غير مـا وضع له فرضاً، ولكنّه أراد بهـذا الاسـتعمال تحقّق وضـعه له كان

المستعمل شخص هذا اللفظ الصادر منه فی هذا الإطلاق فقط، فتعلّق اللحاظ الآلی به، والموضوع نوعه وطبیعیّه، فتعلّق اللحاظ الاستقلالی به، فلا یتحقّق الجمع بین اللحاظین فی متعلّق واحد[۳۴۵].

نقد ما أفاده المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام

وفیه: أنّ الاستعمال وإن کان مربوطاً بشخص اللفظ والوضع بنوعه فیختلف متعلّق اللحاظین، إلّاأنّه لا یمکن فی إطلاق واحد إطلاق شخص

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۱، ص: ۳۰۰

اللفظ ونوعه کلیهما ومع ذلک استعماله فی المعنی، ضرورهٔ أنّه لیس لنا عند الاستعمال إلّاأمران: شخص اللفظ ومعناه.

لا یقال: فکیف قلت بصحّهٔ إطلاق اللفظ وإرادهٔ نوعه فی مثل «زید لفظ»؟

فإنّه یقال:- مضافاً إلی الاختلاف فی صدق الاستعمال هناک کما عرفت- لم یکن[۳۴۶] هناک إلّااستعمال شخص اللفظ فی نوعه وطبیعیّه، فکان المستعمل شخص اللفظ والمستعمل فیه نوعه ولم یکن لنا شیء ثالث، بخلاف ما یدّعیه المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام من لحاظ نوع اللفظ مضافاً إلی استعمال شخصه فی المعنی، فإنّه مستلزم لتحقّق امور ثلاثهٔ: شخص اللفظ ونوعه والمعنی. هذا.

بیان ما هو الحقّ فی جواب المحقّق النائینی رحمه الله

ولکن یمکن أن یُجاب عن کلام المحقّق النائینی رحمه الله بأنّا لا نسلّم أنّ اللفظ ملحوظ بنحو التبعیّهٔ والآلیّهٔ فی جمیع موارد استعماله فی المعنی، فإنّه قد یکون لحاظه استقلالیّاً حتّی فی الاستعمالات المتعارفهٔ، ولذا تری بعض الخطباء یزیّنون کلامهم بالألفاظ الجمیلهٔ، وربما یُقال فی شأنهم: فلان ماهر فی استخدام الألفاظ الحسنهٔ عند الخطابهٔ، ولا ریب فی أنّ تزیین الکلام باستخدام الألفاظ الجمیلهٔ مستلزم لتعلّق اللحاظ الاستقلالی بها.

فما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من إمکان الاستعمال المحقّق للوضع حقّ، لعدم استلزامه للجمع بین اللحاظین، فإنّ لحاظ اللفظ وإن کان آلیّاً فی أکثر الاستعمالات، إلّاأنّ لحاظه مستقلّاً لیس بمحال.

بل ما ذهب إلیه صاحب الکفایهٔ أمر عقلائی، ألا تری أنّک إذا رزقت ولداً

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۱، ص: ۳۰۱

قد تقول فی مقام تسمیته: «إنّی سمّیته زیداً» وقد یتعلّق غرضک بأن تقول ابتداءً: «ائتونی بزید» مریداً تسمیته به، فالاستعمال المحقّق للوضع أمر عقلائی.

لکنّه هل هو حقیقهٔ أو مجاز؟

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: لیس واحداً منهما، أمّا عدم کونه حقیقهً فلاستعمال اللفظ فی غیر ما وضع له، وأمّا عدم کونه مجازاً فلدلالته علیه بنفسه بلا مراعاهٔ ما اعتبر فی المجاز من العلاقهٔ، ولا ضیر فی عدم کون الاستعمال حقیقهً ولا مجازاً بعدما کان ممّا یقبله الطبع ولا یستنکره، وقد عرفت سابقاً[۳۴۷] أنّه فی الاستعمالات الشائعهٔ فی المحاورات ما لیس بحقیقهٔ ولا مجاز[۳۴۸].

والحقّ أنّه حقیقهٔ، لأنّ الاستعمال الحقیقی کما یتحقّق مع سبق الوضع علیه کذلک یتحقّق مع مقارنته له کما فی المقام، إذ لا ملزم لاشتراط سبقه علیه، ولا یصحّ قیاس المقام بمسألهٔ إطلاق اللفظ وإرادهٔ نوعه ونحوه، لعدم إمکان تحقّق الحقیقهٔ فیه، لاستعماله فی غیر ما وضع له مع أنّ المستعمل لا- یرید به الوضع بل مجرّد الاستعمال، ولا المجاز، لعدم تحقّق العلاقهٔ المعتبرهٔ فیه بین نوع اللفظ مثلًا ومعناه.

فالاستعمال وإن كان يمكن أن يكون فاقداً للحقيقة والمجاز كما فى إطلاق اللفظ وإرادة نوعه، إلّاأنّه حقيقة فى المقام، لعدم اشتراط سبق الوضع على الاستعمال الحقيقى.

وكيف كان فلا- إشكال فى صحّة ما ادّعاه صاحب الكفاية أوّلًا من إمكان الاستعمال المحقّق للوضع، كما عرفت، لكنّ الكلام فى دعواه الثانية، وهى وقوعه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٠٢

فى لسان الشارع.

هذا بالنسبة إلى الوضع التعيينى.

وأمّا الحقيقة التعيّنيّة فلا شبهة فى وقوعها فى عصر الصادقين عليهما السلام فى لسانهما وبعده فى لسان الأئمّة المتأخّرين، بل قبله فى لسان الأئمّة المتقدّمين عليهما، فإنّ ألفاظ العبادات صارت حقيقةً فى المعانى الشرعيّة لا محالة فى عصر الإمام الأوّل أمير المؤمنين عليه السلام فى لسانه بسبب كثرة الاستعمال فيها لكثرة الابتلاء بها، سيّما فى زمن خلافته الظاهريّة المتحقّقة بعد خمس وعشرين سنة من وفاة النبىّ صلى الله عليه و آله.

بقى الكلام فى الألفاظ المستعملة فى كلامه صلى الله عليه و آله، والظاهر أنّ تحقّق كثرة الاستعمال فيها فى خصوص لسانه صلى الله عليه و آله بحيث تصير حقيقةً تعيّنيّة غير معلوم بل ممنوع، لكنّ الإنصاف أنّ منع حصول كثرة الاستعمال كذلك فى زمان الشارع صلى الله عليه و آله فى مجموع لسانه ولسان تابعيه مكابرة كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله.

ولا يخفى أنّ هذا كافٍ لحمل كلامه صلى الله عليه و آله على المعانى الشرعيّة الجديدة، وإن لم يتعرّضه صاحب الكفاية، بل ربما يستظهر من كلامه عدم الكفاية؛ وذلك لأنّه صلى الله عليه و آله كان عالماً ببلوغ كثرة الاستعمال فى لسان المتشرّعة الموجودين فى عصره إلى حدّ الحقيقة التعيّنيّة، فكان مستغنياً عن ذكر القرينة على إرادتها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٠٣

ثمرة النزاع فى الحقيقة الشرعيّة

ثمّ بناءً على مشى المشهور فى هذا البحث وقع النزاع فى ترتّب الثمرة عليه، وفى أنّها ما هى؟

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: وأمّا الثمرة بين القولين فتظهر فى لزوم حمل الألفاظ الواقعة فى كلام الشارع بلا قرينة على معانيها اللغويّة مع عدم الثبوت وعلى معانيها الشرعيّة على الثبوت فيما إذا علم تأخّر الاستعمال[۳۴۹].

فإذا وصل إلينا خبر معتبر بأنّ الشارع المقدّس قال: «صلِّ عند رؤية الهلال» فلابدّ من الحكم بوجوب الصلاة عند الرؤية لو قلنا بثبوت الحقيقة الشرعيّة وعلمنا بتأخّر الاستعمال، ومن الحكم بوجوب الدّعاء عندها لو لم تثبت أو جهل تقدّم الاستعمال وتأخّره.

وذهب بعضهم إلى أنّ تلك الألفاظ تحمل على المعانى الشرعيّة بناءً على الثبوت وإحراز تأخّر الاستعمال، لكنّها لا تحمل على المعانى اللغويّة بناءً على عدمه، بل مجملة مردّدة بينهما.

إن قلت: إذا دار الأمر بين الحقيقة والمجاز تجرى أصالة الحقيقة، فلم لا تحمل فى الفرض الثانى على المعانى اللغويّة؟

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٠۴

قلت: تقدّم الحقيقة على المجاز مسلّم فيما إذا كان المجاز من المجازات المتعارفة، بخلاف المجاز المشهور الذى يساوى احتماله لاحتمال الحقيقة إذا اطلق اللفظ بلا قرينة لأجل انس الذهن به كانسه بالحقيقة، والمقام من هذا القبيل، إذ لا يمكن إنكار كون هذه الألفاظ مجازات مشهورة فى المعانى الجديدة الشرعيّة وإن أمكن إنكار كونها حقيقةً فيها.

ولكن ذهب المحقّق النائينى وتبعه بعض الأعلام إلى أنّه لا- ثمرة للمسألة أصلًا، واستدلّا عليه بأنّه ليس لنا مورد نشكّ فيه فى المراد

الاستعمالی من هذه الألفاظ، سواء قلنا بثبوت الحقیقة الشرعیّة أم لم نقل، لأنّ الحقیقة الشرعیّة وإن فرض أنّها لم تثبت إلّاأنّه لا ریب فی صیرورة هذه الألفاظ حقیقةً فی المعانی الشرعیّة فی عرف المتشرّعة بعد النبیّ صلی الله علیه و آله، فإذن لابدّ من حمل ما اشتمل علی ألفاظ العبادات من أخبار الأئمّة علیهم السلام– وهی کثیرة جدّاً بالنسبة إلی الأحادیث النبویّة– علی المعانی الشرعیّة، لکونهم من المتشرّعة، بل فی رأسهم.

بقی الکلام فی ألفاظ الکتاب والأحادیث النبویّة، وحیث إنّ ألفاظ الکتاب وأکثر أحادیثه صلی الله علیه و آله واصلة إلینا بواسطة الأئمّة علیهم السلام فلا محالة هی أیضاً تحمل علی المعانی الشرعیّة، وأمّا ما وصل إلینا منه صلی الله علیه و آله من غیر طریقهم علیهم السلام فإمّا لا یشتمل علی ألفاظ العبادات أو یکون معلوم المراد، فلیس لنا حدیث نبویّ مشتمل علی لفظ الصلاة والزکاة والحجّ ونحوها مجهول المراد.

فلا ثمرة للنزاع فی هذه المسألة أصلًا، بل هو بحث علمی فقط[۳۵۰].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۳۰۵

وفیه– مضافاً إلی أنّ ألفاظ الکتاب وصلت إلینا بالتواتر[۳۵۱] لا بأخبار

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۳۰۶

الأئمّة علیهم السلام، لعدم حجّیّة خبر الواحد فیها، ولذا نقول بکونه قطعی السند، ولعلّ المراد معانی الکتاب والتعبیر بألفاظه من طغیان القلم– أنّ دعوی عدم ورود حدیث نبویّ عن غیر طرق الأئمّة علیهم السلام مشتمل علی ألفاظ العبادات مجهول المراد، مجازفة، لتوقّفها علی إحاطة کاملة علی کتب الحدیث المؤلّفة من قبل الشیعة وأهل السنّة، مع أنّ الإحاطة علی جمیعها لصعب جدّاً، فإنّ بعضها مثل «کنز العمّال» و «وسائل الشیعة» یکون مطبوعاً فی مجلّدات کثیرة ضخمة.

علی أنّ دعوی لزوم حمل کلّ ما ورد بواسطتهم علیهم السلام من الأحادیث النبویّة علی المعانی الجدیدة الشرعیّة فاسدة، لعدم الفرق بین ما یکون مرویّاً بطرقهم أو بطرق غیرهم من حیث المفاد والمراد، وإن کان صدق الراوی فی الأوّل مقطوعاً وفی الثانی مشکوکاً.

نعم، إذا کان روایتهم علیهم السلام عنه صلی الله علیه و آله بنحو النقل بالمعنی أو فی مقام بیان الحکم أو لأجل الاستشهاد علی کلامهم فلابدّ من حملها علی المعانی الشرعیّة، لما عرفت من صیرورة ألفاظ العبادات حقیقةً فیها عند المتشرّعة الذین فی رأسهم الأئمّة المعصومون علیهم السلام.

وأمّا إذا کان روایتهم علیهم السلام مجرّد النقل عنه صلی الله علیه و آله فلا موجب لحملها علی المعانی الشرعیّة ما لم یثبت کون ألفاظ العبادات حقیقةً فیها فی زمن النبیّ صلی الله علیه و آله، وهذا وإن کان نادراً لکون أکثر ما نقلوا عنه صلی الله علیه و آله لأجل الاستشهاد أو بیان الحکم، إلّاأنّه یکفی فی تحقّق الثمرة للبحث.

فما ادّعاه المحقّق النائینی وبعض الأعلام من عدم ترتّب ثمرة علیه أصلًا ممنوع.

والحقّ فی المسألة ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من لزوم حمل الألفاظ الواقعة فی کلام الشارع بلا قرینة علی معانیها اللغویّة مع عدم الثبوت، وعلی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۳۰۷

معانیها الشرعیّة علی الثبوت فیما إذا علم تأخّر الاستعمال، وأمّا إذا لم یعلم ذلک فاللفظ مجمل، إذ لا طریق إلی المعنی اللغوی ولا الشرعی.

وذهب بعضهم إلی حمله حینئذٍ علی المعنی الشرعی، لأصالة تأخّر الاستعمال، والظاهر أنّ مرادهم بها أصالة تأخّر الحادث.

وفیه: أنّها لیس أصلًا عقلائیّاً، ضرورة أنّا إذا شککنا فی أنّ زیداً هل جاء من السفر یوم الخمیس أو الجمعة لا یحکم العقلاء بتأخّر المجیء عن الخمیس کما هو ظاهر.

وإن اريد بها الاستصحاب، فإن قصد استصحاب نفس تأخّر الحادث فهو لم يكن متيقّناً فى زمان حتّى يستصحب، لكونه مشكوكاً من الأزل، وإن قصد استصحاب عدم تحقّقه فليس حكماً شرعيّاً ولا موضوعاً ذا أثر شرعى. نعم، له ملازم عقلىّ ذو أثر، فإنّ عدم تحقّق الاستعمال إلى زمان الوضع ملازم لتأخّره عنه، ويترتّب عليه لزوم حمل كلامه صلى الله عليه و آله على معناه الشرعى.

بل يمكن الإشكال فيه أيضاً، لأنّ لزوم حمل كلام الشارع على معناه الشرعى أثر عقلىّ للتأخّر، لعدم وروده فى دليل شرعى أصلًا، فهو أثر عقلى لملازم المستصحب.

على أنّه لو فرض جريان الاستصحاب فى المقام فلا يجرى إلّافى صورة واحدة، وهى ما إذا علم تاريخ الوضع وجهل تاريخ الاستعمال وقلنا بعدم جريان الاستصحاب فيما علم تاريخه، وإلّا فلو جهل تاريخهما أو قلنا بجريان الاستصحاب فى المعلوم كالمجهول لجرى الاستصحاب فى كليهما ووقع التعارض بينهما.

وذهب بعض آخر- فيما إذا لم يعلم تأخّر الاستعمال- إلى حمله على المعنى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۰۸

اللغوى، لأصالة عدم النقل.

وقد مرّ أنّ أصالة عدم النقل وإن كانت أصلًا عقلائيّاً إلّاأنّ مورده ما إذا شكّ فى أصل النقل لا فى تقدّمه وتأخّره.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه: أنّ البحث عن الحقيقة الشرعيّة بالطريقة المشهورة بينهم وإن لم يكن له أساس أصلًا بملاحظة ما قدّمناه من الامور الثلاثة، إلّاأنّه على فرض صحّته لا يخلو عن الثمرة وإن كانت نادرة.

هذا تمام الكلام فى الحقيقة الشرعيّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۰۹

فى الصحيح والأعمّ

الأمر العاشرفى الصحيح والأعمّ

اشارة

اختلفوا فى أنّ ألفاظ العبادات هل تكون موضوعة لخصوص الصحيحة أو للأعمّ منها ومن الفاسدة.

وقبل الخوض فى أدلّة القولين يذكر امور:

تصحيح عنوان البحث

منها: أنّ هذا البحث مستقلّ غير متفرّع على النزاع فى الحقيقة الشرعيّة، فلابدّ من أخذ عنوان فيه شامل لجميع الأقوال فى ذلك البحث، وهى أربعة:

أ- أنّ ألفاظ العبادات وضعت للمعانى الشرعيّة بالوضع التعيينى الحاصل بالتصريح أو بالاستعمال المحقّق للوضع.

ب- أنّها صارت حقيقةً تعيّنيّة لها.

ج- أنّها لم توضع لها ولم تصر حقيقةً فيها أصلًا، وإنّما استعملت فيها مجازاً.

د- ما نسب إلى الباقلانى من أنّها لم تستعمل فى المعانى الشرعيّة أصلًا، بل استعملت فى المعانى اللغويّة والدالّ على سائر منضمّاتها قرائن خاصّة أو قرينة عامّة، مثلًا لم تستعمل الصلاة فى الشريعة إلّافى الدعاء، ويدلّ على كلّ واحد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۱۰

من الركوع والسجود ونحوهما قرينة خاصّة أو على جميعها قرينة عامّة، هذه هى الأقوال فى مبحث الحقيقة الشرعيّة.

وحيث إنّ العنوان[۳۵۲] المذكور فى كلامهم لا يشمل القولين الأخيرين[۳۵۳]- لأنّ أربابهما ينكرون الوضع رأساً، فلا يعقل أن يبحثوا فى أنّها هل تكون موضوعة للصحيحة أو للأعمّ- غيّره صاحب الكفاية بقوله: إنّه وقع الخلاف فى أنّ ألفاظ العبادات أسامٍ لخصوص الصحيحة أو الأعمّ منها[۳۵۴].

وهو وإن عمّ الحقيقة التعيّنيّة التى لايصدق عليها الوضع عندنا، إلّاأنّه لا يشمل القول بالمجاز، ضرورة أنّ اللفظ إذا استعمل فى معنى مجازاً بمعونة القرينة فلايصير اسماً له.

فالعنوان المذكور فى الكفاية لا يشمل إلّاالقول بثبوت الحقيقة الشرعيّة تعييناً أو تعيّناً، وأمّا من أنكرها فلا مجال لدخوله فى هذا البحث أصلًا، مع أنّه قدس سره ذهب إلى إمكان دخوله فيه ثبوتاً بقوله: وغاية ما يمكن أن يقال فى تصويره أنّ النزاع وقع على هذا فى أنّ الأصل فى هذه الألفاظ المستعملة مجازاً فى كلام الشارع هو استعمالها فى خصوص الصحيحة أو الأعمّ، بمعنى أنّ أيّهما قد اعتبرت العلاقة بينه وبين المعانى اللغويّة ابتداءً وقد استعمل فى الآخر بتبعه ومناسبته كى ينزّل كلامه عليه مع القرينة الصارفة عن المعانى اللغويّة وعدم قرينة اخرى معيّنة للآخر[۳۵۵].

نعم، استشكل عليه إثباتاً بقوله: وأنت خبير بأنّه لا يكاد يصحّ هذا إلّاإذا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۱۱

علم أنّ العلاقة إنّما اعتبرت كذلك وأنّ بناء الشارع فى محاوراته استقرّ عند عدم نصب قرينة اخرى على إرادته بحيث كان هذا قرينة عليه من غير حاجة إلى قرينة معيّنة اخرى وأنّى لهم بإثبات ذلك[۳۵۶].

وإن عبّرنا عن المسألة ب «إنّ الأصل فى استعمالات الشارع هل هو استعماله ألفاظ العبادات فى خصوص الصحيحة أو الأعمّ منها»[۳۵۷] شمل جميع الأقوال إلّا قول الباقلانى المنكر للاستعمال رأساً، فإنّه يشكل جريانه فيه.

أمّا جريانه فى القولين الأوّلين فواضح، وأمّا فى القول الثالث فبالتقريب المذكور فى الكفاية، وهو أنّ الاستعمال وإن كان على هذا القول فى كلّ واحد من الصحيح والفاسد مجازاً، إلّاأنّه وقع الخلاف فى أنّ أيّهما هو المجاز الأصلى الذى قد اعتبرت العلاقة بينه وبين المعنى اللغوى، وقد استعمل فى الآخر بتبعه ومناسبته[۳۵۸] كى ينزّل كلام الشارع عليه مع القرينة الصارفة عن المعانى اللغويّة وعدم قرينة اخرى معيّنة للآخر.

فعلى هذا لا يحتاج المعانى اللغويّة إلى قرينة أصلًا، بخلاف الشرعيّة، ولا فرق بين الصحيحة والفاسدة فى مقدار القرينة المحتاج إليها على القول بالأعمّ، بخلاف القول بالصحيح، فإنّ المعنى الصحيح بناءً عليه يحتاج إلى قرينة واحدة صارفة عن المعنى اللغوى، والفاسد إلى قرينتين: إحداهما صارفة، والاخرى معيّنة، أو إلى قرينة واحدة ذات البُعدين.

بقى الكلام فى قول الباقلانى، ولا يمكن تصوير النزاع فى المقام على قوله بلحاظ أصل اللفظ، ولا بلحاظ القرائن الدالّة على سائر المنضمّات من الأجزاء

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۱۲

والشرائط لو كان لكلّ جزء أو شرط قرينة خاصّة، كما إذا قال: صلِّ وكبِّر واركع واسجد و ...

نعم، لو كان الدالّ على جميع الأجزاء والشرائط قرينة واحدة عامّة- كما إذا قال: صلِّ وائت بسائر الأجزاء والشرائط- لأمكن تصوير النزاع على قوله أيضاً، بأن يقال: إنّ قضيّة القرينة هل هى تمام الأجزاء والشرائط أو هما فى الجملة؟

معنى الصحّة والفساد

ومنها: أنّه ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی أنّ الصحّة عند الکلّ بمعنی واحد، وهو التمامیّة، وتفسیرها بإسقاط الإعادة والقضاء کما عن الفقهاء، أو بموافقة الأمر أو الشریعة کما عن المتکلّمین، أو غیر ذلک[۳۵۹]، إنّما هو بالمهمّ لکلّ منهم من الأثر، لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الأنظار، فلمّا کان غرض الفقیه هو وجوب القضاء أو الإعادة أو عدم الوجوب فسّر صحّة العبادة بسقوطهما، وکان غرض المتکلّم هو حصول الامتثال الموجب عقلًا لاستحقاق المثوبة فسّرها بما یوافق الأمر تارةً وبما یوافق الشریعة اخری، وهذا لا یوجب تعدّد المعنی، کما لا یوجبه اختلافها بحسب الحالات من السفر والحضر والاختیار والاضطرار إلی غیر ذلک کما لا یخفی، ومنه ینقدح أنّ الصحّة والفساد أمران إضافیّان، فیختلف شیء واحد صحّةً وفساداً بحسب الحالات، فیکون تامّاً بحسب حالة وفاسداً بحسب اخری[۳۶۰].

وهو رحمه الله وإن لم یبیّن معنی الفساد إلّاأنّ مقتضی کلامه أن یکون بمعنی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۱۳

النقصان، لأنّه مقابل للتمامیّة التی فسّر بها الصحّة، فالصحّة والتمامیّة عنده مترادفتان وکذلک الفساد والنقصان.

وفیه أوّلًا: أنّ التقابل بین التمامیّة والنقصان تقابل العدم والملکة، فإنّ الناقص هو الذی من شأنه أن یکون تامّاً ولکنّه بالفعل غیر تامّ، کما یقال للإنسان الذی له رجل واحدة: إنّه ناقص، لأنّ من شأنه أن یکون ذا رجلین.

مع أنّ التقابل بین الصحّة والفساد تقابل التضادّ، لکون الفساد أمراً وجودیّاً کالصحّة، ولذا إذا قیل: هذا التفّاح فاسد، یصحّ السؤال بأنّه أین فساده؟ مع أنّه لو کان أمراً عدمیّاً لم یصحّ هذا السؤال، لعدم إمکان إرائته ولا رؤیته.

وثانیاً: أنّ موارد استعمالهما مختلفة عرفاً، فإنّه یقال للأعمی مثلًا: إنّه ناقص، ولا یقال له: إنّه فاسد، وینعکس الأمر فی التفّاح الفاسد وغیره من الثمرات.

فیعلم من هذین الأمرین أنّ الصحّة لا تکون مرادفةً للتمامیّة ولا الفساد مرادفاً للنقصان.

والمستفاد من الاستعمالات العرفیّة وتعبیرات العلوم أنّ التمامیّة والنقصان یستعملان فی موردین:

الأوّل: الشیء المرکّب، فإنّه لو کان واجداً لجمیع أجزائها یقال: إنّه تامّ وکامل، ولو کان فاقداً لبعضها یقال: إنّه ناقص.

الثانی: الشیء البسیط المشکّک بلحاظ مراتبه المختلفة کما أشار إلیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»[۳۶۱]، کالوجود، حیث یطلق التمامیّة والکمال علی مرتبته العالیة، وهی وجود الواجب، والنقص علی مرتبته النازلة، وهی وجود الممکن، فیقال: وجود الواجب تامّ، ووجود الممکن ناقص، ولا یقال: وجود

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۱۴

الواجب صحیح، أو وجود الممکن فاسد.

وأمّا الصحّة والفساد فیستفاد من موارد استعمالهما أنّ ملاکهما لیس الترکیب ولا التشکیک، بل ترتّب الآثار المترقّبة من النوع وعدمه، فلو ترتّب علی بطّیخ مثلًا الآثار المترقّبة من نوعه من کونه ذا ماء وطعم خاصّ به وغیرهما من آثاره لکان صحیحاً، وإلّا ففاسداً.

ففساد مثل البطّیخ والتفّاح لیس لکونه أمراً مرکّباً أو بسیطاً ذا مراتب، بل لکونه لا یترتّب علیه الغرض المترقّب منه.

إن قلت: فلِمَ یطلق الصحّة والفساد علی العبادات المرکّبة، کالصلاة، فیقال للصلاة الواجدة لجمیع الأجزاء والشرائط: إنّها صحیحة، ولفاقدة الرکوع مثلًا: إنّها فاسدة؟

قلت: هذا لیس بلحاظ الترکیب، بل بلحاظ الأثر المترقّب منها.

توضیحه: أنّ الصلاة وإن کانت أمراً مرکّباً، إلّاأنّ الشارع جعل لها وحدةً اعتباریّة ذات أثر خاصّ.

ویؤیّده أمران:

أ- أنّ الشارع سمّی الضحک والبکاء والتکلّم ونحوها بقواطع الصلاة، فإنّ القطع إنّما یتحقّق فیما له وحدة اتّصالیّة، وإلّا فلا یؤثّر مثل

الضحک فی عدم تحقّق أجزاء الصلاة.

ب- ما ورد فی بعض الأخبار من أنّ الصلاة إحرام صغیر بدئه تکبیرة الإحرام وختمه التسلیم.

فالصلاة عند الشارع أمر واحد بسیط یترتّب علیها آثارها من کونها معراج المؤمن، وقربان کلّ تقیّ، وناهیة عن الفحشاء والمنکر وغیرها.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۳۱۵

فإذا لم تشتمل علی الرکوع مثلًا یطلق علیها أنّها فاسدة، لا لکونها مرکّبة من أجزاء منها الرکوع وهی فاقدة له، بل لعدم ترتّب الآثار المترقّبة علیها.

تصویر محلّ النزاع بناءً علی عمومیّة معنی العبادات

ومنها: أنّ ألفاظ العبادات مسانخة[۳۶۲] لأسماء الأجناس فی عمومیّة الوضع والموضوع له، ویدلّ علیه أمران:

الأوّل: التبادر، فإنّا إذا سمعنا لفظ الصلاة مثلًا لا ینتقل الذهن إلی الأفراد، بل إلی الطبیعة کما هو واضح.

الثانی: أنّه لا ریب فی أنّ المراد بها فی لسان الأدلّة مثل آیة: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَی عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْکَرِ»[۳۶۳] ونحوها معنی عامّ، ولا یمکن القول بأنّها لم تستعمل فیها فی معناها.

وبالجملة: لا ریب فی عمومیّة ألفاظ العبادات من حیث الوضع والموضوع له بناءً علی ثبوت الحقیقة الشرعیّة، ومن حیث المستعمل فیه بناءً علی عدمه، سواء قلنا فی المقام بالصحیح أو بالأعمّ.

إذا عرفت هذا فنقول: یشکل تصویر محلّ النزاع، لعدم إمکان القول بالصحیح ثبوتاً، لأنّ المعنی العامّ الذی تصوّره الشارع من الصلاة مثلًا عند الوضع أو الاستعمال لو کان صلاة الحاضر الجامعة لتمام الأجزاء والشرائط لم تکن صحیحةً للمسافر، ولو کان صلاة المسافر کذلک لم تکن صحیحة للحاضر، والصلاة مع الطهارة الترابیّة أیضاً صحیحة فی حالة، فاسدة فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۳۱۶

اخری، وهکذا بالنسبة إلی سائر الحالات، فما الذی یکون صحیحاً فی جمیع الأحوال لکی یتصوّره الشارع ویضع اللفظ بإزائه أو یستعمله فیه؟

إن قلت: یمکن أن یتصوّر «الصلاة الصحیحة» عند الوضع أو الاستعمال.

قلت: لم یؤخذ «الصحیح» بالحمل الأوّلی فی معنی الصلاة قطعاً، ضرورة عدم انتقال الذهن إلیه عند سماع لفظ الصلاة ولو قلنا بالصحیح، وأمّا الصحیح بالحمل الشائع فملاکه الاتّحاد فی الوجود، وهو خاصّ جزئی، فدخل الصحیح بالحمل الشائع فی معنی الصلاة یستلزم خصوصیّة معناها الموضوع له وإن کان وضعها عامّاً، وهی خلاف ما تقدّم من کون الوضع والموضوع له کلیهما فی العبادات عامّین، فأین اتّصاف المعنی العامّ الکلّی الذی هو الموضوع له أو المستعمل فیه بالصحیح؟!

علی أنّه لا یمکن أخذ الصحّة فی معنی العبادات- مع قطع النظر عن الحمل الأوّلی والشائع- لأنّ الصحّة والفساد من عوارض الوجود الخارجی، لا الماهیّة، فإنّ الصلاة الموجودة فی الخارج قد تکون صحیحة وقد تکون فاسدة، بخلاف الماهیّة.

والحاصل: أنّ ما وضع له أو استعمل فیه ألفاظ العبادات معنی کلّی نظیر أسماء الأجناس أوّلًا، والصحّة والفساد من عوارض الوجود لا من مقوّمات الماهیّة ثانیاً، فکیف یمکن تصویر ما ذهب إلیه الصحیحی من کون الموضوع له أو المستعمل فیه فی ألفاظ العبادات خصوص الصحیحة منها؟!

ولا ینحلّ الإشکال بما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله فی مسألة تصویر الجامع للصحیحی، من أنّه غیر معلوم لنا، إلّاأنّا نتمکّن من الإشارة إلیه بآثاره وخواصّه، فیصحّ تصویر المسمّی بلفظ الصلاة مثلًا بالناهیة عن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۱۷

الفحشاء وما هو معراج المؤمن ونحوهما، فالصلاة الصحيحة ما يترتّب عليه هذه الآثار[۳۶۴].

فإنّ هذه الآثار أيضاً من عوارض الوجود الخارجي، لعدم كون ماهيّة الصلاة بل ولا وجودها الذهني ناهية عن الفحشاء والمنكر أو معراج المؤمن، كما هو واضح.

فالحقّ أنّه لا مفرّ عن هذا الإشكال إلّابتغيير عنوان النزاع وتبديل كلمة «الصحيح» ب «تامّ الأجزاء والشرائط»، فإنّه ماهيّة كلّيّة يمكن وضع اللفظ لها أو استعماله فيها.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه أنّ التعبير الصحيح في محلّ النزاع أن يقال:

«الأصل في استعمالات الشارع هل هو استعماله ألفاظ العبادات في خصوص تامّة الأجزاء والشرائط منها أو الأعمّ».

وقد اجيب عن الإشكال بوجهين آخرين:

أ- أنّ المراد بالصحّة الصحّة التعليقيّة، وهي لا تأبى الفساد الفعلي، لإمكان كون عمل فاسداً فعلًا، صحيحاً تعليقاً، كما إذا أتى بصلاة الظهر مثلًا ثلاث ركعات، فإنّها فاسدة بالفعل، لكنّها لو انضمّ إليها ركعة اخرى لكانت صحيحة.

وفيه أوّلًا: أنّ المراد بالصحيح في عنوان محلّ النزاع ما هو مقابل للفاسد، فاريد الصحّة الفعليّة لا التعليقيّة.

وثانياً: أنّه لا يمكن حمل كلام القائل بالصحيح على الصحّة التعليقيّة، لأنّ النهي عن الفحشاء والمنكر ومعراجيّة المؤمن وقربانيّة كلّ تقيّ التي جعلها

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۱۸

المحقّق الخراساني رحمه الله من آثار الجامع للصحيحي لاتترتّب إلّاعلى الصلاة الصحيحة بالفعل كما لا يخفى.

وثالثاً: أنّ الصحّة التعليقيّة أيضاً من عوارض الوجود الخارجي، وأمّا الماهيّة فكما لا تتّصف بالصحّة الفعليّة والفساد لا تتّصف أيضاً بالصحّة التعليقيّة.

ب- أنّ الصحّة وصف، فلابدّ من تصوّر موصوفها قبل الوضع أو الاستعمال، فإذا أراد الشارع وضع لفظ الصلاة مثلًا للصلاة الصحيحة أو استعماله فيها فلابدّ له قبل ذلك من تصوّرها، والتصوّر هو الوجود الذهني، فيعرضه الصحّة التي هي من عوارض الوجود.

وانقدح فساده ممّا مرّ، فإنّك عرفت أنّ الصحّة والفساد من عوارض الوجود الخارجي، وأمّا الوجود الذهني فلا يتّصف بهما كالماهيّة.

ولعلّه لأجل هذا الإشكال فسّر المحقّق الخراساني رحمه الله الصحّة بالتماميّة والفساد بالنقصان، فإنّهما تعرضان الماهيّة حيث نقول: «الحيوان الناطق ماهيّة تامّة للإنسان» و «الحيوان ماهيّة ناقصة له».

فلابدّ إمّا من قبول هذا التفسير وإن كان مخالفاً للواقع كما عرفت، أو من تبديل لفظ «الصحيحة» في عنوان محلّ النزاع بلفظ «تامّة الأجزاء والشرائط» كما مرّ.

انحصار النزاع في‌الشرائط الشرعيّة دون‌الأجزاء والشرائط العقليّة

ومنها: أنّ العبادات لا تكون صحيحة في مقام الامتثال وسقوط التكليف إلّا إذا كانت واجدة لجميع الأجزاء والشرائط وفاقدة لجميع الموانع والقواطع، فهل الصحّة في محلّ البحث- وهو مقام التسمية والاستعمال- أيضاً تكون بهذا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۱۹

المعنى حتّى يكون معنى القول بالصحيح وضع لفظ الصلاة مثلًا لما هو واجد لجميع الأجزاء والشرائط وفاقد لجميع الموانع والقواطع أو استعماله فيه، أو بمعنى آخر أوسع منه؟

ولابدّ لتحرير محلّ النزاع من ذكر مقدّمتين:

الاولی: أنّ الجزء ما کان دخیلًا فی ترکیب الماهیّة المرکّبة، والشرط ما کان دخیلًا فی تأثیر الشیء لا فی ترکیبه ویسمّیان جزء الماهیّة وشرطها.

ویستفاد من کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله أنّ لنا نوعاً آخر من الجزء والشرط، وهو ما یتشخّص به المأمور به بحیث یصدق علی المتشخّص به عنوانه من دون أن یکون دخیلًا فی الماهیّة أو فی تأثیرها ویسمّی جزء الفرد أو شرط الفرد، وربما یحصل له بسببهما علوّ ومزیّة أوانحطاط ونقیصة، مثال جزء الفرد الموجب لمزیّته، الأجزاء المستحبّة للصلاة، فإنّها أجزاء للفرد الواجد لها ویحصل له بسببها مزیّة وکمال، ومثال شرط الفرد الموجب لها، کون الصلاة فی المسجد، ومثال جزء الفرد الموجب للنقیصة، القران[۳۶۵] بین سورتین فی الصلاة بناءً علی کراهته، إذ السورة الثانیة أیضاً جزء للصلاة الواجدة لها مع أنّه یحصل لها النقصان بسببها، ومثال شرط الفرد الموجب لها، کون الصلاة فی الحمّام[۳۶۶].

ولا إشکال فی دخول أجزاء الماهیّة فی محلّ النزاع ولا فی خروج أجزاء الفرد وشرائطه مطلقاً عنه، وحیث إنّ المانع فی مقام التسمیة یرجع إلی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۲۰

الشرط، لاشتراط عدمه[۳۶۷]، ینحصر البحث فی شرائط الماهیّة وأنّها هل هی داخلة فی نزاع الصحیحی والأعمّی أم لا؟

الثانیة: أنّ الشرائط علی ثلاثة أقسام:

أ- ما أخذه الشارع فی المأمور به، کما إذا قال: «صلِّ مع الطهارة» أو «مستقبل القبلة» ویسمّی شرطاً شرعیّاً، وأکثر الشرائط علی هذا المنوال.

ب- ما لم یأخذه فیه مع کونه متمکِّناً منه، لکنّ العقل یدلّ علیه، مثل أنّ العقل بعد أن حکم بأنّ الأمر بالشیء یقتضی النهی عن ضدّه وأنّ النهی فی العبادات یوجب فسادها یحکم ببطلان صلاة من اشتغل بها عن إزالة النجاسة عن المسجد فی سعة الوقت، وحیث إنّها تامّة من حیث الأجزاء فالبطلان یستند إلی ابتلائها بالمزاحم الأقوی، فیعلم أنّ عدم الابتلاء بالمزاحم الأقوی شرط للمأمور به، وإن لم یأخذه الشارع فیه.

ج- ما لا یمکن أخذه فی متعلّق الأمر، کقصد القربة فی العبادات بناءً علی تفسیره بالإتیان بالمأمور به بداعی الأمر لو قلنا بمقالة المحقّق الخراسانی رحمه الله من استلزام أخذه فی المأمور به للدور.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ فی المسألة ثلاثة أقوال:

الأوّل: أنّ جمیع الشرائط بأقسامها الثلاثة داخلة فی نزاع الصحیحی والأعمّی، وهذا یستفاد من موضعین من الکفایة: أحدهما: قوله بعد احتماله لعدم دخل الشرائط فی التسمیة: «لکنّک عرفت أنّ الصحیح

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۲۱

اعتبارهما[۳۶۸] فیها»[۳۶۹]، ثانیهما: قوله عند تصویر الجامع للصحیحی: «ولا إشکال فی وجوده بین الأفراد الصحیحة وإمکان الإشارة إلیه بخواصّه وآثاره، فإنّ الاشتراک فی الأثر کاشف عن الاشتراک فی جامع واحد یؤثّر الکلّ فیه بذاک الجامع، فیصحّ تصویر المسمّی بلفظ الصلاة مثلًا بالناهیة عن الفحشاء وما هو معراج المؤمن ونحوهما»[۳۷۰] لوضوح أنّ الصلاة التی لها هذه الآثار لابدّ من أن تکون واجدة لجمیع الأجزاء والشرائط، وهی المسمّاة بلفظ الصلاة عند المحقّق الخراسانی الذی هو أحد القائلین بالصحیح.

الثانی: أنّ جمیعها خارجة عنه، وهذا نقل عن الشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله، واستدلّ علیه بتقدّم رتبة الأجزاء علی الشرائط، فإنّ الأجزاء فی العبادات بمنزلة الأسباب فی التکوینیّات والشرائط فیها بمنزلة الشرائط فیها، فکما أنّ السبب متقدّم رتبةً علی الشرط، لکونه هو المؤثّر فی المسبّب بخلاف الشرط، فإنّه واسطة فی ترتّب الأثر علی المؤثّر فقط من دون أن یکون لنفسه تأثیر، فکذلک رتبة الأجزاء فی العبادات متقدّمة علی الشرائط، فإنّها دخیلة فی ترکیب الماهیّة، بخلاف الشرائط التی لا توجب إلّاترتّب الآثار علی الماهیّة،

فلا يمكن أن يكون الشرائط داخلة فى محلّ النزاع كالأجزاء[۳۷۱].

وفيه: أنّ تقدّم رتبة الأجزاء على الشرائط لا يوجب استحالة ملاحظة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۲۲

الشارع كلتيهما عند الوضع أو الاستعمال، فإنّ التسمية أمر اعتبارى، فلا يضرّ بها التقدّم والتأخّر الرتبيّان، بل لو كان التقدّم والتأخّر بحسب الزمان لم يوجب عجزه عن ملاحظتهما عند التسمية فضلًا عن التقدّم والتأخّر الرتبيين، لأنّ فى الاعتباريّات سعة ليست فى الواقعيّات، ويؤيّده جمع المقولات المتباينة فى الشريعة واعتبارها شيئاً واحداً كالصلاة، ووضع لفظ واحد لمعنيين متضادّين كالقرء، مع أنّه يمتنع الاجتماع التكوينى بين المقولات المختلفة، والدلالة التكوينيّة للفظ واحد على معنيين متضادّين.

الثالث: ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله من دخول القسم الأوّل- أعنى الشرط الذى أخذه الشارع فى متعلّق الأمر ويسمّى بالشرط الشرعى- فى محلّ النزاع، وخروج القسمين الأخيرين عنه، فإنّه قال:

ثمّ إنّ وصف الصلاة مثلًا بالصحّة باعتبار الشرائط تارةً: يكون باعتبار خصوص الشرائط الملحوظة فى مرحلة الجعل وتعيين المسمّى التى يمكن الانقسام إليها قبل تعلّق الطلب بها، كالطهور والاستقبال والستر وغير ذلك من الانقسامات السابقة، واخرى: تكون باعتبار الشرائط التى لا يمكن لحاظها فى مرحلة تعيين المسمّى، بل هى من الانقسامات اللاحقة عن مرحلة تعلّق الطلب بها، كقصد القربة وما يستتبعها من قصد الوجه ووجه الوجه على القول باعتباره.

لا ينبغى الإشكال فى خروج الصحّة بالاعتبار الثانى عن حريم النزاع فى المقام، بداهة تأخّر اتّصاف الشىء بالصحّة بهذا المعنى عن تعيين المسمّى بمرتبتين: مرتبة تعيين المسمّى، ومرتبة تعلّق الطلب به، وما يكون متأخّراً عن المسمّى لا يعقل أخذه فى المسمّى، بل لا يعقل أخذه فى متعلّق الطلب، فضلًا عن أخذه فى المسمّى، فلا يمكن القول بأنّ لفظ الصلاة موضوعة للصحيح

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۲۳

الواجد لشرط قصد القربة، أو للأعمّ من الواجد لها والفاقد، كما لا يمكن القول بوضعها للأعمّ من تعلّق النهى بها وعدم تعلّقه، أو للأعمّ من وجود المزاحم لها وعدم المزاحم، فالفساد اللاحق لها من ناحية النهى فى العبادات أو من ناحية اجتماع الأمر والنهى بناءً على الجواز وتغليب جانب النهى فى مقام المزاحمة عند عدم المندوحة على ما سيأتى بيانه، خارج عن حريم النزاع أيضاً، كخروج الصحّة اللاحقة لها من باب عدم النهى، أو من باب عدم المزاحم.

والسرّ فى ذلك كلّه، هو تأخّر رتبة الاتّصاف بالصحّة أو الفساد بذلك عن مرتبة تعيين المسمّى. فالذى ينبغى أن يكون محلّ النزاع، هو خصوص الأجزاء والشرائط الملحوظة عند مرحلة الجعل وتعيين المسمّى التى يجمعها «ما يمكن فرض الانقسام إليها قبل تعيين المسمّى» فتأمّل جيّداً[۳۷۲].

إنتهى كلامه رحمه الله.

ويظهر جوابه ممّا تقدّم فى الجواب عن الشيخ الأعظم من أنّ التسمية أمر اعتبارى، فلا يضرّ بها التقدّم والتأخّر.

نعم، يمكن أن يستدلّ عليه بوجه آخر، وهو أنّ العرف يسمّون الصلاة المبتلاة بالمزاحم الأقوى أو الفاقدة لقصد القربة صلاة، فيعلم أنّ القسمين الأخيرين من الشرائط خارجان عن البحث. فما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله من التفصيل حقّ، لكن لقضاوة العرف لا للاستحالة.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه: أنّ الأجزاء والشرائط الشرعيّة داخلة فى نزاع الصحيحى والأعمّى دون الشرائط العقليّة، فلا يريد الصحيحى إلّا الصحّة من حيث الأجزاء والشرائط الشرعيّة فقط، فالموضوع له أو المستعمل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۲۴

فيه عنده ما كان واجداً لهما وإن كان فاقداً للشرائط العقليّة، فإنّه لا يضرّ بالصحّة فى مقام التسمية، بل يضرّ بالصحّة فى مقام الامتثال

وسقوط التكليف، والأعمّى أيضاً يريد من الصحيح ما كان واجداً لهما ومن الفاسد ما كان فاقداً لبعض الأجزاء أو الشرائط الشرعيّة، ويقول: إنّ الموضوع له أو المستعمل فيه أعمّ من الصحيح والفاسد.

تصوير الجامع

تصوير الجامع فى الصحيح والأعمّ

ومنها: أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله قال: لابدّ على كلا القولين من قدر جامع فى البين كان هو المسمّى بلفظ كذا[۳۷۳].

وتوجيه اللابدّيّة: أنّ الوضع أو الاستعمال فى ألفاظ العبادات إمّا أن يكون من سنخ الوضع العامّ والموضوع له العامّ- كما هو الحقّ وقد مرّ بيانه- أو من قبيل الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، أو عكسه، ولاـ يمكن القول بكونه من سنخ الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، لاستلزامه كثرة الأوضاع بعدد وجودات المأمور به فى الخارج.

وعلى كلّ واحد من الاحتمالات الثلاثة لابدّ من تحقّق قدر جامع فى البين، لأنّه لازم عموم الوضع فى الثانى، والموضوع له فى الثالث، وكليهما فى الأوّل.

فلابدّ من تحقّق قدر جامع بين الأفراد الصحيحة على الصحيح، وبين الأفراد الصحيحة والفاسدة على الأعمّ.

وذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى عدم لزوم تصوير الجامع، لعدم الفرق بين المركّبات الشرعيّة والتكوينيّة المخترعة فى هذه الجهة، فكما أنّ مخترع السيّارة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۲۵

إذا ركّبها من ألف جزء مثلًا لاحظها وسمّاها بها، ثمّ إذا ذهب بعض أجزائها مع ترتّب الأثر المترقّب منها عليها سمّاها بها أيضاً لأجل الاشتراك فى الأثر، ثمّ إذا ذهب أكثر أجزائها بحيث لا يترتّب عليها ذلك الأثر سمّاها بها أيضاً مسامحةً بلحاظ تنزيل الناقص منزلة التامّ، كذلك الشارع وضع ابتداءً لفظ الصلاة مثلًا أو استعمله فى صلاة المختار الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط حتّى على قول الأعمّى، ثمّ سمّى المراتب الاخر كصلاة المتيمّم والجالس والمضطجع بل الغريق الذى يكتفى منه بالإيماء القلبى صلاة بلحاظ اشتراكها فى الأثر مع صلاة المختار الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط، ثمّ أطلقها على الصلاة التى لا يترتّب عليها الأثر بلحاظ تنزيل الناقص منزلة الكامل مسامحةً.

فكما أنّ المخترعين لاـ يتصوّرون جامعاً لمخترعهم كذلك الشارع الذى هو واحد من العقلاء لاـ يختار طريقةً غير طريقتهم فى التسمية[۳۷۴].

نعم، لابدّ من تصوير جامع بين صلاتى الحاضر والمسافر، لكونهما فى مرتبة واحدة[۳۷۵].

هذا حاصل كلام المحقّق النائينى رحمه الله، وملخّصه أنّ للعبادات أفراداً طوليّة وعرضيّة، وتصوير الجامع بين الأفراد الطوليّة ليس بلازم، بخلاف الأفراد العرضيّة.

ولا يخفى عليك أنّ تنظير المركّبات الشرعيّة بالمخترعات التكوينيّة دليل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۲۶

على كونه قائلًا بعموميّة الوضع والموضوع له فى العبادات- كما هو الحقّ- لا بخصوصيّتهما، ضرورة أنّ مخترع السيّارة لم يضع لفظها بإزاء شخص ما فى الخارج من مصنوعه الأوّلى كى يكون استعماله فى الأفراد الاخرى المساوية له فى الأجزاء مجازاً.

وفى كلامه رحمه الله مواضع للنظر، أهمّها اثنان:

۱- أنّه لو كان الملحوظ أوّلًا عند الوضع أو الاستعمال خصوص صلاة المختار الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط وكان إطلاقها على المراتب المتأخّرة بلحاظ الاشتراك فى الأثر لكان إطلاقها على صلاة المتيمّم والجالس ونحوهما بالعناية وتنزيل النازل منزلة العالى مع

أنّ العرف قاضٍ بخلاف ذلک، فإنّهم لا یجدون فرقاً بین إطلاقها علی صلاة المتوضّی والمتیمّم، ولا بین إطلاقها علی صلاة القائم والجالس.

۲- أنّه لا- ینحصر الأفراد العرضیّة فی صلاة الحاضر والمسافر کی یکتفی بتصویر الجامع بینهما، فإنّها کما تختلف بحسب الحضر والسفر کذلک تختلف بحسب تعداد الرکعات، فإنّها تارةً تکون ثنائیّة واخری ثلاثیّة وثالثة رباعیّة، وکذلک تختلف بحسب کون الرکوع فی رکعات بعضها واحداً وفی رکعات بعضها خمسة، وهی صلاة الآیات، وبعضها تشتمل علی تکبیرات کثیرة، کصلاة العید، وبعضها ذات کیفیّة خاصّة، لا تشتمل علی الحمد والسورة ولا علی الرکوع والسجود ولا علی التشهّد والتسلیم، وهی الصلاة علی المیّت[۳۷۶]، کلّ هذه الصلوات فی عرض واحد فلابدّ من تصویر الجامع بینها وإن قلنا بعدم لزوم تصویره بین الأفراد الطولیّة، فأین انحصار لزوم تصویره بین صلاتی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۳۲۷

الحاضر والمسافر فقط؟! فالحقّ ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّه لابدّ من تصویر قدر جامع بین جمیع الأفراد الصحیحة علی الصحیح، وبین جمیع الأفراد الصحیحة والفاسدة علی الأعمّ.

الامور المعتبرة فی الجامع

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه لابدّ للجامع من أن یکون فیه ثلاث خصوصیّات:

أ- أن یکون مقدوراً، لکونه متعلّقاً للتکلیف، ویستحیل عقلًا تعلّقه بغیر المقدور.

ب- أن یکون ممّا لا یتوقّف تحقّقه علی الأمر، مثل عنوان «ما هو المأمور به» لما مرّ من أنّ الظاهر خروج الشرائط المتوقّفة علی الأمر عن المسمّی، فلا یکون نفس المسمّی أیضاً متوقّفاً علیه، إذ الظاهر أنّ للصلاة مثلًا معنی قابلًا للّحاظ مع قطع النظر عن تعلّق الأمر بها.

علی أنّ عنوان «المأمور به» یعمّ الصلاة والصوم والحجّ وغیرها، فکیف یعقل أن یکون لفظ الصلاة مثلًا وضع له أو استعمل فیه.

إن قلت: یمکن أن یکون الجامع عنوان «ما هو المأمور به بالأمر الصلاتی» مثلًا.

قلت: هذا یستلزم أن یکون الاسم داخلًا فی المسمّی، وهو لا یصحّ قطعاً، ولو قلنا بإمکانه عقلًا.

ج- أن یکون بسیطاً، إذ لیس لنا مرکّب إلّاوهو یتّصف بالصحّة والفساد کلیهما، فإنّ صلاة الحاضر مثلًا صحیحة بالنسبة إلیه فاسدة بالنسبة إلی المسافر، وینعکس الأمر فی صلاة المسافر.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۳۲۸

ولا یخفی أنّ الخصوصیّة الاولی تثبت بالبرهان العقلی، بخلاف الأخیرتین، فإنّ الظاهر اشتراط اشتمال الجامع علیهما من دون أن یدلّ علیهما برهان عقلی[۳۷۷].

إذا عرفت هذا فنقول:

نظریّة صاحب الکفایة فی تصویر الجامع للصحیحی

ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی أنّه لا إشکال فی وجود الجامع بین الأفراد الصحیحة، وأنّا لا نعلمه بعنوانه، لکن یمکن الإشارة إلیه بخواصّه وآثاره، فیصحّ تصویر المسمّی بلفظ الصلاة مثلًا بالناهیة عن الفحشاء، وما هو معراج المؤمن ونحوهما[۳۷۸].

فإنّ هذه الآثار لا تترتّب علی الصلاة الفاسدة، وتترتّب علی جمیع الصلوات الصحیحة بمراتبها المختلفة، ووحدة الأثر تدلّ علی وحدة المؤثّر، لاستحالة صدور الواحد إلّامن الواحد، فیعلم أنّ لجمیعها قدراً جامعاً مؤثّراً فی هذه الآثار.

هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۲۹

البحث حول ما اختاره من الجامع

واورد عليه بوجوه:

۱- ما أفاده سيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله على ما فى تقريرات بحثه بقوله:

وأمّا ما فى الكفاية: من تصوير المسمّى بلفظ الصلاة مثلًا بالناهية عن الفحشاء وما هو معراج المؤمن ونحوهما، فيرد عليه أنّ المتبادر من لفظ الصلاة ليس هذا السنخ من المعانى والآثار، كيف؟ ولو كان لفظ الصلاة موضوعاً لعنوان الناهى عن الفحشاء مثلًا لصار قوله تعالى: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ»[۳۷۹] بمنزلة أن يقول: الذى ينهى عن الفحشاء والمنكر ينهى عن الفحشاء والمنكر، وهذا واضح الفساد[۳۸۰]، إنتهى.

ويمكن دفعه بأنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله لم يجعل عنوان الناهية عن الفحشاء والمنكر موضوعاً له، بل جعله عنواناً مشيراً إليه، فالمسمّى شىء آخر غير عنوان الناهية عن الفحشاء ونحوها.

وعلى هذا فلو فرض كون صلاة صحيحة غير ناهية عن الفحشاء والمنكر لما ضرّ بتسميتها صلاةً، إذ النهى عن الفحشاء والمنكر كما مرّ عنوان مشير إلى المسمّى الذىهو الجامع بينالأفراد الصحيحة مندون أنيكون دخيلًافى المسمّى.

۲- ما ذكره سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أنّ صحّة كلامه تدور مدار قاعدة عدم صدور الواحد إلّامن الواحد، وللحكماء قاعدة اخرى أيضاً، وهى أنّ الواحد لا يصدر منه إلّاالواحد، واختلف فى كونهما قاعدة واحدة أو قاعدتين مستقلّتين، وعلى الأوّل اختلف فى أنّ أيّتهما هى الأصل، على أنّه لو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۳۰

فرض كون الأصيل هو أنّ «الواحد لا يصدر إلّامن الواحد» أو كونهما قاعدتين مستقلّتين لاختصّت هذه القاعدة- أعنى أنّ «الواحد لا يصدر إلّامن الواحد»- بالواحد البحت البسيط الذى ليس فيه رائحة التركيب، وهو اللّه سبحانه، ولا تعمّ الاعتباريّات[۳۸۱].

أقول: صاحب الكفاية استند إلى هذه القاعدة فى موارد متعدّدة مع أنّها قاعدة فلسفيّة مرتبطة بالواقعيّات، ولا يصحّ الاستناد إليها فى الاعتباريّات كالفقه والاصول كما قال سيّدنا الاستاذ الإمام «مدّ ظلّه».

فهذا إشكال أساسى مبنائى وارد على المحقّق الخراسانى رحمه الله.

۳- ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه» أيضاً من أنّ آثار الصلاة بناءً على ما ذكره كثيرة، إذ كونها ناهية عن الفحشاء والمنكر غير كونها معراج المؤمن، وهما غير كونها قربان كلّ تقىّ، وهكذا، بل كونها ناهية عن الفحشاء والمنكر ينحلّ إلى آثار متعدّدة، لتكثّر المنكرات، فأين وحدة الأثر؟![۳۸۲]

وفيه: أنّ تعدّد الآثار لا يضرّ بما هو المقصود من وحدة الأثر، إذ اريد بها أنّ كلّ فرد من أفراد الصلاة الصحيحة يؤثّر فى النهى عن الفحشاء والمنكر وفى معراجيّة المؤمن وهكذا، فلو لم يكن لها إلّاواحد من هذه الآثار لكان أثراً لكلّ واحد من الأفراد الصحيحة، والذى يضرّ بالوحدة المجعولة موضوعةً فى القاعدة احتمال كون كلّ من هذه الآثار مترتّباً على فرد خاصّ من الصلاة الصحيحة من دون أن يترتّب على الأفراد الاخرى، وليس الأمر كذلك كما هو واضح.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۳۱

۴- أنّ هذه الآثار مترتّبة على الوجودات الخارجيّة الصحيحة، وهى كثيرة مختلفة، كصلاة الحاضر والمسافر، وصلاة المختار والمضطرّ كالمتوضّى والمتيمّم، والصلاة الثنائيّة والثلاثيّة والرباعيّة، وهكذا، فإنّ جميعها صحيحة يترتّب عليها النهى عن الفحشاء والمنكر وسائر

الآثار، فإن انتزع الجامع منها مع قطع النظر عن هذه الخصوصيّات فلم يترتّب عليه هذه الآثار، لاختصاصها بالصلاة الصحيحة، والصلاة الفاقدة لهذه الخصوصيّات ليست بصحيحة، وإن كانت الخصوصيّات محفوظة ملحوظة فلم يمكن تصوير الجامع بينها، كما أنّه لا يمكن انتزاع الإنسان الذى هو جامع بين زيد وعمرو وبكر إلّامع قطع النظر عن تشخّصاتهم الفرديّة.

هذا أهمّ إشكال وارد على المحقّق الخراسانى رحمه الله ولا يمكن دفعه.

۵- أنّه يستلزم جهل أكثر المتشرّعة بمعنى مثل الصلاة وآثارها، أمّا المعنى فلما مرّ من تصريحه بأنّا لا نعلمه بعنوانه، لكن يمكن الإشارة إليه بخواصّه وآثاره، فالمعنى مجهول عند الكلّ، وأمّا الآثار فهى وإن كانت معلومة عند العلماء، إلّاأنّها مجهولة لدى العوامّ، لعدم دركهم هذه الآثار المبحوث عنها فى الاصول، فهل يمكن الالتزام بأنّ أكثر المتشرّعة جاهلون بالصلاة رأساً، لا يدركونها أصلًا، لا بالذات ولا بالأثر؟!

۶- أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله وإن اطلق دخول الشرائط فى محلّ النزاع كما عرفت، إلّاأنّ الحقّ دخول خصوص الشرائط الشرعيّة وخروج ما يستفاد من العقل كما مرّ، فلابدّ من حمل كلامه عليه، لبُعد إرادته جميع الشرائط مع ما مرّ من الدليل على خروج الشرائط العقليّة.

وعليه فلا يكون ما ذكر فى كلامه من الآثار- وهى النهى عن الفحشاء والمنكر ومعراجيّة المؤمن ونحوهما- آثاراً للجامع بين جميع الأفراد الصحيحة،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۳۲

لأنّ الصحيح هاهنا ما كان واجداً للأجزاء والشرائط الشرعيّة وإن كان فاقداً لسائر الشرائط، كما إذا صلّى فى سعة الوقت وترك إزالة النجاسة عن المسجد وقلنا بفسادها لاشتراط صحّتها بعدم الابتلاء بالمزاحم الأقوى عقلًا، فهذه الصلاة مع كونها فاسدة بحسب مقام الامتثال وسقوط التكليف، صحيحة بالمعنى المراد فى المقام من الصحّة، فالجامع المتصوّر عند الصحيحى لابدّ من أن يعمّها مع أنّه لا يعمّها آثار الجامع المذكورة فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله، لاختصاصها بالصلاة الصحيحة من جميع الجهات، ولا تترتّب على الفاسدة ولو من جهة فقدانها لشرط عقلى.

وبالجملة: لو أراد بقوله: «لكنّك عرفت أنّ الصحيح اعتبارهما فيها»[۳۸۳] خصوص الشرائط الشرعيّة لكان دليله لإثبات الجامع أخصّ من المدّعى.

ولأجل هذه المناقشات اختار كلّ من تلامذته طريقاً آخر.

فذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى عدم لزوم تصوير الجامع كما مرّ.

رأى المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام ونقده

وذهب المحقّق العراقى رحمه الله إلى أنّ الجامع ليس جامعاً ماهويّاً مقوليّاً، كالإنسان الذى هو جامع بين زيد وعمرو وبكر مثلًا لاشتراكهم فى الماهيّة وكونهم من مقولة واحدة، لعدم إمكان تصوير الجامع المقولى بين أجزاء الصلاة مثلًا، لكونها مركّبة من مقولات مختلفة، ووحدتها وحدة اعتباريّة، فضلًا عن تصويره بين أفرادها الصحيحة المختلفة اختلافاً فاحشاً جدّاً، فإنّ بعضها صلاة الحاضر المختار الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط، وبعضها صلاة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۳۳

الغريق التى هى صرف إيماء قلبى، وما بينهما أيضاً أفراد كثيرة مختلفة، فإذا لم يكن جامع ذاتى مقولى لمرتبة واحدة من الصلاة فعدم الجامع للمراتب المختلفة كمّاً وكيفاً بطريق أولى.

وأمّا الجامع العنوانى[۳۸۴] فهو وإن كان ممكناً عقلًا، حيث يمكن أن يقال:

الجامع بين أفراد الصلاة الصحيحة الذى يكون مسمّاها هو عنوان «الناهية عن الفحشاء والمنكر» أو نحوها، إلّاأنّ الظاهر خلافه[۳۸۵].

فالجامع هو الحصّة من الوجودات المشتملة على الصلوات الصحيحة[۳۸۶].

هذا حاصل كلام المحقّق العراقى رحمه الله.

وفيه: أنّ هذه الحصّة هل هى من وجودات الماهيّة أو من وجودات الوجود؟

لا طريق لكم إلى الأوّل، لما ذهبتم إليه من عدم إمكان اجتماع مقولات مختلفة تحت ماهيّة واحدة.

ويرد على الثانى أوّلًا: أنّ الوجود مساوق للجزئيّة مع أنّ ألفاظ العبادات مسانخة لأسماء الأجناس فى عموميّة الوضع والموضوع له.

وثانياً: أنّه إن لوحظت الحصّة وجوداً واحداً فلا يمكن اتّحاد الماهيّات المتباينة وجوداً، وإن لوحظت وجودات متعدّدة احتاجت إلى جامع.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۳۴

فلابدّ لكم من القول بأنّ الحصّة المذكورة جامع عنوانى، وهذا كرّ على ما فررتم منه.

مقالة المحقّق الاصفهانى رحمه الله حول الجامع ونقدها

وذهب المحقّق الاصفهانى رحمه الله إلى أنّ الجامع شىء يدرك ويفهم، لكنّه لا يمكن وصفه إلّابآثاره وخواصّه، وذكر لتوضيح ذلك مقدّمة:

وهى أنّ الماهيّة والوجود متعاكسان سعةً وضيقاً بحسب الإبهام والوضوح، فإنّ الماهيّة كلّما ازدادت إبهاماً ازدادت سعةً وكلّما ازدادت وضوحاً ازدادت ضيقاً، وينعكس الأمر فى الوجود، فإنّ شدّة ضعفه وخفائه توجب شدّة ضيقه وصغره، وشدّة قوّته وظهوره توجب شدّة سعته وكبره، حتّى أنّ واجب الوجود الذى هو فى كمال الوضوح والظهور، حتّى قال فى المنظومة:

يا من هو اختفى لفرط نوره الظاهر الباطن فى ظهوره

يكون أوسع الوجودات، بل لا نهاية لوجوده تعالى.

والماهيّات على قسمين: أصيلة واعتباريّة، فالماهيّة الأصيلة ما يكون من مقولة واحدة ولا إبهام فى ذاتها، لكن يعرضها الإبهام لأجل العوارض الخارجيّة، كالإنسان، فإنّ ذاته واضح، وهو «الحيوان الناطق» من غير زيادة أو نقيصة، لكن يعرضه الإبهام من حيث الشكل وشدّة القوى وضعفها مثلًا.

والماهيّة الاعتباريّة ما يتركّب من مقولات مختلفة، ويكون مبهماً ذاتاً بحيث تزيد وتنقص كمّاً وكيفاً كالصلاة.

والفرق بينهما من وجهين:

۱- ما تقدّم من كون الإبهام فى الأصيلة بلحاظ الطوارئ والعوارض، وفى الاعتباريّة بلحاظ ذاتها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۳۵

۲- أنّ الاولى تدرك وتفهم واضحةً بيّنةً ويمكن تعريفها، بخلاف الثانية، فإنّها لا تدرك إلّامبهمةً، ولا يمكن تعريفها، بل يمكن الإشارة إليها بخواصّها وآثارها، كما نشير إلى الصلاة بأنّها ما يأتى به المسلمون فى الأوقات الخمسة، وبأنّها ناهية عن الفحشاء والمنكر[۳۸۷]. فللصلاة ماهيّة اعتباريّة مبهمة تدرك ولا توصف بحقيقتها، بل بخواصّها وآثارها.

ولا يخفى أنّ الإبهام فى المقام ليس من قبيل ما فى النكرة، فإنّه فيها بمعنى الترديد منّا مع تعيّنها واقعاً، كما إذا قيل: «جائنى رجل» فإنّه مردّد عند المخاطب دون الواقع، بخلاف المقام، فإنّ الصلاة مثلًا ماهيّة مبهمة قابلة للزيادة والنقصان ذاتاً.

بل ما قلنا من الإبهام وعدم إمكان توصيف المعنى المدرك إلّابالخواصّ والآثار جارٍ فى بعض التكوينيّات أيضاً بحسب التسمية، كما فى الخمر، فإنّ أصنافها كثيرة مختلفة، فإنّها تؤخذ تارةً من العنب واخرى من التمر وثالثة من غيرهما، كما أنّها مختلفة بحسب اللون

وشدّة الإسكار وضعفه، فهى شيء مبهم يدرك ولا يوصف إلّاب‍آثاره مثل ما كان مسكراً.

بل قال به بعض المحقّقين من الحكماء فى الماهيّات الأصيلة المشكّكة،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۳۶

كالوجود، فإنّ له ماهيّة مبهمة تدرك ولا توصف إلّابخواصّها[۳۸۸] وآثارها.

هذا هو الطريق الوحيد لتصوير الجامع للصحيحى والأعمّى كليهما.

والفرق بينهما أنّ الصحيحى يقول بأنّ الجامع المسمّى ما له هذه الآثار والخواصّ بالفعل، والأعمّى يقول بأنّه ما هو المقتضى لها، بمعنى أنّه لو كان واجداً لجميع الأجزاء والشرائط لأثّر فيها وإن لم يكن مؤثّراً بالفعل[۳۸۹].

هذا حاصل كلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله.

وهو- مع اشتماله على مطالب علميّة دقيقة- مردود، لاستلزامه عدم تمكّن المتشرّعة من توصيف الصلاة مثلًا قبل نزول الآيات وصدور الروايات المبيّنة لآثارها وخواصّها، مع أنّهم إذا سئلوا عن معنى الصلاة كانوا متمكّنين من بيانها حتّى قبل بيان خواصّها فى الآيات والروايات، على أنّ هذه الآثار آثار الوجود الخارجى كما مرّ، فلا يمكن أن تكون مبيّنة للماهيّة.

كلام السيّد البروجردى رحمه الله فى الجامع للصحيحى

وقال سيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله- وهو القائل بالصحيح-: إنّ الجامع بين الأفراد الصحيحة من الصلاة مثلًا توجّه خاصّ وتخشّع مخصوص من العبد لساحة مولاه، فإليك بيانه:

إنّ جميع مراتب الصلاة مثلًا بما لها من الاختلاف فى الأجزاء والشرائط تشترك فى كونها نحو توجّه خاصّ وتخشّع مخصوص من العبد لساحة مولاه، يوجد هذا التوجّه الخاصّ بإيجاد أوّل جزء منها ويبقى إلى أن تتمّ، فيكون هذا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۳۷

التوجّه بمنزلة الصورة[۳۹۰] لتلك الأجزاء المتباينة بحسب الذات، وتختلف كمالًا ونقصاناً باختلاف المراتب.

والحاصل: أنّ الصلاة ليست عبارة عن نفس الأقوال والأفعال المتباينة المتدرّجة بحسب الوجود حتّى لا يكون لها حقيقة باقية إلى آخر الصلاة محفوظة فى جميع المراتب، ويترتّب على ذلك عدم كون المصلّى فى حال السكونات والسكوتات المتخلّلة مشتغلًا بالصلاة، بل هى عبارة عن حالة توجّه خاصّ يحصل للعبد ويوجد بالشروع فيها، ويبقى ببقاء الأجزاء والشرائط، ويكون هذا المعنى المخصوص كالطبيعة المشكّكة، لها مراتب متفاوتة تنتزع فى كلّ مرتبة عمّا اعتبر جزءً لها.

لا أقول: إنّ هذا الأمر الباقى يوجد بوجود على حدة وراء وجودات الأجزاء، حتّى يكون الأجزاء محصّلات له، بل هو بمنزلة الصورة لهذه الأجزاء، فهو موجود بعين وجودات الأجزاء، فيكون الموضوع له للفظ الصلاة هذه العبادة الخاصّة والمعنى المخصوص، ويكون هذا المعنى محفوظاً فى جميع المراتب، فيكون وزان هذا الأمر الاعتبارى وزان الموجودات الخارجيّة، كالإنسان ونحوه، فكما أنّ طبيعة الإنسان محفوظة فى جميع أفراده المتفاوتة بالكمال والنقص، والصغر والكبر، ونقص بعض الأجزاء وزيادته، ما دامت الصورة الإنسانيّة محفوظة فى جميع ذلك، فكذلك طبيعة الصلاة ...

ومثل هذا المعنى يمكن أن يفرض فى سائر العبادات أيضاً من الصوم والحجّ ونحوهما[۳۹۱].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۳۸

إنتهى كلامه رحمه الله.

ويمكن أن يتأيّد أوّلًا: بتسمية التكبيرة الاولى فى الصلاة بتكبيرة الإحرام، وبما ورد فى بعض الأخبار من أنّ «تحريم الصلاة التكبير وتحليلها التسليم»[۳۹۲] فإنّهما يشعران بأنّ الصلاة حالة خاصّة ينافيها بعض الأعمال، كالتكلّم والضحك والبكاء، فتحرم بمجرّد

الدخول فى الصلاة، وتبقى حرمتها إلى أن يتحقّق المحلّل، إذ لو كانت نفس الركوع والسجود وسائر الأجزاء فلا ينافيها هذه الأعمال.

وثانياً: بأنّا نقول: «فلان شرع فى الصلاة» لمن اشتغل بأوّل جزء منها، و «هو فيها» لمن كان فى أثنائها، و «فرغ منها» لمن أتى بآخر جزئها، إذ لو كانت الصلاة مركّبة من الأجزاء لم تصحّ هذه التعبيرات، لعدم وجود الصلاة إلّابعد تحقق جميع أجزائها، كسائر المركّبات.

نقد نظريّة الاستاذ البروجردى رحمه الله حول الجامع

ولكن فيه أوّلًا: أنّه لا يعقل أن يتحقّق الصورة إلّابعد تحقّق جميع موادّه، فكيف يمكن أن يتحقّق الخشوع الخاصّ فى أوّل الصلاة مع كونه بمنزلة الصورة والأجزاء بمنزلة المادّة؟

وثانياً: أنّه خلاف فهم العرف، فإنّهم يرون أنّ الصلاة نفس هذه الأجزاء والشرائط.

وأمّا ما ذكرناه من التأييد فيمكن أن يُجاب عنه بأنّ الشارع جعل للصلاة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۳۹

- مع كونها مركّبة من مقولات مختلفة- وحدةً اعتباريّة كما تقدّم، فينافيها ما عدّه قاطعاً لها مثل التكلّم والضحك والبكاء، فلذلك تكون هذه الأعمال محرّمة على المصلّى، ولو سلّم ظهور تلك الأخبار فى أنّ الصلاة حالة خاصّة غير الأجزاء فلابدّ من حملها على خلاف الظاهر بقرينة ما سبق من فهم العرف.

وأمّا صدق قولنا: «فلان شرع فى الصلاة» وأمثاله فهو لكون الصلاة مركّبة من الأجزاء المتدرّجة الوجود، لا لأنّها أمر سوى الأجزاء يوجد بالشروع فيها ويبقى إلى أن تتمّ، على أنّ هذا خلاف ما يفهم العرف من الصلاة كما تقدّم.

تصوير الجامع من قبل الإمام

«مدّ ظلّه»

بقى الكلام فى الجامع الذى صوّره سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»، فإنّه قال:[۳۹۳]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج ۱ ؛ ص ۳۳۹

مّا المختار فيتوقّف بيانه على تقديم مقدّمة، وهى:

أنّ محطّ البحث للأعلام إنّما هو تصوير جامع كلّى قابل للانطباق على الأفراد المختلفة كيفاً وكمّاً، فحينئذٍ مرتبة فرض الجامع متقدّمة على مرتبة عروض الصحّة والفساد عليه، لما عرفت سابقاً من أنّهما من عوارض وجود العبادات خارجاً.

وتوهّم كونهما من الامور الإضافيّة بحيث يجوز أن تكون ماهيّة صحيحة من حيثيّة وفاسدة من اخرى كما ترى، بل هما من الامور المتضادّة وبينهما تقابل التضادّ كما مرّ. نعم، ربما يكون ماهيّة موجودة من الطبائع الحقيقيّة بعضها فاسد بقول مطلق وبعضها صحيح كذلك، وذلك مثل البطّيخ الذى فسد نصفه وبقى الآخر صحيحاً، ولكنّ الصلاة إذا فقدت بعض أجزائها أو شرائطها لا تتّصف بالصحّة والفساد لا بهذا المعنى ولا بالمعنى الإضافى، بل هذه الصلاة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۴۰

الموجودة مع فقدان بعض شروطها أو وجود بعض موانعها فرد من الصلاة عرضها الفساد فقط فى الخارج، وليست بصحيحة، كما أنّها لا تكون صحيحة من جهة وفاسدة من اخرى، ولا صحيحة فى النصف وفاسدة فى النصف الآخر.

ومن ذلک يظهر لک أنّ بعض ما هو من الشرائط ويکون دخيلًا فى اتّصافها بالصحّة خارجاً، غير داخل فى محطّ البحث، لما عرفت من أنّ البحث فى المرتبة المتقدّمة على الوجود الخارجى، وما يعرضه من الصحّة ومقابلها. وعلى هذا لا مناص عن الاعتراف بکون الموضوع له أمراً ينطبق على مقالة الأعمّى، لما علمت من أنّ الماهيّة التى وضعت لها لفظ «الصلاة» إذا وجدت فى الخارج مجرّدة عن تلک الشرائط التى عرفت خروجها عن الموضوع له، تتّصف لا محالة بالفساد، ولا يمکن اتّصافها بالصحّة فى هذا الحال، فلا تکون الماهيّة الموضوع لها الصلاة متّصفة فى الخارج بالصحّة دائماً، وهذا بعينه مقالة الأعمّى وإن کان لفظه قاصراً عن إفادته.

وقد تقدّم أنّ النزاع ليس فى وضع هذه الألفاظ لمفهومى الصحيح والأعمّ، ولا للماهيّة المتقيّدة بمفهوم الصحّة، بل لا يمکن الوضع لماهيّة ملازمة لها، لأنّ مفهوم الصحّة وحقيقتها غير لازمين للماهيّة، لأنّها من عوارض الوجود، کما أنّه لا يمکن وضعها لماهيّة إذا وجدت فى الخارج کانت صحيحة، لما عرفت آنفاً من خروج بعض شروط الصحّة من حريم النزاع، فظهر من ذلک کلّه أنّ الماهيّة الموضوع لها الصلاة لا تکون ملازمة للصحّة، وکذلک سائر ما أشبهها، فلا مجال حينئذٍ للنزاع إلّامع إلغاء عنوانى «الصحيح» و «الأعمّ» ويقال: هل الألفاظ موضوعة لماهيّة تامّة للأجزاء والشرائط الکذائيّة أو ما هو ملازم لها أو لا، ولعلّ نظر القوم ذلک، لکن تخلّل الصحيح والأعمّ لسهولة التعبير، فتدبّر.

اصول الشيعه لاستنباط احکام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۴۱

وإذ قد عرفت ذلک: فاعلم أنّ المرکّبات الاعتباريّة إذا اشتملت على هيئة ومادّة يمکن أن يؤخذ کلّ منهما فى مقام الوضع لا بشرط، لا بمعنى لحاظه کذلک، فإنّه ينافى اللابشرطيّة، بل بمعنى عدم اللحاظ فى مقام التسمية إلّاللمادّة والهيئة بعرضهما العريض، وذلک کالمخترعات من الصنايع المستحدثة، فإنّ مخترعها بعد أن أحکمها من موادّ مختلفة وألّفها على هيئة خاصّة، وضع لها اسم الطيّارة أو السيّارة أو ما أشبههما، ولکن أخذ کلًّا من موادّها وهيئاتها لا بشرط، ولذا ترى أنّ تکامل الصنعة کثيراً ما يوجب تغييراً فى موادّها أو تبديلًا فى شأن من شؤون هيئتها، ومع ذلک يطلق عليها اسمها کما فى السابق، وليس ذلک إلّالأخذ الهيئة والمادّة لا بشرط، أى عدم لحاظ مادّة وهيئة خاصّة فيها.

توضيح الکلام: أنّ المرکّبات الاعتباريّة على قسمين: قسم يکون الملحوظ فيه کثرة معيّنة، کالعشرة، فإنّها واحدة فى قبال العشرين والثلاثين، لکن لوحظ فيها کثرة معيّنة، بحيث تنعدم بفقدان واحد منها، فلا يقال للتسعة:

عشرة، وقسم آخر يکون فيه قوام الوجود الاعتبارى بهيئته وصورته العرضيّة ولم يلحظ فيه کثرة معيّنة فى ناحية المادّة، بحيث ما دام هيئتها وصورتها العرضيّة موجودة يطلق عليها اللفظ الموضوع، وإن تقلّل موادّها أو تکثّرت أو تبدّلت، وإن شئت قلت: إنّ الهيئة قد ابتلعت هذه الموادّ والأجزاء، وصارت مقصودة فى اللحاظ، کما فى مثال السيّارة بالنسبة إلى هيئتها القائمة بأجزائها، هذا حال المادّة.

وأمّا الهيئة فقد تلاحظ بنحو التعيّن، واخرى بنحو اللابشرط مثل مادّتها بعرضها العريض کما مرّ.

اصول الشيعه لاستنباط احکام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۴۲

والحاصل: أنّ المرکّبات غير الحقيقيّة قد تؤخذ موادّها فانية فى هيئاتها ويقصر النظر إلى الهيئات، ومع ذلک تؤخذ الهيئة أيضاً لا بشرط، وذلک مثل الدار والسيّارة والبيت ونحوها التى يشار إليها بلفظ واحد إلى جامع عرضى بين أفرادها بعد فقدان الجامع الحقيقى المؤلّف من الجنس والفصل فيها، وبالجملة لا يمکن الإشارة إلى الجامع بينها إلّابعناوين عرضيّة، کالعبادة الخاصّة فى الصلاة، والمرکوب الخاصّ أو المسکن الخاصّ فى مثل السيّارة والدار والبيت، فإذن البيت بيت، سواء أخذ موادّه من الحجر والطين، أو من الجصّ والخزف، بنى على هيئة المربّع أو المثلّث أو غيرهما، إذ الواضع وضع هذا اللفظ لهيئة مخصوصة تکون الموادّ فانية فيها، ومع ذلک لم يلحظ الهيئة أيضاً معيّنة من جميع الجهات.

إذا عرفت هذا، فنقول: إنّه لا منع عن القول بکون الصلاة وأضرابها موضوعة لنفس الهيئة اللابشرطيّة الموجودة فى الفرائض والنوافل، قصرها وتمامها وما وجب على الصحيح والمريض بأقسامها، إلّابعض المراتب التى لا تکون صلاة، کصلاة الغرقى.

والحاصل: أنّها وضعت لهيئة خاصّة مأخوذة على النحو اللابشرط فانية فيها موادّها الخاصّة، من ذكر وقرآن وركوع وسجود، تصدق على الميسور من كلّ واحد منها، وهيئتها صورة اتّصاليّة خاصّة حافظة لمادّتها، اخذت لا بشرط فى بعض الجهات.

نعم، فرق بينها وبين ما تقدّم من الأمثلة، كالدار والسيّارة، حيث إنّه فى المقام نحو تضييق فى الموادّ من التكبير إلى التسليم، إلّاأنّه مع ذلك التحديد لها عرض عريض، إذ كلّ واحد من أجزاء موادّها مثل الركوع والسجود جزء

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۴۳

بعرضه العريض، ولكنّ الغرض متوجّه إلى الهيئة الخضوعيّة التى تصدق على فاقد الحمد والتشهّد وغيرهما من الأجزاء مع بقاء ما يحفظ به صورتها[۳۹۴].

إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

نقد نظريّة الإمام «مدّ ظلّه» حول الجامع

ويمكن المناقشة فيه بأنّه كيف يمكن القول بعدم كون صلاة الغريق صلاةً والالتزام بإعمال العناية والتجوّز فى إطلاقها عليها؟!

على أنّ تصوير الجامع بهذه الكيفيّة لو تمّ لانطبق على مقالة الأعمّى كما اعترف به نفسه «مدّ ظلّه».

التحقيق حول مسألة الجامع

والحقّ: أنّه لابدّ من تحقّق جامع فى البين يتصوّره الشارع، لكن تصويره والعلم به بالنسبة إلينا ليس بلازم[۳۹۵]، إذ لا يترتّب عليه غرض أصلًا، فإنّ الغرض المذكور فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله إنّما هو إثبات قول الصحيحى وإبطال قول الأعمّى، حيث إنّ الصحيحى على زعمه يقدر على تصوير الجامع، بخلاف الأعمّى، فيعلم أنّ الموضوع له خصوص الصحيح.

وفيه أوّلًا: أنّ ما ذكره القائلون بالصحيح من تصوير الجامع أيضاً كان مخدوشاً كما عرفت.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۴۴

وثانياً: أنّ إثبات الحقيقة والموضوع له متوقّف على علائم الحقيقة، كالتبادر وعدم صحّة السلب، ولا يمكن إثباتها من طريق تصوير الجامع، فلو تبادر المعنى الصحيح علم وضع اللفظ له، سواء تمكّن الصحيحى من تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة أم لا.

نعم، لو تبادر الصحيح مثلًا لاستكشف منه بضميمة ما تقدّم من كون ألفاظ العبادات مسانخة لأسماء الأجناس فى عموميّة الوضع والموضوع له أنّ بين الأفراد الصحيحة قدراً جامعاً تصوّره الشارع عند الوضع أو الاستعمال، فالجامع معلوم للشارع الواضع غير معلوم لنا، ولا ملزم لأن يكون معلوماً لنا بحقيقته أو بآثاره وخواصّه.

إن قلت: كيف يمكن تبادر المعنى المجهول رأساً؟

قلت: بعض المفاهيم بيّنة واضحة لنا، ومع ذلك لا علم لنا بكنهها، كمفهوم الوجود، فلا مانع من أن يكون مفهوم الصلاة أيضاً كذلك.

وبالجملة: تصوير الجامع غير مفيد فى المقام، إذ الحقّ يدور مدار التبادر ونحوه، فإن تبادر الصحيح ثبت قول الصحيحى وإن لم يتمكّن من تصوير الجامع وتمكّن الأعمّى منه، وإن تبادر الأعمّ ثبت قول الأعمّى وإن لم يقدر على تصوير الجامع وقدر الصحيحى عليه، فتصوير الجامع لا يفيد وعدمه أيضاً لا يضرّ.

نظريّة امتناع تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة

هذا، ولكن اورد على الصحيحى باستحالة تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة، لأنّه لا يكاد يكون أمراً مركّباً، إذ كلّ ما فرض جامعاً مركّباً يمكن أن يكون صحيحاً وفاسداً، ولا أمراً بسيطاً، لأنّه لا يخلو إمّا أن يكون هو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۴۵

عنوان «المطلوب» أو ملزوماً مساوياً له، والأوّل غير معقول، لبداهة استحالة أخذ ما لا يتأتّى إلّامن قبل الطلب فى متعلّقه، مع لزوم الترادف بين لفظة الصلاة مثلًا والمطلوب، وعدم جريان البراءة مع الشكّ فى أجزاء العبادات وشرائطها، لعدم الإجمال حينئذٍ فى المأمور به، وإنّما الإجمال فيما يتحقّق به، وفى مثله لا مجال لها كما حقّق فى محلّه[۳۹۶]، مع أنّ المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها فى الشكّ فيها.

وبهذا الإشكال الأخير يشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب أيضاً.

ولا يخفى أنّ هذا الإيراد لو تمّ لبطل قول الصحيحى، فلابدّ من القول بالأعمّ، إذ مع استحالة تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة لا مجال إلى الصحيح، لأنّ تصوير الجامع وإن لم يكن لازماً علينا، إلّاأنّه لازم على الشارع، لكونه واضعاً، ولا يمكن الوضع لمعنى بدون تصوّره، فلابدّ من إمكان تصويره.

كلام صاحب الكفاية فى تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة

وأجاب المحقّق الخراسانى رحمه الله عنه بأنّا نختار الشقّ الثالث، وهو أنّ الجامع أمر بسيط ملزوم لعنوان «المطلوب» ولا يرد عليه الإشكال، إذ ليس المقام من قبيل الشكّ فى المحصّل، لأنّ الشكّ فى المحصّل إنّما هو فيما إذا كان المأمور به أمراً مسبّباً عن مركّب مردّد بين الأقلّ والأكثر، كالطهارة المسبّبة عن الغسل والوضوء فيما إذا شكّ فى أجزائهما على فرض كون الطهارة أمراً نفسانيّاً غيرهما متحصّلًا عنهما، وما نحن فيه ليس كذلك، لأنّ الجامع موجود بعين وجود

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۴۶

أفراده، لا بوجود آخر مسبّب عنها، فلا محذور فى الجمع بين القول بالصحيح وإجراء البراءة فيما إذا دار الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين كما فى المقام[۳۹۷].

هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الجواب عن القول بامتناع تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۴۷

فى ثمرة نزاع الصحيح والأعمّ

ثمرة نزاع الصحيح والأعمّ[۳۹۸]

وبه أجاب فى مبحث «ثمرة النزاع» عن جعلها الرجوع إلى البراءة على الأعمّ والاشتغال على الصحيح، وقال بعدم تفرّع تلك المسألة على ما نحن فيه، بل كلّ من الصحيحى والأعمّى يتمكّن من الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال، ولذا ذهب المشهور إلى البراءة مع ذهابهم إلى الصحيح[۳۹۹].

رأى المحقّق النائينى فى ثمرة النزاع

وردّه المحقّق النائينى رحمه الله بأنّ الإشارة إلى الجامع بين الأفراد الصحيحة الذى هو المسمّى لا تخلو إمّا أن تكون من ناحية العلل والمصالح، أو من ناحية الآثار والتوابع، وعلى كلا التقديرين لابدّ للصحيحى من اختيار القول بالاشتغال فى دوران الأمر بين الأقلّ

والأكثر الارتباطيّين.

أمّا على الأوّل، فلأنّ الجامع المأمور به فى الصلاة مثلًا لو كان ما اشير إليه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۴۸

بمثل كونه ناهياً عن الفحشاء والمنكر، الذى[۴۰۰] هو علّة صدور الأمر ومن مصالحه لم يعلم تحقّق تلك المصلحة عند ترك ما شكّ فى جزئيّته لها، فلم يعلم تحقّق المأمور به فى الخارج، والاشتغال اليقينى يستدعى الفراغ اليقينى.

وكذلك الأمر على الثانى، لأنّ الجامع لو كان ما اشير إليه بمثل كونه أمراً إذا قبل قبل ما سواه، وإذا ردّ ردّ ما سواه، الذى[۴۰۱] هو أثر الصلاة لم يعلم تحقّق هذا الأثر عند ترك ما شكّ فى جزئيّته لها، فلم يعلم تحقّق المأمور به أيضاً.

فلابدّ للصحيحى من القول بالاشتغال عند دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين[۴۰۲].

هذا حاصل كلام المحقّق النائينى رحمه الله ردّاً على صاحب الكفاية.

رأى الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» حول هذه الثمرة

وسيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بيّن أوّلًا إمكان التمسّك بالبراءة عند الشكّ فى جزئيّة شىء للمأمور به بناءً على الجامع الذى ذكره، ثمّ استشكل فى إجراء البراءة بناءً على الجامع الذى صوّره المحقّق الخراسانى بما مرّ من المحقّق النائينى، فقال «مدّ ظلّه» ما حاصله:

إنّ ملاك القول بالبراءة إنّما هو انحلال العلم الإجمالى بالمأمور به المردّد بين الأقلّ والأكثر إلى العلم التفصيلى بالأقلّ والشكّ البدوى فيما زاد عنه، وعليه فالصحيحى يتمكّن من إجراء البراءة إذا قال بالجامع الذى تقدّم منّا، وهو أنّ الصلاة مثلًا موضوعة للهيئة الخضوعيّة المأخوذة على النحو اللابشرط

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۴۹

الموجودة فى الفرائض والنوافل قصرها وتمامها وما وجب على الصحيح والمريض بأقسامها، فإنّه لاينافى حكم العقل بالبراءة فيما إذا شكّ فى جزئيّة السورة مثلًا للصلاة، لأنّا نعلم بتعلّق الأمر بالأجزاء المعلومة ونشكّ فى تعلّقه بهذا الجزء المشكوك، فتجرى البراءة.

بخلاف ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى، فإنّ الجامع الذى تعلّق به الأمر عنده أمرٌ بسيط ملازم لعنوان «المطلوب»، فإذا شككنا فى جزئيّة السورة لا تجرى البراءة، لعدم تصوّر الانحلال فى البسيط، بل لابدّ من القول بالاشتغال، ولا يختصّ جريان الاشتغال بموارد الشكّ فى المحصّل، بل يعمّ أيضاً ما إذا كان المأمور به أمراً بسيطاً، وإن لم يكن من قبيل الشكّ فى المحصّل[۴۰۳].

هذا حاصل ما ذكره الإمام «مدّ ظلّه» فى المقام.

مقتضى التحقيق فى هذه الثمرة

أقول: ملاك القول بالبراءة فى موارد الدوران بين الأقلّ والأكثر وإن كان انحلال العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى بالأقلّ والشكّ البدوى فيما زاد عنه[۴۰۴]، إلّا أنّه لا مانع مع ذلك من جريانها على ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى أيضاً، لأنّ الجامع عنده وإن كان أمراً بسيطاً ملزوماً لعنوان «المطلوب» إلّاأنّه قال باتّحاده وجوداً مع المركّب الموجود فى الخارج اتّحاد الطبيعى مع فرده، لا أنّ له وجوداً آخر غيره، وعليه فهذا المركّب هو نفس ذلك الجامع البسيط، ولا فرق فى جريان البراءة بملاك الانحلال بين كون المأمور به أمراً مركّباً مردّداً بين الأقلّ والأكثر وبين كونه أمراً بسيطاً متّحداً مع ذلك الأمر المركّب.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۵۰

نعم، يمكن الإشكال بأنّه كيف يمكن اتّحاد البسيط مع المركّب فى الوجود؟! لكنّ المحقّق النائينى وسيّدنا الاستاذ لم يوردا عليه بهذا الإشكال، فظاهرهما تسليم الاتّحاد الذى ذكره، ومع ذلك استشكلا عليه بأنّه لابدّ له من الاشتغال فى الشكّ بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، وهو ممنوع.

والحاصل: أنّ جعل الثمرة بين القولين جريان البراءة على الأعمّى والاشتغال على الصحيحى باطل، لإمكان القول بالبراءة على الصحيحى أيضاً، سواء كان الجامع ما ذكره الإمام «مدّ ظلّه» أو ما ذكره صاحب الكفاية، فمسألة البراءة والاشتغال ليست متفرّعة على ما نحن فيه، بل كلّ من الصحيحى والأعمّى هاهنا يتمكّن من الذهاب إلى البراءة أو الاشتغال هناك.

ثمرة مسألة الصحيح والأعمّ على رأى صاحب الكفاية

وذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّ ثمرة النزاع إجمال الخطاب على قول الصحيحى وعدم جواز الرجوع إلى إطلاقه فى رفع ما إذا شكّ فى جزئيّة شيء للمأمور به وشرطيّته أصلًا، لاحتمال دخوله فى المسمّى كما لا يخفى، وجواز الرجوع إليه فى ذلك على قول الأعمّى فى غير ما احتمل دخوله فيه ممّا شكّ فى جزئيّته أو شرطيّته. نعم، لابدّ فى الرجوع إليه فيما ذكر من كونه وارداً مورد البيان، كما لابدّ منه فى الرجوع إلى سائر المطلقات[۴۰۵]، إنتهى كلامه.

واورد على هذه الثمرة بوجوه ثلاثة:

۱- أنّه كما يتمسّك الأعمّى بإطلاق الخطاب عند الشكّ فى جزئيّة شيء للمأمور به أو شرطيّته، كذلك نرى أنّ الصحيحى أيضاً يتمسّك به فى الفقه،

ولذا يتمسّك جميع الفقهاء حتّى من قال بالصحيح فى المقام بإطلاق صحيحة[۴۰۶] حمّاد التى وردت فى مقام بيان الأجزاء، وبيّن الإمام الصادق عليه السلام فيها جميع أجزاء الصلاة من التكبيرة والقراءة والركوع والسجود ونحوها، وحيث لم يبيّن فيها الاستعاذة مثلًا فيتمسّك بإطلاقها على عدم وجوبها، فلا فرق فى ذلك بين قول الصحيحى والأعمّى.

وفيه: أنّ الصحيحى لو تمسّك بإطلاق مثل «أقيموا الصلاة» عند الشكّ فى جزئيّة شيء لها لكان من قبيل التمسّك بالمطلق فى الشبهة المصداقيّة لنفسه، وهذا مع القطع ببطلانه لم يقل به أحد من الاصوليّين أيضاً.

ولا علم لنا بتمسّك الصحيحى بإطلاق الخطاب أوّلًا، ولو كان لكان لأجل نسيانه مبناه فى بحث الصحيح والأعمّ ثانياً، وإلّا فلم يعقل الجمع بين القول بالصحيح هاهنا والتمسّك بإطلاق الخطاب فى الفقه لمن كان متذكّراً لمبناه.

وأمّا الاستشهاد على ذلك بتمسّك الفقهاء حتّى القائلين بالصحيح بإطلاق صحيحة حمّاد فهو خلط بين الإطلاق المقامى واللفظى، فإنّ إطلاق الصحيحة إطلاق مقاميّ، وهو أجنبيّ عن الإطلاق اللفظى المتقوّم بإحراز صدق المفهوم على المورد المشكوك فيه، والذى لا يتمكّن الصحيحى من التمسّك به هو الإطلاق اللفظى، وأمّا الإطلاق المقامى فالتمسّك به مشترك فيه بين القولين، والسرّ فى ذلك أنّ المعتبر فى الإطلاق اللفظى أن يرد الحكم فى القضيّة على الطبيعى الجامع القابل للانطباق على حصص عديدة أو حصّتين، وبعد ذلك تصل النوبة إلى إحراز بقيّة المقدّمات من كون المتكلّم فى مقام البيان، وعدم إتيانه بالقرينة على إرادة الخلاف، ولأجل ذلك لا يسع القائل بوضع الألفاظ

للصحيح أن يتمسّك بالإطلاق، وذلك للشكّ فى صدق المفهوم على الفاقد لما يحتمل دخله فى المسمّى، وأمّا الإطلاق المقامى فلا يعتبر فيه ذلك، بل المعتبر فيه سكوت المتكلّم عن البيان فى مقام عدّ الأجزاء والشرائط، أو الأفراد، مثلًا إذا كان المولى فى مقام بيان ما يحتاجه اليوم من اللحم، والخبز، والارز، واللبن، وغيرها من اللوازم، فأمر عبده بشرائها، ولم يذكر الدهن مثلًا، فبما أنّه كان فى مقام

البيان ولم يذكر ذلك فيستكشف منه عدم إرادته له، وإلّا لبيّنه، ولا نحتاج فى هذا النحو من الإطلاق إلى وجود لفظ مطلق فى القضيّة، والإطلاق فى الصحيحة من هذا القبيل، فإنّه عليه السلام كان فى مقام بيان أجزاء الصلاة، فكلّما لم يبيّنه نستكشف عدم دخله فيها.

والحاصل: أنّ أحد الإطلاقين أجنبىّ عن الإطلاق الآخر رأساً، وجواز التمسّك بأحدهما لا يستلزم جواز التمسّک بالآخر، فلا فرق فى جواز الأخذ بالإطلاق المقامى بين القائل بالصحيح والقائل بالأعمّ، وأمّا الإطلاق اللفظى فلا يجوز التمسّک به إلّاللقائلين بالأعمّ، فلا يرد هذا الإشكال على هذه الثمرة.

۲- أنّه ليس فى الكتاب والسنّة إطلاق يحتجّ به، لأنّ أدلّة العبادات الواردة فيهما كلّها مجملة، إذ لم يرد شىء منها فى مقام البيان.

وأجاب عنه بعضهم بأنّ غاية ما يقتضيه هذا الإشكال عدم المصداق لهذه الثمرة، لا عدم ترتّبها على النزاع.

وفيه: أنّه كيف يمكن رمى الأكابر بصرف العمر فى هذا البحث الطويل الذيل، مع عدم ترتّب ثمرة فعليّة عليه، لمجرّد الثمرة الفرضيّة.

نعم، يمكن أن يُجاب عنه أوّلًا: بأنّ دعوى إجمال جميع أدلّة العبادات فى الكتاب والسنّة مكابرة، لعدم صحّة هذه الدعوى إلّابعد إمعان النظر فى جميع

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۵۳

الآيات والروايات، وهذا ممّا لا يقدر عليه فرد واحد، بل يستحيل عليه عادةً، ومجرّد إجمال لفظ «الصلاة» فى جميع موارد استعمالها فى الكتاب لا يدلّ على إجمال جميع ألفاظ العبادات الواردة فى الكتاب والسنّة.

وثانياً: بأنّها ممنوعة بوجود الإطلاق فى آية الوضوء، وهى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»[۴۰۷] فإنّ كلّاً من الغسل والمسح مطلق يشمل البدء من الأعلى إلى الأسفل وبالعكس، وفى آية التيمّم، وهى: «فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ»[۴۰۸]، وفى آية الصوم، وهى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»[۴۰۹].

۳- أنّ النزاع بين الصحيحى والأعمّى إنّما هو فى مقام الوضع والتسمية، لا فى مقام تعلّق الأمر، فإنّ الأعمّى أيضاً قائل بكون الأمر متعلّقاً بالصحيح، وهذا مورد التمسّک بالإطلاق لا مقام التسمية والوضع، فكما أنّ الصحيحى لا يتمكّن من التمسّک بالإطلاق لرفع جزئيّة ما شكّ فى جزئيّته، كذلك لا يتمكّن الأعمّى منه؛ لاشتراكهما فى كونه تمسّكاً بالإطلاق فى الشبهة المصداقيّة لنفس المطلق.

والجواب عنه: أنّ الأعمّى وإن قال بأنّ المأمور به هو خصوص الصحيح، إلّا أنّه لا يريد به أنّ الصلاة استعملت فى قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»[۴۱۰] مثلًا فى خصوص الصلاة الصحيحة مجازاً، لكونه من قبيل استعمال اللفظ الموضوع

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۵۴

للعامّ فى الخاصّ، ولا أنّ وصف الصحّة تكون محذوفة، حتّى يكون تقدير الآية: «أقيموا الصلاة الصحيحة»، فإنّه لا ينبغى أن يتفوّه به جاهل فضلًا عن عالم فاضل. بل يريد أنّها استعملت فى مسمّاها وهو الأركان الخمسة[۴۱۱] مثلًا، وما دلّ على سائر الأجزاء والشرائط مقيّد لها مبيّن للإرادة الجدّيّة، وبعبارة اخرى: تقييد المطلق لا يوجب إلّاتضيّق الإرادة الجدّيّة، فإذا قال المولى فى خطاب: «أعتق رقبةً» وفى خطاب آخر: «لا تعتق رقبةً كافرة» استعمل الخطاب الأوّل فى مطلق الرقبة بعنوان قانون كلّى قابل للتمسّک به عند الشكّ فى أصل التقييد أو فى التقييد الزائد، والخطاب الثانى لا يضيّق إلّاالمراد الجدّى من الخطاب الأوّل، وأمّا المراد الاستعمالى فباقٍ على إطلاقه ويتمسّک به فيما إذا شكّ فى دخل قيد آخر فى المأمور به.

وما نحن فيه فى نظر الأعمّى من هذا القبيل، إذ تعلّق الإرادة الاستعماليّة فى قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» بمطلق الصلاة التى هى الأركان الخمسة مثلًا، وقوله عليه السلام: «لا صلاة إلّابطهور»[۴۱۲] و «لا صلاة إلّابفاتحة الكتاب»[۴۱۳] ونحوهما مضيّق للإرادة الجدّيّة لا الإرادة الاستعماليّة، فإذا شكّ فى القيد الزائد تمكّن الأعمّى من التمسّک بإطلاق قوله: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»، ولا ينافيه القول بكون المأمور به خصوص الصلاة الصحيحة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعهٔ، ج ۱، ص: ۳۵۵
فی أدلّهٔ القول بالصحيح

أدلّهٔ القول بالصحيح

قد استدلّ للصحيحی بوجوه ذكرها فی الكفايهٔ:

فی التبادر وصحّهٔ السلب عن الفاسد

منها: التبادر، ودعوی أنّ المنسبق إلی الأذهان من ألفاظ العبادات هو الصحيح، ولا منافاهٔ بين دعوی ذلك وبين كون الألفاظ علی هذا القول مجملات، فإنّ المنافاهٔ إنّما تكون فيما إذا لم يكن معانيها علی هذا الوجه مبيّنهٔ أصلًا، وقد عرفت كونها مبيّنهٔ بآثارها[۴۱۴].

وأورد عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ للماهيّهٔ فی وعاء تقرّرها تقدّماً علی لوازمها وعلی الوجود الذی هو مظهر لها، كما أنّها متقدّمهٔ علی لوازم الوجود بمرتبتين، لتوسّط الوجود بينها وبين لوازم الوجود، وإذا أضفت ذلك إلی ما قد علمت سابقاً من أنّ النهی عن الفحشاء وكونها معراج المؤمن وما أشبههما من لوازم الوجود لا من آثار الماهيّهٔ، لعدم كونها منشأ لتلك الآثار فی حدّ نفسها، تعرف أنّه لا وجه لهذا التبادر أصلًا، لأنّ تلك العناوين كلّها فی مرتبهٔ متأخّرهٔ عن نفس المعنی الماهوی الموضوع له، بل لو
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعهٔ، ج ۱، ص: ۳۵۶
قلنا: إنّها من عوارض الماهيّهٔ أو لوازمها كانت أيضاً متأخّرهٔ عنه، فمع ذلك كيف يمكن دعوی تبادرها من لفظ الصلاهٔ مثلًا.

والخلاصهٔ: أنّ مدّعی التبادر للصحيح لابدّ أن يتصوّر معنی ويعيّن له عنواناً يساوق الصحيح فی ظرف التبادر، حتّی يدّعی أنّ المتبادر هو الصحيح، وما ذكروه وإن كان ممّا يساوقه، إلّاأنّه ليس ممّا يخطر بباله فی وعائه، بل بعده برتبتين، فالموضوع له يبقی مجهول العنوان والحقيقهٔ فی وعاء التبادر من جميع الجهات، ووضوح حقيقته فی رتبتين بعده لا يصحّح أمر التبادر، إذ للأعمّی أن يدّعی أنّ الصلاهٔ المعرّفهٔ بهذه العناوين قسم من المسمّی.

ومن ذلك يعرف حال صحّهٔ السلب عن الفاسد[۴۱۵]، إذ لا يخلو إمّا أن يصحّ سلب لفظ الصلاهٔ مثلًا عن تلك الماهيّهٔ بلا معرّفيّهٔ هذه العناوين المتأخّرهٔ وإمّا بمعونتها، والأوّل باطل، إذ هی مع قطع النظر عنها مجهولهٔ الكنه غير معلومهٔ المعنی علی الفرض، فكيف يسلب المجهول بما هو مجهول عن شیء، والثانی أيضاً مثله، إذ تعريفها بهذه الآثار يساوق تقييدها بالصحّهٔ الفعليّهٔ، فيرجع إلی صحّهٔ سلب الصلاهٔ الصحيحهٔ عن الفاسدهٔ، وهی ممّا لا يقبل الإنكار.

والحاصل: أنّ صحّهٔ سلب المعنی بما هو هو ممّا لا يمكن الوصول إليه للجهل به، وسلب المعنی بمعرّفيّهٔ هذه الامور بعد فرض كونها معرّفات للصحيح غير مفيد أصلًا.

وتوهّم أنّ تلك العناوين اخذت ظرفاً لا قيداً قد مرّ ما فيه، إذ غايهٔ الأمر عدم أخذها قيداً، إلّاأنّها فی هذه الحالهٔ لا تنطبق إلّاعلی الصحيح، ولا فائدهٔ
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعهٔ، ج ۱، ص: ۳۵۷
فی صحّهٔ سلبها عن الفاسد.

ثمّ قال:

هذا، ويمكن تصحيح دعوی التبادر وصحّهٔ السلب، إمكاناً لا وقوعاً، بتقريب أنّ من سبر حال الواضعين من السلف والخلف يجد أنّ المطّرد بينهم هو وضع الألفاظ بمقدار يرفع الحاجهٔ، ومهما وقفوا علی أشياء أو اخترعوا شيئاً من الصنايع وغيرها عيّنوا بإزائها ألفاظاً

تفید معانیها عند الإطلاق، ولم یکن ذلک الوضع منهم حین وقوفهم علی حقائق الأشیاء بأجناسها وفصولها، إذ قلّما یتّفق ذلک لبشر، إلّاالأوحدی من الفلاسفهٔ وعلماء الطبیعهٔ، بل کان العرف الساذج ینتقل من بعض المصادیق إلی جامع ارتکازی یصلح أن یکون جامعاً بین الأفراد من الصورهٔ النوعیّهٔ وغیرها ممّا یصلح وقوعه جامعاً، وقد أیّدت التجربهٔ أنّ من اخترع سیّارهٔ أو استکشف حیواناً، یشیر إلی المصنوع والمستکشف الموجودین بین یدیه ویسمّیه باسم، لا بما أنّه اسم لشخص خاصّ فی زمانه ومکانه، بل یشیر بالتوجّه إلیه إلی نفس الجامع ویضع اللفظ بازائه بمعرّفیّهٔ هذا العنوان من غیر نظر إلی خصوصیّته الشخصیّهٔ، بل لجامعه وطبیعته النوعیّهٔ. وبذلک یتّضح أنّ الوضع فی غالب تلک الموارد من قبیل الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ، لکون الملحوظ عند الوضع شیئاً خاصّاً والموضوع له أمراً عامّاً.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ التبادر أیضاً کذلک، لعدم کونه فی ذلک أهمّ من الوضع، فإذا لم یحتج وضع اللفظ للمعنی إلی العلم بذاته وکنهه لم یحتج تبادره إلیه بطریق أولی، ویؤیّده أنّ العامّی الذی لا حظّ له من المنطق والفلسفهٔ لا یعلم ماهیّهٔ الإنسان، وأنّه «حیوان ناطق» ومع ذلک یتبادر معناه عنده. فعلی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۱، ص: ۳۵۸

هذا یسوغ للصحیحی أن یدّعی أنّ الصلاهٔ بحسب ارتکاز أهل الشرع یتبادر منها معنی إجمالیّ، وهو الجامع الذی لا ینطبق إلّاعلی الأفراد الصحیحهٔ، فلا یکون معنی الصلاهٔ مبهماً ومجهولًا فی ظرف التبادر، وبذلک یندفع الاستحالهٔ التی ذکرناها.

وهذا وإن کان یصحّح دعوی تبادر الصحیح بحسب الإمکان العقلی، إلّا أنّه بعدُ ممنوع وقوعاً، لأنّ الإنصاف أنّ من اخترع السیّارهٔ وعیّن لفظاً خاصّاً لها، لم ینتقل من الفرد الموجود إلّاإلی نفس الجامع الارتکازی من غیر لحاظ الخصوصیّات من الصحّهٔ والفساد، کما أنّ المتبادر من ألفاظ العبادات هو نفس طبایعها بما هی، لا بما أنّها ملزومهٔ للّوازم ومعروضهٔ للعوارض، والمتتبع فی الآثار یجد ذلک فی عصر النبیّ صلی الله علیه و آله وزمان الصادقین علیهما السلام عصر نشر الأحکام وفتح بابها بمصراعیه[۴۱۶]، إنتهی کلامه «مدّ ظلّه».

وحاصله: أنّ دعوی تبادر الصحیح وصحّهٔ السلب عن الفاسد ممکنهٔ عقلًا، إلّاأنّه لا دلیل لإثبات وقوعهما، کما أنّ الأعمّی أیضاً تمسّک بهذین الدلیلین، أعنی التبادر وعدم صحّهٔ السلب عن الفاسد، وهو أیضاً ممکن ثبوتاً، إلّاأنّه لا یقدر علی إثباتهما، فلابدّ من ملاحظهٔ الأدلّهٔ الاخری لکشف الواقع.

فی دلالهٔ الأخبار علی الصحیح

ومنها: طائفتان من الأخبار:

۱- الأخبار الظاهرهٔ فی إثبات بعض الخواصّ والآثار للمسمّیات مثل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۱، ص: ۳۵۹

«الصلاهٔ عمود الدِّین»[۴۱۷] أو «معراج المؤمن»[۴۱۸] و «الصوم جنّهٔ من النار»[۴۱۹] إلی غیر ذلک.

فإنّ هذه الآثار آثار العبادهٔ الصحیحهٔ فقط، وتقدیر وصف الصحّهٔ بحیث یصیر المعنی «الصلاهٔ الصحیحهٔ عمود الدِّین» وهکذا، خلاف الظاهر[۴۲۰].

وفیه: أنّ غایهٔ ما یدلّ علیه هذه الأخبار هو استعمال الصلاهٔ والصوم فی الصحیح منهما، والاستعمال أعمّ من الحقیقهٔ والمجاز، فعلی المحقّق الخراسانی رحمه الله إثبات کون الاستعمال فیها بنحو الحقیقهٔ، وأنّی له بإثباته؟!

إن قلت: یکفی فی إثباته عدم إقامتهم علیهم السلام قرینهٔ علی المجازیّهٔ.

قلت: یغنیهم علیهم السلام علم المتشرّعهٔ بکون ما ذکر من الأوصاف آثار الصلاهٔ والصوم الصحیحین عن إقامهٔ قرینهٔ اخری.

وبالجملة: لا إشكال في أنّ المستعمل فيه في هذه الأخبار هو الصحيح من الصلاة والصوم، لكن كما يحتمل كون الاستعمال بنحو الحقيقة، يحتمل أيضاً أن يكون ما وضعا له هو الأعمّ من الصحيح والفاسد، فيكون من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للعامّ في الخاصّ مجازاً، ويكتفى في إقامة القرينة على علم أهل الشرع بأنّ الخواصّ المذكورة آثار خصوص الصحيح منهما.

وللاستدلال بهذه الأخبار تقريب آخر، وهو أنّها ظاهرة في أنّ كلّ ما يسمّى باسم الصلاة عمود الدِّين، ومعراج المؤمن، وهكذا، مع أنّا نعلم بعدم ترتّب هذه الآثار على الصلاة الفاسدة، فالأمر دائر بين خروجها عن هذه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٦٠

الأخبار تخصيصاً أو تخصّصاً، وإذا دار الأمر بينهما فالتخصّص أولى من التخصيص، لعدم انثلام أصالة العموم معه، بخلاف التخصيص.

وفيه: أنّ أصالة العموم وتقدّم التخصّص على التخصيص إنّما هو فيما إذا شكّ في المراد، كما إذا قال: «أكرم كلّ عالم» ثمّ قال: «لا تكرم زيداً» ولم نعلم أنّه أراد به زيداً العالم الذي هو ابن عمرو مثلًا، أو زيداً الجاهل الذي هو ابن بكر، بخلاف ما إذا تبيّن المراد وجهل أمر آخر غيره، كما إذا كان المسمّى بزيد شخصاً واحداً في المثال، لكن لم يعلم أنّه عالم أو جاهل، فإنّ أصالة العموم لا تجرى عند العقلاء لإثبات كونه جاهلًا، بل لو كان جريانها فيه مشكوكاً لكفى في منع تقدّم التخصّص على التخصيص، والمقام من قبيل هذا الفرض الثاني، فإنّ مراد الشارع معلوم، وهو أنّ الصلاة الفاسدة لا تكون معراج المؤمن، ولكنّ الشكّ في أنّها هل تسمّى باسم الصلاة حقيقةً أم لا؟

على أنّ استدلال الصحيحي بهذه الأخبار سواء كان بالتقريب الأوّل أو الثاني مستلزم لعدم كون الصلاة صلاةً حقيقةً فيما إذا فقدت الشرائط غير الشرعيّة[٤٢١]، كقصد القربة، وعدم الابتلاء بالمزاحم الأقوى، كما إذا فقدت بعض الأجزاء أو الشرائط الشرعيّة، مع أنّ الصحيحي لا يلتزم بذلك، لما عرفت من أنّ محلّ النزاع بينه وبين الأعمّي إنّما هو الصحّة من حيث الأجزاء وخصوص الشرائط الشرعيّة، وأمّا سائر الشرائط فلا دخل لها في المسمّى والموضوع له بلا خلاف وإشكال.

فإن قلت: الصلاة الفاقدة لبعض الشرائط غير الشرعيّة وإن لم تكن علّة تامّة لترتّب الآثار الواردة في الروايات إلّاأنّها مقتضية له، فإنّها لو انضمّ إليها

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٦١

ذلك البعض من الشرائط لكانت معراج المؤمن مثلًا، فتشملها الأخبار.

قلت: لو كان الاقتضاء مراداً في الأخبار دون العلّيّة التامّة لعمّت الصلاة الفاقدة لبعض الأجزاء والشرائط الشرعيّة أيضاً، فإنّها أيضاً مقتضية للآثار، فلا مجال للاستدلال بها للصحيحي.

٢- الأخبار الظاهرة في نفي ماهيّة الصلاة وحقيقتها بمجرّد فقد ما يعتبر في الصحّة شطراً أو شرطاً، كقوله عليه السلام: «لا صلاة إلّابفاتحة الكتاب»[٤٢٢] و «لا صلاة إلّا بطهور»[٤٢٣] وإرادة نفي الصحّة بحيث كان المعنى «لا صلاة صحيحة إلّابفاتحة الكتاب» خلاف الظاهر لا يصار إليه مع عدم نصب قرينة عليه، فإنّ الأصل عدم التقدير.

لا يقال: لا ريب في أنّ المراد بمثل قوله عليه السلام: «لا صلاة لجار المسجد إلّافي المسجد»[٤٢٤] نفي الكمال، بتقدير كلمة «كاملة» فيقدّر في المقام أيضاً كلمة «صحيحة»، لاتّحاد سياقيهما، إلّاأنّ المناسب هناك تقدير صفة «الكمال» وهنا تقدير صفة «الصحّة».

فإنّه يقال: يمكن دعوى استعماله في نفي الحقيقة في كليهما، لكن نفي الحقيقة في مثل «لا صلاة إلّابفاتحة الكتاب» بنحو الحقيقة، وفي مثل «لا صلاة لجار المسجد إلّافي المسجد» بنحو من الادّعاء والعناية، وإلّا لما دلّ على المبالغة[٤٢٥].

هذا حاصل تقريب المحقّق الخراساني رحمه الله للاستدلال بهذا النوع من الروايات.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٦٢

وفيه: أنّ نفي الحقيقة في الرواية الاولى أيضاً يمكن أن يكون ادّعاءً، ولا دليل على كونه بنحو الحقيقة.

فإن قلت: المحتاج إلى الـدليل والقرينـة إنّما هو المجاز، وأمّا الحقيقـة فيكفى لإثباتها عـدم الـدليل على العناية والمجاز، لجريان أصالة الحقيقة حينئذٍ.

قلت: أصالـة الحقيقـة إنّما تجرى عنـد الشكّ فى المراد، والمراد فى المقام معلوم، إذ دخالـة فاتحة الكتاب والطهور فى صحّة الصـلاة متّفق عليها، وإنّما الشكّ والاختلاف فى أمر آخر، وهو أنّ المسمّى بالصلاة هل هو الصلاة الصحيحة أو الأعمّ؟

وبالجملة: لا دليل على كون نفى الحقيقة فى هذه الروايات بنحو الحقيقة، فلايتمّ استدلال الصحيحى بها.

فى الاستدلال بحكمة الوضع على القول بالصحيح

ومنها: دعوى القطع بأنّ طريقة الواضـعين وضع الألفاظ للمركّبات التامّة، لأنّه قضيّة الحكمة الداعية إلى الوضع، فإنّ حكمة الوضع هى الحاجة إلى استعمال الألفاظ عند تفهيم المقاصد، وهذا كثيراً ما يجرى فى المركّبات التامّة والمعانى الصحيحة التى تترتّب عليها الآثار المترقّبـة منها، وأمّا الناقص الـذى لا يترتّب عليه الأثر فالحاجة وإن دعت أحياناً إلى اسـتعمال اللفظ فيه أيضاً، إلّا أنّه ليس على حدّ دعا إلى إدخاله فى الموضوع له، بل يكفى الإحالة إلى الاستعمالات المجازيّة فى تلك الموارد القليلة. والظاهر أنّ الشارع غير متخطّئ عن هذه الطريقة[۴۲۶].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۶۳

وفيه أوّلًا: منع هـذه الـدعوى فى المركّبات المخترعـة العقلائيّة، فإنّ لفظ السيّارة مثلًا وضـعت للمركوب المخصوص، والوجدان قاضٍ بأنّهـا تطلق عليه حقيقـةً وبلا عنايـة إذا تمّت أركانه، وإن فقـد بعض أجزائه الغير المهمّـة، بل قـد تطلق عليه كـذلك أيضاً فيما إذا فقد بعض أجزائه المهمّـة، ألاـ ترى أنّـك تعبّر عن السيّارة الفاقـدة للمحرّكـة ب «السيّارة»، ولو عبّرت عنها ب «ما كان سيّارة» لضـحكت عليك الثكلى.

ونحن لا نسـلّم أنّ الحاجة إلى اسـتعمال اللفظ فى الصـحيح والتامّ أكثر من الفاسد والناقص، بل الأمر بالعكس، فحكمة الوضع تقتضى وضعها للأعمّ لا لخصوص الصحيح.

وثانياً: سـلّمنا أنّ طريقـة العقلاء وضع الألفاظ للمركّبات التامّـة، لكن نمنع عـدم تخطّى الشارع عن هـذه الطريقة باعتراف الخصم، فإنّ محلّ النزاع كما مرّ مراراً لا يعمّ الشـرائط غير الشـرعيّة، مثل قصـد القربـة وعدم الابتلاء بالمزاحم الأقوى، فالصـحيحى أيضاً قائل بكون ألفاظ العبادات موضوعة لمجموع الأجزاء والشـرائط الشرعيّة، من دون أن يكون سائر الشرائط دخيلةً فى المسمّى والموضوع له، فلازم قول الصحيحى أيضاً تخطّى الشارع عن طريقة العقلاء فى الوضع.

هذا تمام الكلام فى أدلّة الصحيحى والمناقشة فيها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۳۶۵

فى أدلّة القول بالأعمّ

أدلّة القول بالأعمّ

وقد استدل الأعمّى أيضاً بامور:

۱- ما قد عرفت آنفاً من أنّ طريقة العقلاء وضع الألفاظ للأعمّ من المركّبات التامّة، والظاهر أنّ الشارع غير متخطّئ عن هذه الطريقة.

۲- أنّ محلّ النزاع كما مرّ هو الصـحّة من حيث الأجزاء والشـرائط الشرعيّة، وأمّا سائر الشرائط مثل قصد القربة وعدم الابتلاء بالمزاحم الأقوى فعـدم دخولها فى المسـمّى موضع وفاق، وكيف يمكن الالتزام بعـدم صـدق الصـلاة حقيقـةً على الفاقـدة لفاتحـة الكتاب مثلًا،

وصدقها كذلك على الفاقدة لقصد القربة، مع أنّ قصد القربة روح العبادة؟!

وبعبارة اخرى: إنّ الصحيحى أيضاً قائل فى الواقع بأنّ الصلاة مثلًا وضعت للأعمّ من الصحيح، إلّاأنّه فصّل بين موارد الفساد، فقال: إذا كان الفساد لأجل الإخلال بقصد القربة مثلًا تسمّى صلاةً حقيقةً، وإذا كان لأجل الإخلال بفاتحة الكتاب ونحوها لا تسمّى صلاة إلّابالعناية والمجاز، وهو يستلزم أن تكون الصلاة الفاقدة لفاتحة الكتاب أفسد من الفاقدة لقصد القربة! لكنّ الأعمّى يقول: كلتاهما صلاة حقيقةً.

نعم، إذا فقد العمل لبعض الأركان مثلًا لا يصدق عليه اسم الصلاة إلّا مجازاً، حتّى على القول بالأعمّ. وهذا مؤيّد للقول بالأعمّ لو لم يكن دليلًا.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۶۶

۳- قوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلّامن خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود»[۴۲۷].

تقريب الاستدلال به أنّه مشتمل على جملتين: المستثنى، وهو «تعاد الصلاة من هذه الخمسة»، والمستثنى منه، وهو «لا تعاد الصلاة من غير هذه الخمسة»، ولا يمكن حمل كلمة «الصلاة» فى المستثنى على خصوص الصحيح منها، ولا على خصوص الفاسد، أمّا الأوّل فلعدم وجوب إعادة الصلاة الصحيحة قطعاً، فكيف يقال: «تعاد الصلاة الصحيحة»، وأمّا الثانى فلأنّ كلمة الإعادة ظاهرة فى كون المأتيّ به ثانياً مثل المأتيّ به أوّلًا بلا زيادة ولا نقيصة، ولا يعقل أن يُقال: «تعاد الصلاة الفاسدة»، أى: يؤتى بها فاسدةً مرّةً ثانية، فلابدّ من أن يراد بها الجامع بين الصحيح والفاسد، وإذا كان المراد هو الجامع فى ناحية المستثنى فكذلك فى ناحية المستثنى منه، لوحدة السياق.

والحاصل: أنّ كلمة الصلاة فى قاعدة «لا تعاد» استعملت فى القدر الجامع بين الصحيح والفاسد، واسند إليه الإعادة فى المستثنى وعدمها فى المستثنى منه.

إن قلت: الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز، فلعلّ كلمة الصلاة وضعت لخصوص الصحيحة، واستعملت فى هذا الخبر فى القدر الجامع بينها وبين الفاسدة مجازاً.

قلت: باب المجاز وإن كان واسعاً، إلّاأنّه يختصّ بالخطابة ونحوها، وأمّا فى مقام جعل القانون وبيان القاعدة التى تعيّن وظيفة آحاد المسلمين وتكون مرجعاً لجميع الفقهاء إلى يوم القيامة، كما فى المقام، فلا تجوز الاستعمالات المجازيّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۶۷

بل قال كثير من أكابر الفقهاء بعدم جوازها فى صيغ العقود ولاسيّما النكاح، فضلًا عن هذه القاعدة التى تكون مرجعاً لجميع الفقهاء فى كثير من أبواب الصلاة.

فإن قلت: لم يستعمل لفظ الصلاة إلّافى صدر الخبر، وهو قوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة» ولا منع فى إرادة خصوص الصحيح منها، لأنّ الإشكال إنّما كان فى إسناد الإعادة إلى الصلاة الصحيحة لا فى إسناد عدم الإعادة إليها.

وأمّا ذيله، أعنى قوله عليه السلام: «إلّا من خمسة» فهو وإن كان بمعنى «تعاد الصلاة من هذه الامور الخمسة» إلّاأنّه توضيح قوله: «إلّا من خمسة» لا معناه اللفظى.

وبالجملة: ليس لنا فى هذا الخبر من جهة الاستعمال إلّاجملة واحدة، وهى «لا تعاد الصلاة»، وأمّا «تعاد الصلاة من هذه الامور الخمسة» فهى جملة توضيحيّة، والبحث إنّما هو فى الجمل اللفظيّة.

ولأجل ذلك ينتفى مسألة وحدة السّياق، لاختصاصها بما إذا كان لنا جملتان فى مقام اللفظ والاستعمال، وأمّا إذا لم يكن الأمر كذلك فوحدة السياق منتفية حتّى فى مورد العطف بالواو، فإن قيل: «قام زيد وقام عمرو» كان القيام فى كليهما بمعنى واحد، لوحدة السياق، وأمّا لو قيل: «قام زيد وعمرو» يمكن أن يكون القيام فى أحدهما ما يقابل القعود، وفى الآخر الثورة والنهضة الإلهيّة، لانتفاء

وحدة السياق هاهنا.

والحاصل: أنّ وحدة السياق إذا كانت منتفية فى مثل العطف بالواو ففى مثل حديث «لا تعاد» بطريق أولى.

قلت: أوّلًا: لا نسلّم الفرق المذكور بين «قام زيد وقام عمرو» وبين «قام

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۶۸

زيد وعمرو» بل وحدة السياق والمعنى فى الثانى أوضح من الأوّل عرفاً.

وثانياً: أنّ حديث «لا تعاد» من قبيل الحصر بالنفى والاستثناء الذى هو من أهمّ أداة الحصر، ولا خلاف فى أنّه مشتمل على حكمين مختلفين فى الإثبات والنفى إمّا منطوقيين، أو أحدهما منطوقىّ، والآخر مفهومىّ على الاختلاف فى ذلك.

وبعبارة اخرى: إنّهم وإن اختلفوا فى تحقّق المفهوم لمثل الشرط والوصف، إلّا أنّهم اتّفقوا على أنّ الحصر بالنفى والاستثناء إمّا ذو منطوقين أو له منطوق ومفهوم، ولا ريب فى أنّ المفهوم جملة مربوطة بالمتكلّم كالمنطوق، فالمقام من قبيل «قام زيد وقام عمرو» لا من قبيل «قام زيد وعمرو».

والحاصل: أنّ الإمام عليه السلام بصدد بيان جملتين فى حديث «لا تعاد» إحداهما: «لا تعاد الصلاة من غير الامور الخمسة» والثانية: «تعاد الصلاة منها»، وإذا كان معنى الصلاة فى الجملة الثانية القدر الجامع بين الصحيح والفاسد، كان كذلك فى الجملة الاولى أيضاً لوحدة السياق، فتمّ استدلال الأعمّى بهذا الحديث.

۴- استعمال الصلاة وغيرها فى غير واحد من الأخبار فى الفاسدة، كقوله عليه السلام: «بنى الإسلام على الخمس: الصلاة والزكاة والحجّ والصوم والولاية، ولم يناد أحد بشىء كما نودى بالولاية، فأخذ الناس بالأربع وتركوا هذه، فلو أنّ أحداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلاة»[۴۲۸].

فإنّ المراد من «الناس» أهل السنّة، والأخذ بالأربع لا يكون بناءً على ما

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۶۹

هو الحقّ من بطلان عبادات تاركى الولاية، إلّاإذا كانت أسامى للأعمّ، وأيضاً لو كانت موضوعة لخصوص الصحيحة وكان المراد بقوله: «صام نهاره» الصوم الصحيح لتحقّق التناقض بينه وبين قوله: «لم يقبل له صوم ولا صلاة»، لأنّ المراد بعدم القبول عدم الصحّة.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بوجهين:

أ- أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة[۴۲۹].

وفيه: أنّ الإمام عليه السلام بصدد بيان عظمة الولاية، ولا عظمة لها لو كان المعنى:

«فلو أنّ أحداً صام نهاره بصوم مجازى وقام ليله بصلاة مجازيّة ومات بغير ولاية لم يقبل له ذلك الصوم ولا تلك الصلاة»، بل عظمة الولاية إنّما هى فيما إذا اريد بهما الصوم والصلاة الحقيقيّان، فالاستعمال لا محالة تكون بنحو الحقيقة.

ب- أنّ المراد فى الرواية هو خصوص الصحيح، بقرينة أنّ هذه الامور ممّا بنى عليها الإسلام، ولا ينافى ذلك بطلان عبادة منكرى الولاية، إذ لعلّ أخذهم بها إنّما كان بحسب اعتقادهم، لا حقيقةً، وذلك لا يقتضى استعمالها فى الفاسد أو الأعمّ، لكونها صحيحة باعتقادهم، وإن كانت فاسدة عندنا، ولا يكون الاختلاف فى العقيدة دخيلًا فى المسمّى، وإلّا كان اختلاف الفتوى فى الصحّة والفساد بين علماء الشيعة أيضاً دخيلًا فيه، مع أنّه ليس كذلك قطعاً، والاستعمال فى قوله عليه السلام: «فلو أنّ أحداً صام نهاره إلخ» كان كذلك أيضاً، أى استعمل فى الصحيح بحسب اعتقادهم[۴۳۰].

وهذا جواب متين لا يمكن الذبّ عنه.

ومن الأخبار التى استعملت فيها لفظ الصلاة فى الفاسدة قوله عليه السلام: «دعى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۷۰

الصلاة أيّام أقرائک»[۴۳۱].

وللاستدلال به تقريبان:

أحدهما: أن يكون النهى مولويّاً، فتكون صلاة الحائض ذات حرمة نفسيّة ومبغوضيّة ذاتيّة، وحيث إنّ المنهيّ عنه لابدّ من أن يكون مقدوراً فلا محالة اريد من الصلاة فى الخبر الأعمّ، لعدم قدرة الحائض على الصحيحة.

والجواب بأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة[۴۳۲]، مدفوع بما تقدّم من أنّ الاستعمالات المجازيّة لا تناسب مقام التقنين.

نعم، يرد عليه أنّ إرادة الأعمّ المنطبق على الفاسد تستلزم حرمة الصلاة الفاسدة من غير جهة الحيض أيضاً على الحائض، كما لو صلّت فى الظهر ثلاث ركعات، ولم يقل أحد بحرمتها التكليفيّة عليها.

فلابدّ بناءً على كون النهى مولويّاً من أن يراد خصوص الصحيحة من غير جهة الحيض، لا الفاسدة، ولا الأعمّ.

الثانى: أن يكون النهى للإرشاد إلى مانعيّة الحيض، أو شرطيّة الخلوّ عنه للصلاة، وهذا هو الظاهر دون المولويّة.

وتقريب الاستدلال على هذا كسابقه من أنّ متعلّق النهى لابدّ من أن يكون مقدوراً، إذ لا يختصّ ذلك بالنواهى المولويّة، بل يشمل النواهى الإرشاديّة أيضاً.

وبالجملة: لو قيل: «الحيض مانع عن الصلاة» أو «الخلوّ عنه شرط لها» لم يتمكّن الأعمّى من الاستدلال به، بل كان دليلًا للصحيحى، ولكنّ النهى عن الصلاة يقتضى مقدوريّتها، وليست مقدورةً للحائض إلّاإذا اريد بها الأعمّ.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۷۱

وأمّا القول بأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة فقد عرفت جوابه.

ولا يخفى عليك أنّ حرمة الصلاة على الحائض بناءً على إرشاديّة النهى تشريعيّة، بمعنى أنّها لا تشتمل على المفسدة والمبغوضيّة ذاتاً، لكنّ الإتيان بها ونسبتها إلى الشارع تشريع محرّم، وأمّا بناءً على مولويّته فالحرمة ذاتيّة كما هو واضح.

والاستدلال بهذا التقريب الثانى المبنىّ على كون النهى إرشاداً إلى مانعيّة الحيض أو شرطيّة الخلوّ عنه للصلاة تامّ لا جواب عنه ظاهراً.

۵- إنّه لا شبهة فى صحّة تعلّق النذر وشبهه بترك الصلاة فى مكان تكره فيه، كالحمّام، فلو قال: «للَّه علىَّ أن لا اصلّى فى الحمّام» انعقد النذر، ولا شبهة أيضاً فى حصول الحنث بفعلها فى ذلك المكان، فيجب عليه كفّارة حنث النذر، وكذا لا شبهة فى فسادها إذا أتى بها فيه بعد النذر، لحرمتها الموجبة للفساد فى العبادات، ولو كانت الصلاة المنذور تركها بقوله: «للَّه علىَّ أن لا اصلّى فى الحمّام» خصوص الصحيحة لا يكاد يحصل به الحنث، لفساد الصلاة المأتىّ بها كما عرفت.

بل يلزم من فرض انعقاد النذر المحال، لأنّ متعلّق النذر لابدّ من أن يكون مقدوراً فعله وتركه، ولو كان متعلّقه خصوص الصحيح منها يستلزم النذر عدم مقدوريّتها، لارتفاع القدرة على الصحيح منها بعد النذر، فينعدم النذر بانعدام متعلّقه، وما يلزم من فرض وجوده عدمه محال.

وبالجملة: لابدّ من أن يريد الناذر بقوله: «للَّه علىَّ أن لا اصلّى فى الحمّام» الصلاة بالمعنى الأعمّ، وإلّا فلم يحصل الحنث بفعلها فيه، بل لم ينعقد النذر، مع أنّ انعقاد هذا النذر وكذا تحقّق الحنث ممّا لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۷۲

وفيه:- مضافاً إلى أنّ هذا الاستدلال لو تمّ لم يدلّ إلّاعلى استعمال الصلاة فى كلام الناذر فى الأعمّ، والاستعمال أعمّ من الحقيقة، فلعلّه يكون بنحو المجاز- أنّه لا خلاف ولا إشكال فى عدم حصول الحنث فيما إذا صلّى صلاة الظهر مثلًا فى الحمّام ثلاث ركعات، مع كونها من مصاديق الصلاة الفاسدة، وأمّا القول بأنّ المراد من الوضع للأعمّ، الوضع للأعمّ من الصحيح والفاسد من قبل النذر فقط، فلا إشكال فى عدم حصول الحنث بإتيان صلاة الظهر فى الحمّام ثلاث ركعات، لأنّ فسادها مستند إلى نقصان ركعة لا إلى النذر، فهو ممّا لم يتفوّه به أحد من القائلين بالأعمّ، بل يمكن القول بعدم صحّة تعلّق النذر بالأعمّ من الصحيح والفاسد، لأنّ المرجوح إنّما

هو الإتيان بالصلاة الصحيحة فى الحمّام، وأمّا الفاسدة- كالإتيان بالظهر ثلاث ركعات- فلا مرجوحيّة فيها، فلا ينعقد النذر بتركها.

على أنّه لا ينبغى الإشكال فى صحّة النذر فيما إذا قال: «للَّه علىَّ أن لا اصلّى صلاة صحيحة فى الحمّام»[۴۳۳].

وكذا لا شبهة فى حصول الحنث بإتيانها فيه بعد هذا النذر، مع أنّ ما ذكر من المحذورين فى الدليل يشمل هذا المثال أيضاً بلا إشكال، فما هو جوابكم عن ورود الإشكالين على هذا المثال هو بعينه جوابنا عن ورودهما على ذلك المثال.

فلابدّ من تقريب صحّة هذا النذر بحيث يرتفع الإشكال من الأساس.

ولقد أجاد فى ذلك الأعلام الثلاث: المحقّق الحائرى اليزدى، والمحقّق

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۷۳

العراقى رحمهما الله، وسيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه».

وحاصل كلامهم مع توضيح منّا: أنّ العبادة المأمور بها هى عنوان الصلاة، وتركها لا يكون متعلّق النذر، فإنّ النذر إنّما تعلّق بما هو مكروه، والصلاة بما هى هى ليست بمكروهة، وإنّما المكروه الذى تعلّق النذر بتركه حيثيّة وقوعها فى الحمّام.

وبالجملة: متعلّق الأمر والنهى مختلف، فإنّ الأمر تعلّق بالصلاة، والنهى تعلّق بتحيّثها بحيثيّة وقوعها فى الحمّام وتأيّنها بأينيّة وقوعها فيه، والتكليف المتعلّق بعنوان لا يمكن أن يتجاوز عنه ويسرى إلى عنوان آخر، أو إلى الأفراد والخصوصيّات، فإذا نذر أن لا يصلّى فى الحمّام لا تصير الصلاة محرّمة، بل هى واجبة فقط، والمحرّم إنّما هو تأيّنها بأينيّة وقوعها فى الحمّام، لأنّه إنّما هو كان مكروهاً قبل النذر، والعنوانان وإن اتّحدا خارجاً، إلّاأنّ الأمر والنهى لا يسريان إلى الأفراد كما مرّ آنفاً، فإذا صلّى فى الحمّام بعد النذر وقعت صحيحة، لعدم كونها إلّاواجبة، والحرمة- لو سلّمت[۴۳۴]- إنّما تعلّقت بعنوان آخر، وهو تحيّث الصلاة بحيثيّة وقوعها فى الحمّام، فلم يتعلّق النهى بالعبادة حتّى يدّعى كونه موجباً لفسادها[۴۳۵].

هذا حاصل كلام الأعلام الثلاث.

وهنا نكتة اخرى استفدناها من كلام سيّدنا الاستاذ الإمام «مدّ ظلّه» فى بعض مباحثه، وإن لم يذكرها هنا، وهى أنّ التكليف المتوجّه إليه بسبب النذر إنّما هو «وجوب الوفاء بالنذر»، وأمّا حرمة مخالفة النذر فليست فى دليل شرعى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۷۴

أصلًا، ووجوب شىء لا يوجب حرمة تركه، وإلّا استحقّ العاصى عقابين إثنين: أحدهما لترك الواجب، والثانى لفعل الحرام، وهو واضح الفساد.

توضيح ذلك: أنّ التكاليف المتوجّهة إلى المكلّف بعد النذر ثلاثة:

أ- وجوب الصلاة المستفاد من قوله تعالى: «أَقِمْ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ»[۴۳۶] وسائر الآيات والروايات، ومتعلّق هذا الحكم نفس عنوان الصلاة وإقامتها، ولا يسرى إلى عنوان آخر، وإن كان فى الخارج متّحداً مع الصلاة، ولا إلى الخصوصيّات والأفراد.

ب- كراهة إيقاعها فى الحمّام، ومتعلّقها إنّما هو حيثيّة وقوعها فيه لا نفس الصلاة وماهيّتها[۴۳۷]، ومقابل هذه الحيثيّة حيثيّة وقوعها فى مكان آخر، لا عدم الصلاة وتركها رأساً.

ج- وجوب الوفاء بالنذر، ومتعلّقه إنّما هو عنوان «الوفاء بالنذر» ولا يمكن أن يسرى إلى عنوان آخر، أو إلى مصاديقه.

ومنه يعلم فساد ما قد يقال من أنّ الحجّ قد يجب بالنذر، وصلاة الليل قد تجب به، وهكذا، فإنّ صلاة الليل مثلًا مصداق من مصاديق عنوان «الوفاء بالنذر» الذى تعلّق به الوجوب، ولا يسرى الحكم منه إلى مصداقه، فصلاة الليل بعد النذر باقية على استحبابها، وإنّما الواجب هو الوفاء بالنذر، ولو تركها يعاقب لأجل عدم امتثال «أوفوا بالنذور» لا لأجل ترك صلاة الليل.

ويمكن أن يبرهن عليه بأنّها لو صارت واجبةً بسبب النذر، فإن بقى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۷۵

استحبابها السابق أيضاً لزم اجتماع الضدّين، ضرورة أنّ الأحكام الخمسة متضادّة عند الفقهاء، وإن لم يبق لزم انتفاء الوجوب أيضاً، فإنّ منشأ انعقاد النذر إنّما هو رجحان صلاة الليل واستحبابها، فإذا انتفى انتفى ما هو ناشٍ عنه أيضاً.

فالحكم لا يمكن أن يسرى من العنوان إلى المصاديق، فمثل التصدّق والحجّ وصلاة الليل وترك الصلاة فى الحمّام لا تصير بالنذر واجبة، بل الواجب هو نفس عنوان «الوفاء بالنذر» وهذه الامور مصاديقه.

فإن قلت: الأمر بالشيء يقتضى النهى عن ضدّه العامّ، فإذا وجب الوفاء بالنذر، حرم تركه.

قلت: أوّلًا: إنّه سيأتى بطلان القول بالاقتضاء فى مسألة الضدّ.

وثانياً: إنّه لو سلّمنا حرمة ترك الوفاء بالنذر بمقتضى مسألة الضدّ فهو لا يوجب فى المقام حرمة الصلاة فى الحمّام، لأنّ «ترك الوفاء بالنذر» عنوان مغاير لعنوان «الصلاة فى الحمّام» وإن اتّحدا خارجاً، وقد عرفت أنّ الحكم لا يسرى من العنوان الذى تعلّق به إلى عنوان آخر متّحد معه فى الخارج.

فإذا نذر أن لا يصلّى فى الحمّام ثمّ صلّى فيه وقعت صلاته صحيحة، لعدم تعلّق حرمة بها، وعلى هذا لا إشكال فى حصول الحنث به، ولا فى انعقاد النذر، سواء قلنا بالصحيح أو الأعمّ.

والحاصل: أنّه لا يمكن للأعمّى الاستدلال بمسألة النذر، وإن كان مذهبه هو الحقّ، لاستقامة بعض ما تقدّم من الأدلّة وبطلان جميع أدلّة الصحيحى، كما عرفت.

هذا تمام الكلام فى ألفاظ العبادات.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۷۷

فى ألفاظ المعاملات

البحث حول ألفاظ المعاملات

وأمّا ألفاظ المعاملات فالحقّ- كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله- عدم جريان البحث فيها إن كانت موضوعة للمسبّبات، لبساطتها أوّلًا، فلا تكون ذات أجزاء وشرائط حتّى يكون لها قسم صحيح باعتبار وجود جميع الأجزاء والشرائط، وقسم فاسد باعتبار فقدان بعضها، فأمر الملكيّة والزوجيّة مثلًا المسبّبتين من عقد البيع والنكاح دائر بين الوجود والعدم، ولا يعقل أصل وجودهما ودوران أمرهما بين الصحّة والفساد، ولذا لو قيل: الملكيّة الصحيحة والملكيّة الفاسدة لاستوحش الذهن عن هذا التعبير ولم يأنس به كما يشهد به الوجدان، واعتباريّتها ثانياً، فهى موجودة شرعاً وعرفاً إن اعتبرها الشارع والعقلاء، وعرفاً فقط إن اعتبرها العرف دون الشرع، وشرعاً فقط إن اعتبره الشارع دون العقلاء، ومعدومة إن لم تعتبر أصلًا، لا من قبل الشارع ولا من قبل العقلاء.

فالإحلال والتحريم فى آية «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا»[۴۳۸] حكمان وضعيّان، أى أمضى اللّه البيع ونفّذه ولم يمض الرّبا ولم ينفّذه، لا حكمان تكليفيّان حتّى يكون الملكيّة متحقّقة فى كليهما مع حرمة التصرّف فى الملك

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۷۸

الحاصل بسبب المعاملات الربويّة، على أنّه لا يعقل اعتبار ملكيّة لا يترتّب عليها أثر أصلًا، فإنّه لغو.

فما اعتبره العقلاء دون الشارع كالملكيّة عقيب المعاملات الربويّة ليس موجوداً شرعاً، لا أنّه موجود فاسد، كما أنّ ما اعتبره الشارع أيضاً كالملكيّة عقيب عقد البيع موجود، لا أنّه موجود صحيح.

وانقسام الملكيّة إلى المستقرّة والمتزلزلة أيضاً لا يوجب اتّصافها بالصحّة والفساد، فإنّ الاستقرار والتزلزل وصفان مترتّبان على أصل وجود الملكيّة لا على صحّتها وفسادها.

وأمّا إن كانت موضوعةً للأسباب فللنزاع فى وضعها لخصوص الصحيحة أو للأعمّ منها ومن الفاسدة مجال.

نظريّة صاحب الكفاية فى المقام

والمحقّق الخراسانى رحمه الله كما اختار فى ألفاظ العبادات كونها موضوعة للصحيحة قال هاهنا أيضاً: لا يبعد دعوى كونها موضوعة للصحيحة أيضاً، وأنّ الموضوع له هو العقد المؤثّر لأثر كذا شرعاً وعرفاً، والاختلاف بين الشرع والعرف فيما يعتبر فى تأثير العقد لا يوجب الاختلاف بينهما فى المعنى، بل الاختلاف فى المحقّقات والمصاديق وتخطئة الشرع العرف فى تخيّل كون العقد بدون ما اعتبره فى تأثيره محقّقاً لما هو المؤثّر كما لا يخفى، فافهم[۴۳۹]، إنتهى.

وقوله: «والاختلاف بين الشرع والعرف إلخ» جواب عن إشكال، وهو أنّ العبادات سواء كانت من مخترعات الإسلام أو كانت قبله فى الشرائع السابقة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۷۹

أيضاً ليس لها إلّامعنى شرعى كما هو واضح، فيحمل الصحيح منها على الصحيح عند الشارع لا محالة، بخلاف المعاملات، فإنّها كما تكون معهودةً شرعاً تكون معهودةً عند العقلاء أيضاً، فإذا قلنا بكون ألفاظها موضوعةً للصحيح منها فهل المراد هو الصحيح عند الشارع أو عند العقلاء؟

وحاصل الجواب: أنّ المعنى الموضوع له شرعاً وعرفاً واحد بحسب المفهوم، وهو العقد المؤثّر لأثر كذا، والاختلاف إنّما هو بحسب المحقّقات والمصاديق لا بحسب المفهوم الموضوع له.

البحث حول ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله

وأورد عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ الموضوع له لا- يكون العقد الصحيح بالحمل الأوّلى، لعدم تبادره من البيع ونحوه، ولا- بالحمل الشائع، لأنّ الصحيح بالحمل الشائع إنّما هو الأفراد والوجودات الخارجيّة، وهو يستلزم كون الموضوع له جزئيّاً، فإنّ «العقد» وإن كان كلّيّاً، إلّاأنّه يصير جزئيّاً بسبب تقيّده بقيد جزئى كما هو واضح، وهل يلتزم المحقّق الخراسانى رحمه الله بهذا مع ذهابه فى باب العبادات إلى عموم الوضع والموضوع له؟! بل ذهب فى باب الحروف أيضاً إلى عمومهما، خلافاً للمشهور القائلين بعموم الوضع وخصوص الموضوع له، فكيف يمكن أن يلتزم فى باب المعاملات بما أنكره حتّى فى باب الحروف؟!

فإذن لابدّ على القول بالصحيح من القول بوضعها لماهيّة إذا وجدت فى الخارج كانت صحيحة[۴۴۰]، وهذا مفهوم كلّى إلّاأنّه يستلزم كون الاختلاف بين

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۸۰

الشرع والعرف بحسب المفهوم لا- المصداق كما زعم المحقّق الخراسانى رحمه الله، فإنّ المراد بالصحيح المأخوذ فى التعريف هو الصحيح عند الشارع إذا لوحظ التعريف شرعيّاً، وعند العرف إذا لوحظ عرفيّاً، فنفس المفهوم مضيّق شرعاً بالنسبة إلى البيع الربوى مثلًا لا يشمله، بخلاف العرف، فاختلافهما مربوط بمقام المفهوم والموضوع له، لا المصداق والمحقّق كما زعمه المحقّق الخراسانى رحمه الله[۴۴۱].

هذا حاصل كلام سيّدنا الاستاذ الإمام «مدّ ظلّه» فى المقام.

ونحن وإن تلقّيناه بالقبول فى الدورة السابقة، إلّاأنّه خطر ببالى بعد الدقّة التامّة فى هذه الدورة أنّه يمكن الجواب عنه بأنّا نختار الشقّ الأوّل، لكنّا لا نقول بأخذ نفس عنوان «الصحيح» فى التعريف حتّى يرد عليه عدم تبادره من سماع مثل لفظ «البيع»، كيف؟ ولو قلنا

بكون الموضوع له «العقد الصحيح» بالحمل الأوّلي في جميع ألفاظ المعاملات لما حصل الفرق بين البيع والإجارة والنكاح وغيرها، لاتّحاد المعنى في الجميع، بل نقول بأخذ مفاهيم أنواع «الصحيح» الذي هو بمنزلة الجنس لها في التعريف، فالبيع هو «العقد المؤثّر في ملكيّة العين» والإجارة هي «العقد المؤثّر في ملكيّة المنفعة» والنكاح هو «العقد المؤثّر في الزوجيّة» وهكذا، ولا إشكال في تبادر هذه المعاني عند سماع تلك الألفاظ، أعني لفظ البيع والإجارة والنكاح.

ويؤيّد هذا أنّ المحقّق الخراساني رحمه الله عبّر في كلامه ب «أنّ الموضوع له هو العقد المؤثّر لأثر كذا شرعاً وعرفاً» ولم يعبّر بأنّه هو العقد الصحيح.

وعليه فلا إشكال في أخذ «الصحيح» بأنواعه لا بنفسه في التعريف، لتحقّق

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۸۱

التبادر مع حفظ كلّيّة المعنى، واتّحاد نظر الشرع والعرف في المفهوم، ورجوع الاختلاف بينهما إلى المحقّقات والمصاديق، وهذا عين ما ذهب إليه صاحب الكفاية، فلا يرد عليه إشكال الإمام «مدّ ظلّه».

الحقّ في المسألة

والحقّ عدم جريان النزاع في ألفاظ المعاملات، لما يقتضيه التحقيق من كونها موضوعة للمسبّبات لا للأسباب، لأنّ البيع مثلًا لو كان موضوعاً للعقد المؤثّر في الملكيّة لكان من مقولة اللفظ، والحقّ أنّه من مقولة المعنى كما قال الشيخ رحمه الله في أوائل كتاب البيع من المكاسب، والمتبادر منه أيضاً إنّما هو انتقال العوضين إلى المتبايعين، لا العقد الذي هو سبب للانتقال.

ويؤيّده تعريفه في اللغة ب «مبادلة مال بمال» كما حكاه الشيخ في المكاسب عن الفيّومي في المصباح المنير. وعلى تقدير وضعها للأسباب فالحقّ أنّها موضوعة للأعمّ من الصحيح والفاسد كألفاظ العبادات، لما قدّمناه في باب العبادات من أنّ غرض الوضع هو التفهيم والتفهّم بسهولة، وهذا يقتضي وضعها للأعمّ، لأنّ الحاجة إلى استعمال اللفظ في الفاسد والناقص أكثر من الصحيح والتامّ، وهذا الأمر بعينه جارٍ هاهنا أيضاً.

نقد ما استدلّ به الصحيحي في المقام

وأهمّ ما استدلّ به للصحيحي أنّ من أقرّ عند الحاكم ببيع داره لزيد مثلًا، حكم الحاكم عليه وأكرهه على إعطائها إيّاه من دون أن يستفسره عن أنّه قصد البيع الصحيح أو الفاسد، وهذا شاهد على كونه موضوعاً لخصوص الصحيح، إذ لو كان موضوعاً للأعمّ لما جاز له الحكم على المقرّ إلّابعد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۸۲

الاستفسار وإحراز إرادته الصحيح.

وفيه: أنّ حمل كلام المقرّ على خصوص الصحيح ليس لأجل استعماله فيه، بل لأجل الانطباق عليه بمعونة القرينة.

توضيح ذلك: أنّ اللفظ وإن وضع للجامع الأعمّ من الصحيح والفاسد، ويستعمل دائماً فيه، إلّاأنّه قد يراد بذاك الجامع الأعمّ خصوص الصحيح أو الفاسد بانطباقه عليه بمعونة القرينة، كما أنّه قد يراد به نفسه، والقرينة الموجودة في المقام على انطباقه على الصحيح لغويّة الإقرار لو أراد البيع الفاسد، لعدم ترتّب أثر عليه أصلًا، والعاقل لا يتكلّم بكلام لغو، فالبيع وضع للأعمّ واستعمله المقرّ أيضاً فيه، لكن أراد به خصوص الصحيح بانطباقه عليه بمعونة القرينة المذكورة.

ثمرة النزاع في المعاملات

ربما يتخيّل فى بادئ النظر أنّ ثمرة البحث جواز الرجوع إلى إطلاق مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»[۴۴۲] و «تِجارَةً عَنْ تَرَاضٍ»[۴۴۳] و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»[۴۴۴] على قول الأعمّى وعدمه على قول الصحيحى كما فى باب العبادات، ولذا استشكل على الشهيد الأوّل رحمه الله حيث قال فى القواعد بأنّ ألفاظ العبادات والمعاملات سوى الحجّ[۴۴۵] كلّها وضعت للصحيح، ومع ذلك تمسّك بالمطلقات فى باب المعاملات.

لكنّ التحقيق أنّ بين البابين فرقاً أساسيّاً يقتضى التفرقة بينهما فى جريان

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۸۳

هذه الثمرة، وهو أنّ العبادات كما عرفت موضوعات مخترعة شرعيّة لا ترتبط بالعقلاء، ولذا قيل: إنّها موضوعات مستنبطة، لأجل استنباطها من الأدلّة الشرعيّة، بخلاف المعاملات، فإنّها موضوعات عرفيّة، لكونها رائجة بين عقلاء العالم، فلا وجه لكونها من الموضوعات المستنبطة، على أنّها لو كانت موضوعات شرعيّة لكان البيع مثلًا بمعنى «ما أمضاه الشارع» فصار معنى قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» أمضى[۴۴۶] اللّه البيع الذى أمضاه، وهذا معنى غير معقول، فعناوين المعاملات مأخوذة من العرف، بخلاف العبادات، فإنّها موضوعات شرعيّة، سواء قلنا بالحقيقة الشرعيّة أم لا.

وعلى هذا فإذا شككنا فى دخالة شىء شطراً أو شرطاً فى عبادة تمكّن الأعمّى من التمسّك بإطلاق الخطاب لرفع دخالته، بخلاف الصحيحى، فإنّه لو لم يأت به لم يحرز تحقّق أصل الموضوع والمسمّى، فكيف يمكن أن يتمسّك بالإطلاق؟!

وأمّا المعاملات فإن كان ما شكّ فى اعتباره فيها شرعاً ممّا لا دخل له فيها أصلًا عند العرف كالعربيّة فى البيع مثلًا، فلا فرق فى جواز التمسّك بالإطلاق بين الصحيحى والأعمّى، فإنّ المراد بالصحّة فى باب المعاملات إنّما هى الصحّة العرفيّة، وهى محرزة فرضاً، وإن كان ممّا احتمل دخله فيها عند العرف بنحو الركنيّة فلا فرق بينهما فى عدم جواز التمسّك بالإطلاق إذا قال الأعمّى بكون المسمّى هو خصوص الأركان، فإنّه إذا ترك ذاك المشكوك اعتباره لم يحرز تحقّق المسمّى حتّى على قول الأعمّى.

نعم، إن كان ما شكّ فى اعتباره شرعاً ممّا شكّ فى اعتباره عرفاً أيضاً مع

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۸۴

القطع بعدم كونه ركناً عند العرف كماليّة الثمن فى البيع مثلًا يتمكّن الأعمّى من التمسّك بإطلاق قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» لإحرازه أصل المسمّى، دون الصحيحى، لعدم إحرازه ذلك.

فيظهر ثمرة النزاع بينهما فى باب المعاملات فى خصوص هذا الفرض فقط.

فإن قلت: إن كانت المعاملات موضوعات عرفيّة كان المستفاد من قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» ثبوت الملازمة بين البيع العرفى والشرعى، فكيف لم يمض الشارع بعض أفراد البيع العرفى؟!

قلت: نعم، يستفاد من قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» أنّ كلّ بيع عرفى فهو بيع شرعى، لكنّه قانون كلّى لا يأبى من التخصيص، فما لا يكون مؤثّراً فى الملكيّة عند الشارع من أفراد البيع العرفى فهو خارج عنه بنحو التخصيص.

نعم، مقتضى المقابلة بين البيع والربا حيث قال: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» خروج خصوص الرّبا عنه بنحو الحكومة لا التخصيص، فكأنّه قال:

«أحلّ اللّه البيع، والربا ليس ببيع».

التمسّک بالإطلاق بناءً على وضع ألفاظ المعاملات للمسبّبات

بقى هنا شىء به نختم مسألة الصحيح والأعمّ، وهو أنّه بناءً على وضع ألفاظ المعاملات للمسبّبات- كما هو المختار- فهل يمكن

التمسّک بإطلاق الخطاب عند الشکّ أم لا؟

قیل: لا، لأنّ الشکّ لم یتعلّق بالمسبّب، بل بالسبب لأجل خلوّه عمّا یحتمل دخله فیه شطراً أو شرطاً، والدلیل الدالّ علی إمضاء المسبّب لا یدلّ علی إمضاء السبب حتّی یتمسّک بإطلاقه لرفع ما یحتمل دخله فیه.

وبعبارة اخری: لا ریب فی أنّ إمضاء المسبّب إمضاء للسبب إن کان السبب

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۳۸۵

واحداً، أو متعدّداً مع القطع بتساوی الجمیع، بمعنی أنّ السببیّة لو تحقّقت لکانت فی جمیعها، ولو لم تتحقّق لم تکن فی شیء منها أصلًا، لأنّ إمضاء المسبّب مستلزم لإمضاء السبب المنحصر، ولإمضاء جمیع الأسباب لو کانت متعدّدة متساویة کما لا یخفی، وأمّا إذا کان بعضها مقطوع السببیّة، کالصیغة العربیّة التی تقدّم فیها الإیجاب علی القبول، وبعضها مشکوک السببیّة، کالمعاطاة أو الصیغة الفارسیّة أو التی تقدّم فیها القبول علی الإیجاب فإمضاء المسبّب لا- یقتضی إلّاإمضاء ما قطع بسببیّته، فلا یمکن التمسّک بإطلاق الخطاب الوارد فی المسبّب لرفع ما یحتمل دخله فی السبب.

رأی المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام ونقده

وأجاب عنه المحقّق النائینی رحمه الله بأنّ المقام لیس من قبیل السبب والمسبّب، إذ لو کان کذلک لتحقّق الملکیّة عقیب قول القائل: «بعت داری» وإن لم یقصد الإنشاء، مع أنّه لیس کذلک، بل من قبیل الآلة وذی الآلة، وهما یتّحدان وجوداً، فإمضاء کلّ منهما کان إمضاءً للآخر لا محالة[۴۴۷].

وفیه أوّلًا: أنّ المشهور القائل بکون المقام من قبیل السبب والمسبّب یقولون بسببیّة الصیغة الصادرة بقصد الإنشاء الواجدة لسائر الشرائط المعتبرة، لا بسببیّة مجرّد لفظ «بعت» مثلًا کیف اتّفق حتّی یرد علیه الإشکال.

وثانیاً: لا- نسلّم اتّحاد الآلة وذیها وجوداً، ألا تری أنّ السکّین آلة للقتل ولا یتّحدان، بل لا یعقل اتّحادهما، فإنّ السکّین من مقوله الجوهر والقتل من مقولة الفعل، واتّحادهما مستحیل.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۳۸۶

علی أنّ اتّحاد الآلة وذیها لو کان ممکناً فی سائر الموارد لا یکاد یمکن فی المقام، فإنّ الآلة أمر حقیقی من مقولة اللفظ، وذو الآلة أمر اعتباری، وهو الملکیّة مثلًا، ولا یعقل اتّحاد أمرین أحدهما حقیقی والآخر اعتباری.

والحاصل: أنّ ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله جواباً عن الإشکال لا یتمّ، لکون المقام من قبیل السببیّة والمسببیّة لا من قبیل الآلة وذی الآلة أوّلًا، ولتحقّق التعدّد وجوداً بین الآلة وذیها أیضاً، سیّما فیما نحن فیه ثانیاً، والإشکال یدور مدار التعدّد بین العقد وبین الملکیّة والزوجیّة ونحوهما، لا مدار تحقّق السببیّة والمسببیّة بینهما.

الحقّ فی المسألة

وبیان الحقّ فی الجواب یتوقّف علی أمرین:

أ- أنّ المقصود بالمسبّبات التی وضعت لها ألفاظ المعاملات هی المسبّبات العرفیّة لا الشرعیّة، ولا شکّ فی تحقّق أسبابها عند العرف فرضاً، إنّما الشکّ فی إمضاء الشارع لها حتّی تکون أسباباً شرعیّة کما تکون أسباباً عرفیّة.

ب- أنّ المسبّب کالملکیّة وإن کان واحداً نوعیّاً إلّاأنّ مصادیقه متعدّدة بتعدّد طرفیه، فملکیّة زید للکتاب غیر ملکیّته للدار وغیر ملکیّة عمرو له، فالملکیّة مع کونها أمراً اعتباریّاً واحداً بحسب المفهوم النوعی لها وجودات متعدّدة، ولکلّ وجود سبب خاصّ به.

إذا عرفت هذين الأمرين فنقول: تعدّد الأسباب المفروض فى كلام المستشكل إن كان بحسب نوع المسبّب فهو لا يجديه، وإن كان بحسب وجوداته فهو ممنوع، إذ ليس للمسبّب الخاصّ الجزئى كملكيّة زيد للكتاب مثلًا إلّاسبب واحد، فإمضاء المسبّب إمضاء له لا محالة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۸۷

وبعبارة أوضح: أساس كلام المستشكل إنّما هو وحدة المسبّب وتعدّد السبب، فإن أراد من وحدة المسبّب أنّه شىء واحد خارجى، فهو ممنوع، لما عرفت من أنّ لكلّ بيع مثلًا مسبّباً، لتغيّر الملكيّة بتغيّر ما تضاف إليه.

وإن أراد وحدة نوع المسبّب كالبيع المفيد لملكيّة العين فى مقابل الإجارة المفيدة لملكيّة المنفعة والنكاح المفيد للزوجيّة وغيرها من أنواع المعاملات فله مصاديق وأفراد متكثّرة إلى ما شاء اللّه، وقوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» يعمّ بإطلاقه إمضاء جميعها، ويلزمه إمضاء جميع أسبابها المؤثّرة عرفاً حتّى ما شكّ بدواً فى سببيّته الشرعيّة، لأنّ «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» إذا اقتضى إمضاء جميع المسبّبات العقلائيّة اقتضى إمضاء جميع أسبابها أيضاً، إذ لا يعقل إمضاء المسبّب بدون إمضاء سببه، فإذا باع زيد داره بالصيغة الفارسيّة أو بالمعاطاة فلا ريب فى تحقّق السبب والمسبّب العرفيّين، لكن نشكّ فى أنّ هذا السبب هل يكون شرعيّاً أيضاً أم لا؟

إلّا أنّ هذا الشكّ بدوى يزول بأدنى تأمّل، لأنّ المسبّب العرفى إذا كان معلوم التحقّق وأمضاه الشارع بقوله: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» فلا محالة أمضى سببه العرفى أيضاً، إذ لا يعقل إمضاء المسبّب بدون إمضاء السبب، فإذا شككنا فى سببيّة المعاطاة أو العقد بالفارسيّة شرعاً فجواز التمسّك بإطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» فى جانب المسبّب يقتضى جوازه فى جانب السبب أيضاً، فيستكشف كونهما سبباً شرعيّاً أيضاً.

هذا تمام الكلام فى الصحيح والأعمّ.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۸۹

فى الاشتراك

الأمر الحادى عشرفى الاشتراك

اشارة

والكلام فيه يقع تارةً فى إمكان الاشتراك ووجوبه وامتناعه، واخرى فى منشأ وقوعه، وثالثةً فى استعمال المشترك فى الكتاب العزيز.

فى امكان الإشتراك وعدمه

أمّا الجهة الاولى: ففيها ثلاثة أقوال:

الأوّل: ضرورة وقوع الاشتراك، واستدلّ له بأنّ الألفاظ والتراكيب المؤلّفة منها متناهية، والمعانى الموجودة فى الواقع ونفس الأمر غير متناهية، فالحاجة إلى تفهيم جميع المعانى تستدعى لزوم الاشتراك، لئلّا يبقى معنى بلا لفظ دالّ عليه.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بوجهين:

أ- أنّه يمتنع الاشتراك فى هذه المعانى، لاستدعائه الأوضاع الغير المتناهية، ضرورة أنّ مقدار الوضع تابع لمقدار المعنى، فإذا كانت المعانى غير متناهية كانت الأوضاع أيضاً كذلك، فلا يمكن صدورها من الواضع المتناهى وهو الإنسان الممكن.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۹۰

فإن قلت: یمکن أن یکون الواضع هو الواجب تعالی.

قلت: تحقّق الأوضاع الغیر المتناهیة وإن کان علی هذا الفرض ممکناً ذاتاً، إلّا أنّ غرض الوضع هو التفهیم والتفهّم بسهولة، فمقداره تابع لمقدار الحاجة إلی الاستعمال، وهو متناهٍ، وما زاد علیه لغو مستحیل فی حقّه تعالی.

فالوضع للمعانی الغیر المتناهیة کما یستحیل بلحاظ تناهی الألفاظ کذلک یستحیل بلحاظ نفس الوضع أیضاً[۴۴۸].

هذا حاصل کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الوجه الأوّل.

وهو مع کونه متیناً فی نفسه یمکن أن یناقش فیه بناءً علی ما ذهب إلیه فی مبحث أقسام الوضع من إمکان[۴۴۹] الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، فإنّه من مصادیق الاشتراک اللفظی قطعاً، لتکثّر المعانی فیه، مع أنّ الوضع فیه واحد، فلیس مقدار الوضع تابعاً لمقدار المعنی.

ب- أنّ المعانی الکلّیّة کالواجب والممتنع والممکن متناهیة، وجزئیّاتها وإن کانت غیر متناهیة، إلّاأنّ وضع الألفاظ بإزاء کلیّاتها یُغنی عن وضع لفظ بإزائها کما لا یخفی[۴۵۰].

الثانی: امتناع وقوعه، واستدلّ علیه بوجوه:

۱- أنّ الاشتراک مخلّ بالتفهیم المقصود من الوضع، لخفاء القرائن، والإخلال به مخلّ بالحکمة.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانی رحمه الله أوّلًا: بمنع الإخلال، لإمکان الاتّکال علی القرائن الواضحة، وثانیاً: بمنع کونه مخلّاً بالحکمة، لتعلّق الغرض بالإجمال

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۹۱

أحیاناً[۴۵۱].

وحاصله: أنّ المتکلّم إن کان بصدد بیان تمام مراده أقام قرینة واضحة علی المعنی المراد من اللفظ المشترک فیصیر المعنی بیّناً، وإن کان بصدد الإجمال وبیان بعض مراده فلم یقم قرینة أصلًا، ولا ضیر فی إجمال اللفظ وإهماله حینئذٍ، فأین الاتّکال علی القرائن الخفیّة؟!

۲- أنّ الوضع جعل اللفظ مرآةً للمعنی، فلابدّ من سرعة الانتقال منه إلیه بحیث لا یبقی للسامع حالة تحیّر وتردّد بعد استماع اللفظ، کما أنّ الناظر فی المرآة یری ما انعکس فیها ولا یبقی له تردّد وتحیّر أصلًا، وهذا المعنی للوضع لا یلائم الاشتراک کما هو واضح.

وفیه: أنّ الوضع عبارة عن جعل اللفظ علامةً للمعنی لا مرآةً له، فإنّ المرآتیّة مربوطة بمقام الاستعمال، حیث إنّ المستعملین لا یلاحظون الألفاظ إلّا بنحو المرآتیّة، حتّی کأنّهم یلقون المعانی إلی المخاطب، وکذلک المخاطب لا یلاحظ اللفظ إلّامرآةً للمعنی، حتّی کأنّه یتلقّی المعنی بنفسه، بخلاف مقام الوضع، فإنّ الواضع یلاحظ کلّاً من اللفظ والمعنی بالأصالة، ثمّ یجعله علامة له، ولا إشکال فی کون شیء علامة لشیئین أو أکثر، ولعلّ هذا المستدلّ خلط بین مقامی الوضع والاستعمال، فتخیّل أنّ المرآتیّة مربوطة بمقام الوضع.

۳- أنّ الوضع عبارة عن جعل الملازمة بین اللفظ والمعنی، ولو أمکن الاشتراک لکان بین اللفظ المشترک وکلّ واحد من معانیه ملازمة، وهذا یستلزم الملازمة بین نفس المعانی وعدم انفکاک بعضها عن بعض عند سماع اللفظ، وهذا واضح البطلان.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۹۲

وفیه: ما تقدّم من أنّ الوضع عبارة عن جعل اللفظ علامة للمعنی، وقد عرفت فساد القول بالملازمة فی مسألة حقیقة الوضع[۴۵۲].

فثبت القول الثالث، وهو أنّ وقوع الاشتراک أمر ممکن، ولا یکون ضروریّاً ولا مستحیلًا، بل لا ینبغی إنکار وقوعه فی کلام العرب، فإنّ لفظ العین والقرء ونحوهما من الألفاظ المشترکة.

فی منشأ وقوع الاشتراک

وأمّا الجهة الثانیة: فما قیل أو یمکن أن یقال فیها وجوه ثلاثة:

الأوّل: أنّ منشأ وقوع الاشتراک هو الاختلاف بین القبائل أو البلاد، فإنّ أهل قبیلة أو بلد وضعوا لفظ العین مثلًا للعین الباکیة وأهل قبیلة اخری أو بلد آخر وضعوه للعین الجاریة، وأهل قبیلة ثالثة أو بلد ثالث وضعوه لمعنی آخر، ثمّ اللغویّون تتبعوا اصطلاحات القبائل والبلاد فی معانی الألفاظ فوجدوا بعضها مشترکاً بین معنیین أو أکثر.

الثانی: أنّ غرض الواضع من الوضع کما یتعلّق بتفهیم تمام المراد وتفهّمه بسهولة قد یتعلّق أیضاً غرضه بتفهیم المراد وتفهّمه إجمالًا، فیضع لفظاً واحداً لمعنیین أو أکثر لیستعمله المتکلّم بدون قرینة عند إرادة الإجمال، فصیرورة الکلام مجملًا بالاشتراک لا تکون دلیلًا علی امتناعه، بل تکون علّةً لوقوعه.

الثالث: أنّه قد یصیر اللفظ بسبب کثرة الاستعمال فی المعنی المجازی مستغنیاً عن القرینة، فیصیر معناً حقیقیّاً تعیّنیّاً من دون أن یهجر معناه الحقیقی التعیینی، فیصبح اللفظ مشترکاً بینهما.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۳۹۳

استعمال المشترک فی الکتاب العزیز

وأمّا الجهة الثالثة- أعنی استعمال المشترک فی القرآن-: فقال بعضهم بامتناعه وإن کان ممکناً فی لغة العرب، لأنّه یستلزم التطویل بلا طائل مع الاتّکال علی القرائن والإجمال فی المقال لو لا الاتّکال علیها، وکلاهما غیر لائق بکلامه تعالی جلّ شأنه کما لا یخفی.

وفیه أوّلًا: أنّ أدلّ دلیل علی إمکان استعمال المشترک فی القرآن وقوعه فی قوله تعالی: «وَالْمُطَلَّقَاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ»[۴۵۳] فإنّ القرء مشترک بین الطهر والحیض، وقوله تعالی: «فِیهَا عَیْنٌ جَارِیَةٌ»[۴۵۴] وقوله تعالی: «وَلَهُمْ أَعْیُنٌ لَایُبْصِرُونَ بِهَا»[۴۵۵] وغیرها من الآیات.

وثانیاً: أنّ الاتّکال علی القرینة لا- یستلزم التطویل إذا أتی بها لغرض آخر غیر القرینیّة، علی أنّه یمنع کون الإجمال غیر لائق بکلامه تعالی مع کونه ممّا یتعلّق به الغرض، وإلّا لما وقع المشتبه فی کلامه، وقد أخبر فی کتابه الکریم بوقوعه فیه، قال اللَّه تعالی: «مِنْهُ آیَاتٌ مُحْکَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ»[۴۵۶]، وهل یکون المتشابه غیر المجمل؟!

هذا تمام الکلام فی الاشتراک.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۳۹۵

فی استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد

الأمر الثانی عشرفی استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد

اشارة

ولا یخفی أنّ النزاع یعمّ ما إذا کان المستعمل فیه معنیین حقیقیّین أو مجازیّین أو مختلفین.

وقبل البحث ینبغی تقدیم أمرین لتحریر محلّ النزاع:

الأوّل: أنّ البحث إنّما هو فیما إذا ارید کلّ من المعنیین أو المعانی من اللفظ علی سبیل الانفراد والاستقلال کما إذا لم یستعمل إلّافیه،

لا فيما إذا اريد منه الجامع بين المعنيين أو عنوان أحد المعنيين أو اريد أحدهما بالأصالة والآخر بالتّبع.

الثانى: أنّ ظاهر كلام القدماء كصاحبى المعالم والقوانين أنّ النزاع فى جواز الاستعمال بمعنى ترخيص الواضع له بعد الفراغ عن إمكانه، خلافاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله ومن تبعه، حيث جعلوا النزاع فى إمكانه الوقوعى.

فلابدّ لنا من البحث فى مقامين:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۹۷

المقام الأوّل: فى إمكان استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد

نظريّة المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام

ذهب صاحب الكفاية رحمه الله إلى الامتناع، واستدلّ عليه بأنّ حقيقة الاستعمال ليس مجرّد جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى، بل جعله وجهاً وعنواناً له، بل بوجه نفسه كأنّه الملقى، ولذا يسرى إليه قبحه وحسنه كما لا يخفى، ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك إلّالمعنى واحد، ضرورة أنّ لحاظه هكذا فى إرادة معنى ينافى لحاظه كذلك فى إرادة الآخر، حيث إنّ لحاظه كذلك لا يكاد يكون إلّا بتبع لحاظ المعنى فانياً فيه فناء الوجه فى ذى الوجه والعنوان فى المعنون، ومعه كيف يمكن إرادة معنى آخر معه كذلك فى استعمال واحد مع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك فى هذا الحال؟

وبالجملة: لا يكاد يمكن فى حال استعمال واحد لحاظه وجهاً لمعنيين وفانياً فى الاثنين إلّاأن يكون اللاحظ أحول العينين[۴۵۷]، إنتهى.

نقد نظريّة صاحب الكفاية رحمه الله

أقول: فى الاستدلال بهذه العبارة ثلاثة احتمالات:

۱- أن يكون المعوّل عليه فى الاستدلال كون حقيقة الاستعمال جعل اللفظ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۳۹۸

فانياً فى المعنى، فإنّه إذا صار فانياً فى أحد المعنيين لم يبق لفظ لكى يفنى فى المعنى الثانى، فكيف يمكن الاستعمال فى المعنيين والفناء فى الاثنين؟!

وفيه أوّلًا: منع كون حقيقة الاستعمال جعل اللفظ فانياً فى المعنى، بل حقيقته صرف جعله علامة له، ويؤيّده استخدام الفصحاء والبلغاء الألفاظ الجميلة لتفهيم مقاصدهم، مع أنّها لو كانت فانيةً فيها لما كان لذلك وجه، فحقيقة استعمال اللفظ فى المعنى جعله علامةً له، ولا إشكال فى إمكان جعل شىء واحد علامةً لاثنين.

وثانياً: فناء الواحد فى الاثنين دفعةً من دون تقدّم وتأخّر بينهما كما فى المقام لا يمتنع، بل الممتنع ما إذا صار اللفظ فانياً أوّلًا فى أحدهما حيث لا يبقى لفظ حتّى يمكن فنائه فى المعنى المتأخّر، وما نحن فيه ليس كذلك، لأنّ البحث إنّما هو فيما إذا استعمل اللفظ فى عرض واحد فى المعنيين من دون أن يكون تقدّم وتأخّر فى البين.

۲- أن يكون المعوّل عليه تبعيّة اللحاظ فى جانب اللفظ، فإنّ المعنى ملحوظ باللحاظ الاستقلالى، واللفظ باللحاظ التبعى، فإذا تعدّد المعنى كان اللحاظ الاستقلالى متعدّداً لا محالة مع أنّه لا يمكن تعدّد اللحاظ التّبعى، لعدم تعدّد اللفظ[۴۵۸].

وفیه: أنّ لحاظ المتکلّم للفظ وإن کان بتبع لحاظ المعنی، إلّاأنّه لا ضیر فی وحدة اللحاظ فی جانب اللفظ وتعدّده فی جانب المعنی، فإنّه لا یستلزم إلّا کون الواحد تابعاً للمتعدّد، ولا برهان علی امتناعه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۳۹۹

هذا بالنسبة إلی المتکلّم، وأمّا المخاطب فالأمر بالنسبة إلیه بالعکس، فإنّه یتصوّر اللفظ أوّلًا، ثمّ ینتقل منه إلی المعنی، لعدم ارتباطه بالمعنی إلّامن طریق اللفظ وسماعه، فاللحاظ الاستقلالی بالنسبة إلی المخاطب متعلّق باللفظ والتبعی بالمعنی، ولا ضیر فیه أیضاً، إذ لا دلیل علی استحالة کون المتعدّد تابعاً للواحد.

۳- أن یکون المعوّل علیه نفس اللحاظ لا تبعیّته، فإن کان اللحاظ فی ناحیة المعنی واحداً فلابدّ من کونه فی ناحیة اللفظ أیضاً واحداً، وإن کان فی ناحیة المعنی متعدّداً ففی ناحیة اللفظ أیضاً کان متعدّداً.

فالملاک فی وحدة لحاظ اللفظ وتعدّده هو وحدة المعنی وتعدّده[۴۵۹].

وفیه: أنّ المتکلّم إذا قال: «رأیت عیناً» وأراد به العین الباکیة، ثمّ قال ثانیاً:

«رأیت عیناً» وأراد به نفس المعنی السابق فلا محالة کان لحاظ اللفظ متعدّداً مع کون المعنی واحداً.

فالملاک فی تعدّد لحاظ اللفظ ووحدته تعدّد الاستعمال ووحدته، لا تعدّد المعنی ووحدته، فیمکن أن یکون المعنی متعدّداً ولحاظ اللفظ واحداً أو بالعکس.

ولا یخفی أنّ جوابنا علی الاحتمالین الأخیرین مبنی علی منع الصغری[۴۶۰]، توضیح ذلک: أنّ الاستدلال علی الاحتمال الثانی عبارة عن أنّ تبعیّة لحاظ اللفظ یوجب تعدّده إذا تعدّد اللحاظ فی جانب المعنی، وتعدّد اللحاظ المتعلّق بلفظ واحد ممتنع، وعلی الاحتمال الأخیر عبارة عن أنّ لحاظ اللفظ لابدّ من

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۰۰

أن یکون مساویاً للحاظ المعنی عدداً، فلابدّ من تعدّد لحاظ اللفظ فی المقام حیث إنّ المعنی ولحاظه یکون متعدّداً، ولا یمکن تعلّق لحاظین أو أکثر بلفظ واحد.

ونحن اخترنا فی کلا الاحتمالین منع الصغری، إذ الکبری أعنی استحالة تعلّق لحاظین بلفظ واحد لا تقبل المنع، فإنّ لحاظ الشیء عبارة عن تصوّره وحضوره فی الذهن، ولا یمکن حضور شیء واحد فی الذهن مرّتین فی زمان واحد، کما لا یمکن تعلّق علمین بشیء واحد کذلک کما لا یخفی.

والحاصل: أنّ ما استدلّ المحقّق الخراسانی رحمه الله علی استحالة استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد باطل بجمیع احتمالاته الثلاثة.

رأی المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

واستدلّ المحقّق النائینی رحمه الله علی الاستحالة بأنّ استعمال اللفظ فی المعنیین بنحو الاستقلال یستلزم تعلّق اللحاظ الاستقلالی بکلّ واحد منهما فی آن واحد ورتبة واحدة کما لو لم یستعمل اللفظ إلّافیه، ومن الواضح أنّ النفس لا تستطیع علی أن تجمع بین لحاظین مستقلّین کذلک، ولا ریب فی أنّ الاستعمال فی أکثر من معنی یستلزم ذلک، والمستلزم للمحال محال[۴۶۱].

نقد نظریّة المحقّق النائینی رحمه الله

وفيه: أنّ للُامور المادّيّة ضيقاً يمنع من تحقّق أمرين فيهـا، كما لا يكون جسم واحـد معروضاً للبياض والسواد فى آنٍ واحـد، بخلاف النفس، فإنّها جوهر مجرّد، لها صفحة واسعة، تقتدر على الجمع بين لحاظين مستقلّين وعلى إحضار

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۰۱

أمرين مختلفين فى صفحتها فى آنٍ واحد، ويدلّنا على ذلك قضاوة الوجدان بملاحظة امور:

۱- أنّ النفس تقدر على رؤية شخصين أو سماع صوتين فى آنٍ واحد، وعلى الرؤية والسمع أو اللّمس والشمّ كذلك.

۲- أنّ الموضوع فى القضايا الحمليّة وإن كان متقدّماً على المحمول بحسب اللفظ، إلّاأنّهما حاضران عند النفس معاً فى آنٍ واحد، لأنّ ملاك الحمل هو الاتّحاد والهوهويّة.

۳- وإن أبيت عن ذلك كلّه فلا ريب فى أنّك إذا قلت: «السواد والبياض متضادّان» كان السواد والبياض كلاهما حاضرين فى نفسك فى لحظة تلفّظك بكلمة «متضادّان» لعدم إمكان انفكاكهما عن النفس فى هذه اللحظة كما لا يخفى.

إقامة برهان آخر على الامتناع ونقده

واستدلّ[۴۶۲] بعضهم على الاستحالة بأنّ اللفظ وجود تنزيلى لطبيعى المعنى ويمتنع اجتماع وجودين فى لباس وجود واحد.

وبعبارة اخرى لنا امور ثلاثـة: وجود حقيقى للمعنى، ووجود حقيقى للفظ، ووجود تنزيلى للمعنى، فإنّا إذا قلنا: «زيد إنسان» كان المراد بالموضوع معنى كلمـة «زيـد» لا لفظها، وإذا قلنا: «زيـد لفظ» كان المراد من الموضوع لفظ هـذه الكلمـة لا معناها، والحمل فى كليهما شائع صناعى، لكون الموضوع فى الأوّل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۰۲

وهو زيـد الموجود فى الخارج مصـداقاً من مصاديق مفهوم الإنسان حقيقةً، وفى الثانى وهو لفظ زيد مصداقاً من مصاديق مفهوم اللفظ كـذلك، وكلّما تلفّظنا بلفظ زيـد سواء كان فى هذين المثالين أو غيرهما كان اللفظ وجوداً تنزيليّاً للمعنى، فعلى هذا لفظ «زيد» يكون وجوداً حقيقيّاً لمفهوم «اللفظ» ووجوداً تنزيليّاً لمعناه وهو زيـد الموجود فى الخارج، وكما يمتنع تعـدّد وجوده الحقيقى بوجود واحـد، يمتنع أيضاً تعدّد وجوده التنزيلى كذلك[۴۶۳].

وفيه أوّلًا: أنّ دعـوى كون اللفـظ من أنحـاء وجـود المعنى مجازفـة، بـل لا- يمكن ذلـك، فـإنّ اللفـظ صوت، وهو من مقولـة الكيف، والمعنى من مقولة الجوهر مثلًا، ويستحيل اجتماعهما، لتباين المقولات بتمام الذوات.

نعم، لا بأس به لو اريد مجرّد الذوق والمسامحة والتخيّل.

وثانياً: أنّ الممتنع إنّمـا هو اجتماع وجودين حقيقيّين، لا تنزيليّين، كيف وقـد اجتمع فى قولك: «زيـد لفظ» وجودان: أحـدهما حقيقى والآـخر تنزيلى، فـإنّ لفـظ «زيـد» وجود حقيقى لمفهوم «لفـظ» وتنزيلى لمعنـاه بنـاءً على ما ذهب إليه المستـدلّ من كون اللفظ وجوداً تنزيليّاً للمعنى، ولو كان اجتماع وجودين تنزيليّين مستحيلًا لاستحال اجتماع الحقيقى والتنزيلى بطريق أولى، لكونه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۰۳

أقرب إلى اجتماع الحقيقيّين حيث إنّ أحد طرفيه حقيقى.

إن قلت: لا ضـير فى اجتماع وجودين فى قولنا: «زيـد لفظ» لأنّ بينهما بوناً بعيداً، إذ أحدهما مربوط بمفهوم «لفظ» والآخر بالمعنى كما ذكرتم.

قلت: استعمال اللفظ فى أكثر من معنى أيضاً كذلك، فإنّا إذا قلنا: «رأيت عيناً» وأردنا بها معنيين كان أحدهما العين الباكية مثلًا والآخر العين الجارية.

والحاصل: أنّ استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد ممکن عقلًا.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۴۰۵

المقام الثانی: فی ترخیصه من قبل الواضع

رأی المحقق القمی رحمه الله فیه ونقده

ذهب المحقّق القمی رحمه الله فی القوانین إلی عدم الجواز، لأنّ اللفظ وضع للمعنی حال الانفراد[۴۶۴]، ولابدّ عند الاستعمال من مراعاة حال الوضع[۴۶۵].

ویرد علیه أوّلًا: أنّه لا دلیل علی لزوم رعایة حال الوضع عند الاستعمال، ولو وجب رعایة حال الوضع لکانت خصوصیّاته الزمانیّة والمکانیّة وغیرها أیضاً کذلک، مع أنّ مراعاتها غیر لازمة علی المستعملین قطعاً.

وثانیاً: أنّ الوضع للمعنی حال الانفراد لا یعمّ جمیع موارد المشترک، فإنّ منها ما نعبّر عنه بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ[۴۶۶]، إذ لا ریب فی کون اللفظ مشترکاً لفظیّاً بین الخصوصیّات، ومع ذلک لم یلاحظ الواضع کلّاً منها منفرداً، بل لاحظها بوجهها وعنوانها الکلّی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۴۰۶

فالحاصل: أنّه لا مانع عقلًا ولا وضعاً من استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد.

بل هو واقع فی کلمات الادباء والشعراء، ولا یمکن تخطئتهم فی ذلک.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۴۰۷

کیفیّة استعمال المشترک فی أکثر من معنی

ثمّ بعد إثبات إمکان استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد عقلًا وعدم منع الواضع عنه أیضاً یقع البحث فی أنّ استعمال اللفظ المشترک فی أکثر من معنی هل هو بنحو الحقیقة أو المجاز؟

رأی صاحب المعالم رحمه الله فی المقام

ثالث الأقوال ما ذهب إلیه صاحب المعالم رحمه الله من کونه مجازاً فی المفرد وحقیقةً فی التثنیة والجمع.

واستدلّ علی الأوّل بأنّ ما وضع له اللفظ المشترک إنّما هو کلّ من المعانی مع قید الوحدة، فکان استعماله فی أکثر من واحد منها موجباً لإلغاء قید الوحدة واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له، فیکون من باب إطلاق اللفظ الموضوع للکلّ وإرادة الجزء[۴۶۷].

نقد نظریّة صاحب المعالم فی المفرد

وفیه أوّلًا: منع اعتبار قید الوحدة فی الموضوع له، إذ لا دلیل علیه، فإنّ معاجم اللغة التی هی الطریق الوحید لمعرفة مثل هذا خالیة عنه،

فالظاهر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۴۰۸

وضع اللفظ لذات المعنی خالیاً من أیّ قید وإن کان الواضع واحداً فضلًا عمّا إذا کان متعدّداً.

وثانیاً: أنّ الذی یوجب التجوّز إنّما هو استعمال اللفظ الموضوع للکلّ فی الجزء إذا کان للکلّ ترکّب خارجی، کإطلاق الأصابع وإرادة الأنامل، ولا یبعد شموله للمرکّبات العقلیّة الملحوظة من قبل الواضع، کإطلاق الإنسان وإرادة الحیوان أو الناطق.

وأمّا المقیّد- وهو الذی یکون القید خارجاً عنه والتقیّد داخلًا، ولا یکون فیه الترکّب من ذات المقیّد والتقیّد إلّابتعمّل من العقل من دون ملاحظته من قبل الواضع- فإطلاق لفظه وإرادة ذاته مع قطع النظر عن القید لا یستلزم التجوّز، فإنّ ظاهر کلام البیانیّین اختصاص التجوّز بالقسمین الأوّلین لو لم نقل باختصاصه بالأوّل، وهو الترکّب الخارجی فقط.

نقد ما أورده المحقّق الخراسانی رحمه الله علی صاحب المعالم

وأورد علیه صاحب الکفایة رحمه الله بوجه آخر، وهو أنّ قید الوحدة لو کان معتبراً فی الموضوع له لما جاز الاستعمال فی الأکثر أصلًا، لأنّ الأکثر لیس جزء المقیّد بالوحدة، بل یباینه مباینة الشیء بشرط شیء والشیء بشرط لا، کما لا یخفی[۴۶۸].

ولکنّه غیر وارد علی صاحب المعالم رحمه الله، لأنّه من قبیل خلط المفهوم بالمصداق، فإنّ البحث لیس فی مفهوم الأکثر، بل فی مصداقه، وبعبارة اخری لیس البحث فی استعمال اللفظ فی المجموع، بل فیما إذا استعمل فی أکثر من معنی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۴۰۹

واحد علی سبیل الانفراد والاستقلال، بأن یراد منه کلّ واحد کما إذا لم یستعمل إلّافیه[۴۶۹] کما صرّح به فی الکفایة.

کلام صاحب المعالم فی التثنیة والجمع

واستدلّ صاحب المعالم رحمه الله علی کون الاستعمال حقیقةً فی التثنیة والجمع بأنّهما فی قوّة تکریر المفرد بالعطف، والظاهر اعتبار الاتّفاق فی اللفظ دون المعنی فی المفردات، ألا تری أنّه یقال: زیدان وزیدون وما أشبه هذا مع کون المعنی فی الآحاد مختلفاً، وتأویل بعضهم له بالمسمّی تعسّف بعید، وحینئذٍ فکما أنّه یجوز إرادة المعانی المتعدّدة من الألفاظ المفردة المتّحدة المتعاطفة علی أن یکون کلّ واحد منها مستعملًا فی معنی بطریق الحقیقة، فکذا ما هو فی قوّته[۴۷۰]، إنتهی کلامه.

نقد کلام صاحب المعالم من قبل المحقّق الخراسانی رحمه الله

وأورد علیه صاحب الکفایة بأنّ التثنیة والجمع وإن کانا بمنزلة التکرار فی اللفظ إلّاأنّ الظاهر أنّ اللفظ فیهما کأنّه کرّر وارید من کلّ لفظ فرد من أفراد معناه، لا أنّه ارید منه معنی من معانیه، فإذا قیل مثلًا: «جئنی بعینین» ارید فردان من العین الجاریة، لا العین الجاریة والعین الباکیة، والتثنیة والجمع فی الأعلام إنّما هو بتأویل المفرد إلی المسمّی بها[۴۷۱].

مع أنّه لو قیل بعدم التأویل وکفایة الاتّحاد فی اللفظ فی استعمالهما حقیقةً

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۴۱۰

بحیث جاز إرادة عین جاریة وعین باکیة من تثنیة العین حقیقةً لما کان هذا من باب استعمال اللفظ فی الأکثر، لأنّ هیئتها[۴۷۲] إنّما

تـدلّ على إرادة المتعـدّد ممّا يراد من مفردهمـا، فيكون اسـتعمالهما وإرادة المتعـدّد من معانيه اسـتعمالًا لهما فى معنى واحـد كما إذا استعملا واريد المتعدّد عن معنى واحد منهما[۴۷۳] كما لا يخفى.

نعم، لو اريـد مثلًا من عينين فردان من الجاريـة وفردان من الباكيـة كان من اسـتعمال العينين فى المعنيين، إلّاأنّ حديث التكرار لا يكاد يجـدى فى ذلك أصـلًا، فإنّ فيه إلغاء قيـد الوحـدة المعتبرة أيضاً، ضـرورة أنّ التثنيـة عنده إنّما تكون لمعنيين أو لفردين بقيد الوحدة، والفرق بينها وبين المفرد إنّما يكون فى أنّه موضوع للطبيعـة وهى موضوعة لفردين منها أو معنيين كما هو أوضح من أن يخفى[۴۷۴]، إنتهى كلامه.

توضيح: لا يخفى عليك أنّ الإشكال الثانى[۴۷۵] يختصّ بالتثنية، حيث إنّها لا تدلّ إلّاعلى إثنين، فإذا استعملت فى أربع كان من قبيل استعمالها فى أكثر من معناهـا، بخلاف الجمع، فـإنّه لا يوقف على عـدد خـاصّ حتّى يقـال: استعماله فى أكثر من ذلك العـدد كان استعمالًا فى أكثر من معنى واحد، فلا يعقل استعمال الجمع فى الأكثر أصلًا، فالإشكال الثانى يختصّ بالتثنية كما هو ظاهر كلامه حيث مثّل بها وتمركز بحثه فيها من قوله: «نعم» إلى آخر الإشكال.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۱۱

نقد كلام صاحبى الكفاية والمعالم رحمهما الله

ويمكن المناقشـة فيما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله أخيراً بأنّه لو اريـد من تثنية العين مثلًا فردان من الجارية وفردان من الباكية لم يكن من قبيل اسـتعمالها فى المعنيين، بل من قبيل اسـتعمال المفرد فيهما، فإنّ علامة التثنية وهى الألف أو الياء مع النون إنّما تدلّ على إثنين ممّا اريـد من مفردها، ففى الفرد المذكور اريد من العين، العين الباكية والعين الجارية، وعلامة التثنية الملحقة بها لا تدلّ إلّا على تضاعف ما اريد من المفرد، وهذا أصل معنى التثنية لا أكثر منه[۴۷۶].

وبه قـد انقـدح فسـاد مـا ذهب إليه صـاحب المعـالم رحمه الله من جـواز اسـتعمال التثنيـة والجمـع فى الأـكثر حقيقـةً، فـإنّه لاـ يتصـوّر استعمالهما فيه أصلًا.

وأمّا المفرد فاسـتعماله فى أكثر من معنى قابـل للتصوّر، وهو ممكن عقلًا، جـائز من قبل الواضع، ويكون بنحو الحقيقـة لا المجاز كما تقدّم.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۱۳

المراد من بطون القرآن

رأى صاحب الكفاية فيه

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله بعد ما منع عقلًا عن جواز الاستعمال فى المعنيين قال:

وهم ودفع: لعلّك تتوهّم أنّ الأخبـار الدالّـة على أنّ للقرآن بطونـاً سـبعة أو سـبعين تـدلّ على وقوع اسـتعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحـد فضـلًا عن جوازه، ولكنّك غفلت عن أنّه لا دلالـة لها أصـلًا على أنّ إرادتها كانت من باب إرادة المعنى من اللفظ، فلعلّها كانت بإرادتها فى أنفسـها حال الاسـتعمال فى المعنى، لا من اللفظ كما إذا اسـتعمل فيها، أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ، وإن كان أفهامنا قاصرة عن إدراكها[۴۷۷]، إنتهى.

البحث حول ما أفاده صاحب الکفایهٔ فی معنی بطون القرآن

وردّ جوابه الأوّل بعض الأعلام فی المحاضرات بوجهین، حیث قال:

ویردّه: أنّه لـو کـان المراد من البطون مـا ذکره قـدس سره، أوّلًا لم یکن ذلـک موجبـاً لعظمـهٔ القرآن علی غیره ولفضـیلته علی سـائر المحاورات، لإمکان أن یراد

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۴۱۴

المعانی بأنفسـها حال التکلّم بالألفاظ فی غیر المحاورات القرآنیّهٔ، بل یمکن إرادتها کـذلک حال التکلّم بالألفاظ المهملـهٔ فضـلًا عن الألفـاظ الموضوعـهٔ، فمن هـذه الجهـهٔ لاـ فرق بین الکتـاب وغیره، بـل لاـ فرق بین اللفـظ المهمل والموضوع، فالکلّ سواء، ولا فضـل لأحدهما علی الآخر.

علی أنّ لازم ذلک أن لا تکون البطون بطوناً للقرآن ومعانی له، بل کانت شیئاً أجنبیّاً عنه، غایهٔ الأمر أنّها اریدت حال التکلّم بألفاظه.

وکلاـ الأـمرین مخـالف لصـریح الروایات المشـتملهٔ علی البطون، فهی کما نطقت بإثبات الفضـیلهٔ والعظمـهٔ للقرآن علی غیره من جههٔ اشتماله علی ذلک، کذلک نطقت بإضافهٔ تلک البطون إلیه وأنّها معانٍ للقرآن، لا أنّها شیء أجنبیّ عنه:

منها: «ما فی القرآن آیهٔ إلّاولها ظاهر: ظهر: وبطن[۴۷۸] ... إلی آخره».

ومنهـا: «وإذا التبست علیکم الفتن کقطع اللیـل المظلم فعلیکم بـالقرآن، فـإنّه شـافع مشـفّع .. إلی أن قال: وله ظهر وبطن، فظاهره حکم وباطنه علم، ظاهره أنیق[۴۷۹] وباطنه عمیق، وله تخوم[۴۸۰] وعلی تخومه تخوم، لا تحصی عجائبه ولا تُبلی غرائبه»[۴۸۱].

وما شاکلهما من الروایات الکثیرهٔ.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۴۱۵

وتلقّی جوابه الثانی بالقبول، بل ذکر لتأییـده روایات دالّـهٔ علی أنّ القرآن حیّ لا یموت، یجری علی آخرنا کما یجری علی أوّلنا، وأنّه لا ینحصـر بمورد النزول، وأنّ قصـص الکتاب وإن کانت فی الظاهر حکایات وقصصاً إلّاأنّها فی الباطن دروس وعبر للناس[۴۸۲]. إلی غیر ذلک.

أقـول: مـا ذکر من الـوجهین ردّاً علی جوابه الأـوّل صـحیح مـتین، ولکن مـا ذکر لتأییـد الجواب الثـانی من الروایـات فلم نعرف کیفیّهٔ تأییدها له، وإن لم یخطر ببالی مناقشهٔ فی أصل الجواب.

ویمکن أن یجاب عن التوهّم بوجه آخر أیضاً، فإنّ القرآن ذو وجوه واحتمالات اختار کلّاً منها واحد من المفسّرین کما یعلم من کتب التفاسیر سیّما مجمع البیان، فیمکن أن یراد من البطون تلک الوجوه لا المعانی.

ویؤیّـد ذلـک ما ورد من أمر علی علیه السـلام سـلمان بالاحتجاج علی الخصم بالسـنّهٔ لا بالقرآن، لکونه ذا وجوه لا یمکن معها إلجاء الخصم علی قبول الحقّ[۴۸۳].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج ۱، ص: ۴۱۷

فی المشتقّ

الأمر الثالث عشرفی المشتق

اشارهٔ

اختلفوا فی أنّ المشتقّ حقیقة فی خصوص ما تلبّس بالمبدء فی الحال[۴۸۴] أو فیما یعمّه وما انقضی عنه علی أقوال بعد الاتّفاق علی کونه مجازاً فیما یتلبّس به فی الاستقبال.

وقبل الخوض فی المسألة وتفصیل الأقوال فیها وبیان الاستدلال علیها ینبغی تقدیم امور:

الأوّل: فی کون المسألة لغویّة أو عقلیّة؟

الظاهر أنّها لغویّة، فیبحث فیها عن أنّ هیئة المشتقّ هل وضعت لخصوص ما تلبّس بالمبدء حال النسبة أو للجامع بینه وبین ما انقضی عنه.

ولکن یظهر من موضعین من کلام المحقّق النائینی رحمه الله أنّها مسألة عقلیّة:

۱- قوله: والسرّ فی اتّفاقهم علی المجازیّة فی المستقبل والاختلاف فیما انقضی هو أنّ المشتقّ لمّا کان عنواناً متولّداً من قیام العرض بموضوعه، من دون أن یکون الزمان مأخوذاً فی حقیقته، بل لم یؤخذ الزمان فی الأفعال- کما سیأتی-

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۱۸

فضلًا عن المشتقّ، وقع الاختلاف بالنسبة إلی ما انقضی عنه المبدء، حیث إنّه قد تولّد عنوان المشتقّ لمکان قیام العرض بمحلّه، فکان للنزاع فی ذلک مجال، دون هذا، إذ یمکن أن یُقال فیما تولّد عنوان المشتقّ: إنّ حدوث التولّد فی الجملة ولو فیما مضی یکفی فی صدق العنوان علی وجه الحقیقة ولو انقضی عنه المبدء، کما أنّه یمکن أن یقال: إنّه یعتبر فی صدق العنوان علی وجه الحقیقة بقاء التولّد فی الحال، ولا یکفی حدوثه مع انقضائه، هذا فیما إذا تولّد عنوان المشتقّ فی الجملة.

وأمّا فیما لم یتولّد فلا مجال للنزاع فی أنّه علی نحو الحقیقة، لعدم قیام العرض بمحلّه، فکیف یمکن أن یتوهّم صدق العنوان علی وجه الحقیقة، مع أنّه لم یتحقّق العنوان بعد، فلابدّ أن یکون علی نحو المجاز بعلاقة الأول والمشارفة[۴۸۵]، إنتهی.

وهذا کما تری ینادی بکون النزاع فی أمر عقلی، حیث علّل الاتّفاق علی المجازیّة فی المستقبل والاختلاف فیما انقضی بأمر عقلی، وهو إمکان القول بکفایة قیام العرض بالمعروض فیما مضی فی صدق العنوان حقیقةً ولو انقضی عنه، وهذا لا یجری فیما یتلبّس فی المستقبل.

ولکنّه- مع مخالفته لما هو الحقّ من کون المسألة لغویّة- باطل فی نفسه أیضاً، فإنّ حکم العقل مبنیّ علی الدقّة لا علی المسامحات الرائجة عند العرف، فکیف یجد الفرق بین إسناد الضاربیّة الیوم إلی من کان ضارباً أمس وبین إسنادها کذلک إلی من یضرب غداً، فیتصوّر فی الأوّل احتمال کون الاسناد حقیقةً دون الثانی مع عدم قیام العرض بموضوعه حال النسبة فی کلیهما؟![۴۸۶]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة ؛ ج۱ ؛ ص۴۱۹

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۱۹

فالعقل لا یجیز أن یقال: «زید ضارب الیوم» فیما إذا لا یکون متلبّساً بالضرب حال النسبة، سواء کان ضارباً أمس أو سیکون ضارباً غداً.

بل الاتّفاق علی المجازیّة فی المستقبل والاختلاف فیما انقضی شاهد علی کون النزاع فی أمر لغوی مربوط بالوضع والواضع والموضوع له، فإنّ الوضع أمر تعبّدی یمکن أن یتحقّق لخصوص ما تلبّس بالمبدء فی الحال، ویمکن أن یتحقّق للجامع بینه وبین ما انقضی، ولأیّ منهما وضع نحن متعبّدون غیر منکرین.

۲- تعلیله خروج العناوین الذاتیّة التی یتقوّم بها الذات کإنسانیّة الإنسان وحجریّة الحجر عن محلّ النزاع بأنّ حجریّة الحجر وإنسانیّة الإنسان وما شابه ذلک إنّما تکون بالصورة النوعیّة لا بالمادّة، فلا یمکن القول بإطلاقهما علی ما انقضی عنه الحجریّة والإنسانیّة[۴۸۷].

وهذا أيضاً كما ترى ينادى بأعلى صوت بكون النزاع فى مسألة عقليّة، حيث استدلّ على خروج هذه العناوين عن البحث بأمر فلسفى، وهو أنّها تدور مدار صورها النوعيّة وجوداً وعدماً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۲۱

الثانى: فى تحرير محلّ النزاع

اشارة

وهنا جهتان من البحث:

الاولى: جهة ارتباط العنوان بالذات

إنّ ما كان ارتباطه بالذات بواسطة عروض أمر خارج عنها عليها نحو «ضارب» فهو داخل فى محلّ النزاع، وأمّا العناوين المنتزعة عن الذات بلا واسطة أمر خارجى كالحجر والإنسان وما شابههما فلا بحث فى خروجها عنه.

إنّما النزاع فى سبب الخروج:

فعلّله المحقّق النائينى كما عرفت وبعض الأعلام بأنّ شيئيّة الشىء بصورته النوعيّة لا بمادّته، فإذا صار الإنسان مثلًا تراباً فما هو ملاك الإنسانيّة وهو الصورة النوعيّة قد انعدم وزال ووجدت حقيقة اخرى وصورة نوعيّة ثانية، وهى الصورة النوعيّة الترابيّة، ومن الواضح أنّ الإنسان لا يصدق على التراب بوجه من الوجوه، لأنّ الذات غير باقية وتنعدم بانعدام الصورة النوعيّة، وهى الصورة الإنسانيّة، ومع عدم بقاء الذات لا يشملها النزاع، ولا معنى لأن يقال:

إنّ الإطلاق عليها حقيقة أو مجاز.

وأمّا المادّة المشتركة المعبّر عنها بالهيولى وإن كانت باقية، إلّاأنّها قوّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۲۲

صرفة لإفاضة الصور عليها ولا تتّصف بالإنسانيّة بحال من الأحوال[۴۸۸].

هذا حاصل كلام المحقّق النائينى وبعض الأعلام.

وفيه أوّلًا: أنّه مخالف لما هو الحقّ من كون المسألة لغويّة، فلا يصحّ فيها إقامة البرهان الفلسفى، وثانياً: أنّه ينتقض بمثل الخلّ إذا صار خمراً، فإنّه لا يصدق عليه الخلّ بلا إشكال مع بقاء صورته النوعيّة، فإنّ صيرورته خمراً من قبيل تبدّل حاله إلى حال آخر، لا من قبيل تبدّل فصله المقوّم لحقيقته النوعيّة.

على أنّ كون شيئيّة الشىء بالصورة النوعيّة قاعدة عامّة للأعراض أيضاً، وهو يستلزم خروج مثل الأبيض أيضاً عن محلّ النزاع، لأنّ الجسم الذى كان أبيض ثمّ عرض عليه السواد لم يبق بياضه الذى كان مرتبطاً به، فكيف يمكن القول بإطلاق عنوان الأبيض عليه حقيقةً بعد ذهاب بياضه بصورته النوعيّة؟!

فالحقّ أن يقال: علّة خروج العناوين الذاتيّة عن محلّ النزاع إنّما هى اتّفاقهم على كونها موضوعة لما يتلبّس بها بالفعل فقط لا للذات المتلبّسة بها فى زمان ما.

وأمّا العناوين المرتبطة بالذات بلحاظ اتّصافها بأمر خارج عنها فكلّها داخلة فى البحث، سواء كانت من الامور الحقيقيّة الوجوديّة،

كالأبيض، أو العدميّة، كالأعمى[۴۸۹]، أو الاعتباريّة، كالمالك والزوج والحرّ، أو الانتزاعيّة، كالفوق والتحت.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۲۳

بقى الكلام فيما يكون ذاتيّاً بالنسبة إلى بعض أفراده وعرضيّاً بالنسبة إلى بعض آخر، كالموجود والعالم وسائر أوصاف البارى تعالى المتّحدة مع الذات.

والظاهر دخولها فى محلّ النزاع، إذ البحث إنّما هو فى هيئة المشتقّ مع قطع النظر عن كونها قالباً لمادّة خاصّة، فإذا قلنا: «هيئة الفاعل والمفعول هل وضعت لخصوص المتلبّس بالمبدء فى الحال، أو للجامع بينه وبين ما انقضى عنه» يشمل لمثل الموجود والعالم، بل لمثل الناطق من العناوين الذاتيّة التى تكون على وزن الفاعل أيضاً.

فعلى هذا ينحصر الخارج عن محلّ النزاع بالعناوين الذاتيّة التى ليست على هيئة المشتقّات.

الثانية: حيثيّة أنواع المشتقّات

لا إشكال ولا خلاف فى عدم شمول النزاع للأفعال والمصادر المزيد فيها[۴۹۰] لعدم اتّحادهما مع الذات وجريهما عليها، ولذا لا يكون قولنا: «زيد ضَرَبَ» قضيّة حمليّة، لعدم تحقّق الحمل والهوهويّة فيه.

إنّما الخلاف فى أنّ النزاع هل يعمّ جميع المشتقّات الاخرى من اسمى الفاعل والمفعول وصيغة المبالغة والصفة المشبهة واسم الزمان والمكان والآلة، أو يختصّ ببعضها؟

البحث حول ما أفاده صاحب الفصول رحمه الله فى المقام

ذهب صاحب الفصول رحمه الله إلى عدم الشمول، وقال باختصاص النزاع باسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبهة وما يلحق بها من المصادر المستعملة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۲۴

بمعنى اسم الفاعل وصيغة النسبة كبغدادى.

واحتجّ على خروج غيرها بوجوه:

۱- تمثيل الاصوليّين باسم الفاعل فى تضاعيف الاحتجاجات.

۲- احتجاج بعضهم على الأعمّ بإطلاق اسم الفاعل دون إطلاق بقيّة الأسماء[۴۹۱].

وفيهما: أنّ التمثيل باسم الفاعل والاحتجاج بإطلاقه لا يوجبان اختصاص النزاع به، لأنّ اسم الفاعل أوضح مصاديق المشتقّ، وقد جرى ديدنهم على التمثيل والاحتجاج ببعض المصاديق الواضحة، فهو غير صالح لإثبات الاختصاص.

۳- أنّ من اسم المفعول ما يطلق على الأعمّ، كقولك: هذا مقتول زيد، أو مصنوعه، أو مكتوبه، ومنه ما يطلق على خصوص المتلبّس، نحو هذا مملوك زيد، أو مسكونه، أو مقدوره، ولم نقف فيه على ضابطة كلّيّة، والمرجع فيه إلى العرف، واسم الزمان حقيقة فى الأعمّ، وكذلك اسم المكان، واسم الآلة حقيقة فيما اعدّ للآليّة أو اختصّ بها، سواء حصل به المبدء أو لم يحصل، وصيغة المبالغة فيما كثر اتّصافه بالمبدء عرفاً[۴۹۲].

وأجاب عنه صاحب الكفاية رحمه الله بوجهين:

الأوّل: قوله: ولعلّ منشأه[۴۹۳] توهّم كون ما ذكره لكلّ منها من المعنى ممّا اتّفق عليه الكلّ، وهو كما ترى[۴۹۴].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۲۵

الثانى: قوله: واختلاف أنحاء التلبّسات حسب تفاوت مبادئ المشتقّات بحسب الفعليّة والشأنيّة والصناعة والملكة حسبما يشير إليه لا يوجب تفاوتاً فى المهمّ من محلّ النزاع هاهنا كما لا يخفى[۴۹۵].

والحقّ ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من شمول النزاع لجميع المشتقّات النحويّة، سوى المصادر والأفعال.

نعم، فى اسم الزمان خصوصيّة تقتضى خروجه عن محلّ البحث كما سيأتى.

جريان النزاع فى بعض الجوامد

بل يجرى النزاع فيما ليس بمشتقّ نحوى مع وجود ملاك البحث فيه، وهو ما كان مفهومه ومعناه جارياً على الذات ومنتزعاً عنها بملاحظة اتّصافها بأمر خارج عنها، كصيغة النسبة، ومثل الزوج والزوجة والرقّ والحرّ.

ويشهد لجريان البحث فى هذا النوع من الجوامد مضافاً إلى تحقّق ملاكه فيها ما نقله المحقّق الخراسانى رحمه الله عن الإيضاح فى باب الرضاع فى مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان أرضعتا زوجته الصغيرة، وهذا لفظه:

تحرم المرضعة الاولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين[۴۹۶]، وأمّا المرضعة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۲۶

الآخرة ففى تحريمها خلاف، فاختار والدى المصنّف رحمه الله وابن إدريس تحريمها، لأنّ هذه يصدق عليها أُمّ زوجته، لأنّه لا يشترط فى المشتقّ بقاء المشتقّ منه[۴۹۷].

ضابطة: لا- إشكال فى حرمة أُمّ الزوجة والربيبة مؤبّداً، إلّاأنّه لابدّ فى الاولى اجتماع عنوانى الامّيّة والزوجيّة فى زمان واحد، فإنّ موضوع الحرمة فيها عنوان «امّ الزوجة» كما يدلّ عليه قوله تعالى: «وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ»[۴۹۸] فإذا كانت له زوجة رضيعة ثمّ طلّقها ثمّ أرضعتها زوجته الكبيرة لا تحرم عليه المرضعة، لعدم اجتماع العنوانين إلّاعلى القول بكون المشتقّ حقيقةً للأعمّ.

وهذا بخلاف الثانية، فإنّ موضوع الحرمة فيها ليس عنوان بنت الزوجة، بل عنوان الربيبة الناشئة من الزوجة المدخول بها، كما يدلّ عليه قوله تعالى:

«وَرَبَائِبُكُمْ اللَّاتِى فِى حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمْ اللَّاتِى دَخَلْتُمْ بِهِنَّ»[۴۹۹] فالعنوان

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۲۷

اخذ على نحو يصدق على بنت من كانت زوجته سابقاً، ولذا لا إشكال عندهم فى حرمة بنت الزوجة المتولّدة بعد طلاقها من زوج آخر فى باب النسب، سواء قلنا بكون المشتقّ حقيقةً لخصوص المتلبّس بالمبدء أو للأعمّ منه وممّا انقضى عنه.

إذا عرفت هذه الضابطة فلا بأس بصرف عنان الكلام إلى المسألة المحكيّة عن الإيضاح، وإن كانت فقهيّة، فنقول:

لا إشكال فى حرمة الصغيرة بارتضاعها من المرضعة الاولى، لصيرورتها إمّا بنته أو ربيبته من الزوجة المدخول بها.

وعليه فابتناء الحكم فى المرضعة الثانية على الخلاف فى مسألة المشتقّ أمر واضح، فإنّ حرمتها لو كانت لكانت لصيرورتها امّ الزوجة، مع انقضاء الزوجيّة عن الصغيرة قبل ارتضاعها منها، فلم يجتمع امّيّة المرضعة وزوجيّة المرتضعة فى زمان إلّاعلى القول بكون المشتقّ حقيقةً للأعمّ.

وأمّا المرضعة الاولى فظاهر المشهور أنّ حرمتها لا تبتنى على مسألة المشتقّ، بل هى محرّمة حتّى على القول باختصاص المشتقّ بالمتلبّس بالمبدء.

وفيه إشكال، إذ حرمتها من جهة صدق امّ الزوجة عليها، ولا يجتمع العنوانان[۵۰۰] فى آنٍ واحد، إذ آخر زمان الرضاع المحرّم ظرف

لانقطاع الزوجيّة عن الصغيرة وحدوث بنتيّتها وامّيّة الكبيرة لها، فلم يتحقّق عنوان امّ الزوجة لها فى زمان واحد، فحرمتها من جهة كونها امّ من كانت زوجة، فلولا إجماع أو نصّ فى المسألة لكانت حرمتها أيضاً مبتنيةً على مسألة المشتقّ.

وأجاب عنه بعض[۵۰۱] الأعاظم بأنّ الرضاع المحرّم علّة لتحقّق عنوان

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۲۸

الامومة والبنتيّة، وعنوان البنتيّة للزوجة المرتضعة علّة لانتفاء عنوان الزوجيّة عنها، فانتفاء عنوان الزوجيّة عن المرتضعة متأخّر بحسب الرتبة عن عنوان البنتيّة لها، ولا محالة إنّها تكون زوجة فى رتبة تحقّق عنوان البنتيّة، لاستحالة ارتفاع النقيضين، ففى تلك المرتبة تجتمع الزوجيّة والبنتيّة وكون المرضعة اُمّ الزوجة[۵۰۲].

وفيه: أنّ هذا أمر عقلى لا يدركه العرف إذا لم يتحقّق التقدّم والتأخّر الزمانيّان كما فى المقام.

وأجاب صاحب الجواهر رحمه الله عن الإشكال بوجه آخر، وهو أنّ ظاهر النصّ والفتوى الاكتفاء فى الحرمة بصدق الامّيّة المقارنة لفسخ الزوجيّة بصدق البنتيّة، إذ الزمان وإن كان متّحداً بالنسبة إلى الثلاثة أعنى البنتيّة والامّيّة وانفساخ الزوجيّة، ضرورة كونها معلولات لعلّة واحدة، إلّاأنّ آخر زمان الزوجيّة متّصل بأوّل زمان صدق الامّيّة، ولعلّ هذا كافٍ فى الاندراج تحت عنوان «أُمَّهتُ نِسَآ لِكُمْ» وإن لم يتحقّق الاجتماع[۵۰۳].

وفيه- مضافاً إلى ما أوردناه على بعض الأعاظم[۵۰۴]- عدم تسليم كفاية هذا الاتّصال فى الاندراج، لأنّه لا يقتضى تقارن الامّيّة والزوجيّة، فلا تكون المرضعة اُمّ الزوجة الفعليّة، بل امّ من كانت زوجة كما هو واضح.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۲۹

والحاصل: أنّه لا إشكال فى حرمة المرتضعة، وأمّا المرضعتان فحرمتهما مبتيّة على كون المشتقّ حقيقةً فى الأعمّ.

نعم، ورد النصّ وانعقد الإجماع على حرمة المرضعة الاولى، فهى محرّمة لأجل ذلك، وإن كانت القاعدة تقتضى ابتناء حرمتها أيضاً على كون المشتقّ موضوعاً للأعمّ.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۳۱

الثالث: فى خروج أسماء الزمان عن محلّ النزاع

اشارة

اورد على إدراج مثل اسم الزمان فى محلّ النزاع، لانعدام الذات فيه كانقضاء المبدء، لأنّ الذات فيه إنّما تكون هى الزمان، وهو مبنيّ على التقضّى والتصرّم، فمثل مقتل الحسين عليه السلام لا يمكن إدراجه فى محلّ النزاع، لأنّ كلّاً من الزمان والقتل قد انقضى، فلا يصحّ أن يقال: إنّ هذا اليوم مقتل الحسين عليه السلام.

واجيب عن الإشكال بوجوه:

منها: ما فى كفاية المحقّق الخراسانى رحمه الله، وهو أنّ انحصار مفهوم عامّ بفرد- كما فى المقام- لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العامّ، وإلّا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة، مع أنّ الواجب موضوع للمفهوم العامّ مع انحصاره فيه تبارك وتعالى[۵۰۵]، إنتهى كلامه.

نقد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام

وفيه: أنّ غاية الوضع هى التفهيم والتفهّم، فوضع اللفظ للمفهوم العامّ الذى أحد فرديه ممكن والآخر ممتنع من دون حاجة إليه كما فى المقام لغو.

وأمّا لفظ الجلالة فمضافاً إلى أنّ مقتضى التحقيق أنّه علم لذات البارى جلّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۳۲

شأنه، أنّا وإن كنّا نعتقد بوحدانيّته تعالى، إلّاأنّ كثيراً من الناس يعتقدون بتكثّر الآلهة، فوضع لفظ الجلالة لمفهوم عامّ وهو الذات المستجمعة لجميع الصفات الكماليّة ليس بلغو، لتعلّق الحاجة باستعماله فى ذلك المفهوم العامّ عند البحث عن التوحيد، وإن كان منحصراً فى فرد واحد خارجاً بحسب اعتقادنا، فوقوع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة إنّما هو لاحتمال رعاية الواضع حاجة الناس إلى استعماله فى المفهوم العامّ.

وأمّا الاستشهاد بكلمة «الواجب» فغريب من مثله، وذلك لأنّ «الواجب» بمعنى الثابت والضرورى، وله فردان: ضرورى الوجود، وضرورى العدم.

نعم، لفظ «واجب الوجود» لا يعمّ ضرورى العدم، إلّاأنّه لا وضع لهذا المركّب سوى وضع جزئيه. على أنّ هذا أيضاً مفهوم عامّ، لشموله واجب الوجود بالذات، وبالغير، وبالقياس إلى الغير، والأوّل وإن انحصر باللَّه سبحانه، إلّاأنّه أجنبىّ عن وضع لفظ بإزاء جامع ينحصر بفرد، إذ لا وضع لهذا المركّب مستقلّاً عن أجزائه، فالانحصار فيه ناشٍ عن تركّبه من مفاهيم متعدّدة.

كلام الاستاذ البروجردى والخوئى فى المقام

ومنها: ما أفاده سيّدنا الاستاذ البروجردى وبعض الأعلام وهو أنّ الألفاظ الدالّة على زمن صدور الفعل، كالمقتل والمضرب، ونحوهما لم توضع لخصوص ظرف الزمان مستقلّاً، حتّى تكون مشتركاً لفظيّاً بين الزمان والمكان، بل وضعت هذه الألفاظ للدلالة على ظرف صدور الفعل زماناً كان أو مكاناً، فتكون مشتركاً معنويّاً بينهما، فيمكن النزاع فيها باعتبار كون بعض

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۳۳

الأفراد من معانيها- وهو المكان- قارّاً بالذات، وبالجملة: فليس الموضوع له فى هذه الألفاظ أمراً سيّالًا، بل الموضوع له فيها طبيعة لها أفراد بعضها سيّال وبعضها غير سيّال[۵۰۶].

وفيه: أنّ التحقيق يقتضى القول بكون هيئة اسم الزمان موضوعة لكلّ من الزمان والمكان بوضع على حدة، فالاشتراك لفظى لا معنوى، بل لا يعقل بينهما جامع حقيقى مقولى، إذ المكان من مقولة الأين، والزمان من مقولة اخرى، فليس بينهما جامع مقولى، وأمّا الجامع العنوانى الاسمى، مثل عنوان «الوعاء» أو «الظرف» فهو وإن كان متصوّراً، إلّاأنّه لا يكون موضوعاً له بنحو الوضع العامّ والموضوع له العامّ، لأنّه خلاف المتبادر من اسم الزمان والمكان، ضرورة أنّه لا يفهم من «المفعل» مفهوم «الوعاء» و «الظرف» كما يشهد بذلك الوجدان، وأمّا بنحو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ[۵۰۷] فمع أنّه مخالف لما عليه جميع المشتقّات من عموم الوضع والموضوع له فيها، كان من قبيل المشترك اللفظى، فيرجع الإشكال.

ومنها[۵۰۸]: أنّ كلمة «العاشوراء» مثلًا وضعت لمعنى كلّى متكرّر فى كلّ سنة، وهو اليوم العاشر من المحرّم، وكان ذلك اليوم الذى وقع فيه قتل الحسين عليه السلام فرداً من أفراده، فإذا قلنا: «العاشوراء مقتل الحسين عليه السلام» فإن أردنا نفس اليوم الذى وقع فيه القتل كان من قبيل الاستعمال فى المتلبّس بالمبدء، وإن أردنا غيره من مصاديق العاشوراء كان من قبيل الاستعمال فيما انقضى عنه التلبّس، فالذات فى اسم الزمان معنى عامّ باقٍ حسب بقاء الحركة الفلكيّة وقد انقضى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۳۴

عنه المبدء[۵۰۹].

وفيه: أنّ كلمـة «العـاشوراء» وإن كـان لهـا معنى عـامّ، إلّاأنّ النزاع ليس فيها، بل فی كلمـة «مقتل الحسـين عليه السـلام» الـذی هو أحد مصاديقها، لأنّه هو كان متلبّساً بالمبـدء، وهو تقضّـی وتصـرّم، والفرد الآخر الـذی فرض لها مخالف للأوّل فی الوجود، فلا معنی لبقائه مع انقضـاء المبـدء، فـإنّ إطلاـق «مقتـل الحسـين عليه السـلام» علی غير اليوم الـذی وقع فيه تلـك الفاجعـة العظمی بلحاظ كونهما من مصاديق «العاشوراء» إنّما هو نظير إطلاق الضارب علی عمرو بعـد انعـدام زيـد الذی هو كان متلبّساً بالضاربيّة بلحاظ كونهما مصداقين للإنسان.

ومنها[۵۱۰]: أنّ الزمان من أوّله إلی آخر الأبـد هويّـة متّصـلة باقيـة بالوحدة الوجوديّة، وعليه يكون الزمان بهويّته باقياً وإن انقضـی عنه المبدء.

وفيه: أنّ هذا أمر فلسـفی، والعرف الذی هو الملاك فی مثل هذه المباحث يری الزمان متصـرّماً ومتقضّـياً، ويری أوّل اليوم غير وسـطه وآخره.

والحاصل: أنّه لا يمكن الذبّ عن الإشكال، فالنزاع لا يعمّ أسماء الزمان.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۳۵

الرابع: فی مادّة المشتقّات

اشارة

وقع الكلام بين الأعلام فی تعيين مادّة المشتقّات، فقال الكوفيّون: إنّها الفعل[۵۱۱]، وقال البصريّون: إنّها المصدر[۵۱۲].

وفی كليهمـا مناقشـة، لأنّ المـادّة المشتركـة لابـدّ من أن تكون سـائرة فی فروعهـا بتمـام وجودها، أعنی حروفها وهيئتها ومعناها، ومن المعلوم أنّهمـا ليسـا كـذلك، إذ هيئتهمـا آبيـة عن ورود هيئـة اخری عليهمـا، ومعنی كلّ منهما أيضاً لم يتحقّق فی الآخر، ولا فی سائر المشتقّات.

نعم، لوكان معنی‌المصدر خصوص‌الحدث من دون‌النسبة[۵۱۳] كما فی اسـمه كان معناه‌موجوداً فی‌سائرالمشتقّات، إلّاأنّ‌هيئته لم‌تكن موجودة فيها كماهوواضح.

رأی المحقّقين فی مادّة المشتقّات

والحقّ مـا ذهب إليه المحقّقون من المتـأخّرين، من أنّ مـادّة المشـتقّات عاريـة عن جميع الهيئـات ولا بشـرط من جميع الجهات إلّامن ترتيب حروفها،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۳۶

ووضـعت بوضع مسـتقلّ لنفس الحدث فقط من دون النسبة، فمادّة «ضارب» مثلًا هی «ض، ر، ب» وهذه المادّة وضعت لما نعبّر عنه فی الفارسـيّة ب «كتك»، وهی بحروفها المرتّبة ومعناها موجودة فی جميع مشتقّاتها، ولا هيئة لها حتّی يستحيل ورود هيئة اخری عليها، ألا تری أنّا نفسّـر قولنا: «ضَـرَبَ، يَضْـرِبُ، ضارِبٌ» بالفارسـيّة ب «كتك زد، كتك می‌زنـد، كتك زننـده» فمعنی المادّة وحروفها المرتّبة متحقّقة فی هذه المشتقّات.

وقد اورد على هذا بوجوه:

۱- أنّ المادّة- خاليةً من كلّ هيئة- ليست بلفظ، فكيف يكون لها وضع مع أنّ الوضع عبارة عن علقة بين اللفظ والمعنى؟!

وفيه: أنّ الغرض من وضع الموادّ ليس الإفادة الفعليّة كى يستلزم فعليّة إمكان التنطّق بها، بل الموادّ موضوعة بالوضع التهيّئى لأن تتلبّس بهيئة موضوعة، فيتحقّق الإفادة والاستفادة، ومثلها لا يجب أن يكون من مقولة اللفظ الذى يتكلّم به.

۲- المشهور بين أهل الأدب أنّ اسم المصدر موضوع لنفس الحدث بلا نسبة، فما الفرق بينه وبين المادّة؟

والجواب عنه: أنّ اسم المصدر وضع لعين المعنى الذى وضعت له المادّة، إلّا أنّ وضعها تهيّئى كما عرفت، ووضعه لأجل إمكان التنطّق بالمادّة عند الحاجة إلى إفادة معناها.

۳- أنّ لازم ذلك هو دلالة المادّة على المعنى الذى وضعت له، وإن تحقّقت فى ضمن هيئة غير موضوعة، مثل «ضُرْب» و «ضِرْب».

وفيه: أنّ وضع الموادّ تهيّئى للازدواج مع الهيئات الموضوعة، وبذلك يحصل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۳۷

لها ضيق ذاتى لا مجال معه لتوهّم الدلالة فى ضمن المهملات.

۴- أنّ القول باستقلال كلّ من المادّة والهيئة فى الوضع يستلزم دلالتهما على معنيين مستقلّين، وهو خلاف الضرورة، إذ لا يفهم من كلمة «ضارب» مثلًا إلّا معنى واحد.

وفيه:- مضافاً إلى كونه وارداً على مذهب الكوفيّين والبصريّين أيضاً- أنّ دلالة المادّة على معناها مندكّة فى دلالة الهيئة، بحيث لا يفهم منها إلّامعنى مندكّ فى معنى الهيئة، وبالجملة: إنّ الواضع وإن لم يلاحظ أىّ هيئة فى مقام وضع الموادّ، وأىّ مادّة فى مقام وضع الهيئات، بل كلّ منهما مستقلّة فى مقام الوضع، إلّاأنّ المادّة لا تحصّل لها فى مقام الاستعمال إلّابتحصّل هيئتها، وهى مركّبة معها تركيباً اتّحاديّاً، ودلالتها على المعنى أيضاً كذلك، فنسبة المادّة إلى الهيئة فى هذا المقام كنسبة الهيولى إلى الصورة فى الاتّحاد.

البحث حول دلالة[۵۱۴] الفعل على الزمان

ثمّ إنّه قد اشتهر فى ألسنة النحاة دلالة الفعل على الزمان، حتّى أخذوا الاقتران بها فى تعريفه، وهو خطأ كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله.

برهان صاحب الكفاية لإثبات عدم دلالة الفعل على الزمان

واستدلّ عليه بعدم دلالة الأمر ولا النهى عليه، بل على إنشاء طلب الفعل أو الترك، غاية الأمر نفس الإنشاء بهما فى الحال، كما هو الحال فى الإخبار بالماضى أو المستقبل أو بغيرهما كما لا يخفى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۳۸

بل يمكن منع دلالة غيرهما من الأفعال على الزمان إلّابالإطلاق والإسناد إلى الزمانيّات، وإلّا لزم القول بالمجاز والتجريد عند الإسناد إلى غيرها من نفس الزمان والمجرّدات.

نعم، لا يبعد أن يكون لكلّ من الماضى والمضارع بحسب المعنى خصوصيّة اخرى موجبة للدلالة على وقوع النسبة فى الزمان الماضى فى الماضى، وفى الحال أو الاستقبال فى المضارع فيما كان الفاعل من الزمانيّات[۵۱۵]، إنتهى كلامه.

توضيح: أراد رحمه الله تحقّق تلك الخصوصيّة فى جميع موارد استعمال الماضى والمضارع، حتّى فيما إذا اسند إلى الزمان

والمجرّدات، إلّاأنّها لا توجب الدلالة على وقوع النسبة فى الزمان إلّاإذا اسند إلى الزمانيّات.

وهو رحمه الله لم يعيّن تلك الخصوصيّة، لكن يناسب أن تكون فى الماضى «التحقّق» وفى المضارع «الترقّب» فيكون معنى قولنا: «مضى الزمان» و «علم اللّه» و «علم زيد» تحقّق مضىّ الزمان، وتحقّق علم اللّه، وتَحقّق علم زيد، فالخصوصيّة موجودة فى الجميع، لكنّها لا توجب الدلالة على وقوع النسبة فى الزمان الماضى إلّافى الأخير، وكذا إذا قلنا: «يمضى الزمان» و «يريد اللّه» و «يعلم زيد» يكون معناها يترقّب مضىّ الزمان وإرادة اللّه وعلم زيد، لكنّها لا توجب الدلالة على وقوع النسبة فى الحال أو الاستقبال إلّافى الأخير.

تكميل: مادّة الفعل لا تدلّ على الزمان، وإلّا لكان سائر المشتقّات أيضاً دالّة عليه، وأمّا هيئته[۵۱۶] فالتحقيق أنّها وضعت لمعنى حرفى، وهو ارتباط المبدء

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۳۹

بالفاعل، إذ كما أنّ «فى» مثلًا فى قولنا: «زيد فى الدار» تدلّ على الظرفيّة، وهى أمر حقيقى متعلّق بطرفيه، وهما «زيد» و «الدار» فكذلك إذا قلنا: «ضَرَبَ زيد» أو «يضرب زيد» تدلّ هيئة الفعل على الارتباط الصدورى بين الضرب وبين زيد، لكن يدلّ الماضى على تحقّق هذا الارتباط والمضارع على ترقّبه، فأين دلالة الهيئة على الزمان الذى هو معنى اسمى؟!

اشتراک هيئة الماضى بين الفعل المتعدّى واللازم

ثمّ إنّ الحقّ ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «أعلى اللّه مقامه» من اشتراك هيئة الماضى[۵۱۷] بين الفعل المتعدّى واللازم اشتراكاً لفظيّاً، إذ الارتباط فى الأوّل صدورى وفى الثانى حلولى، مثل «ضرب زيد» أى صدر الضرب منه، و «ابيضّ الجسم» أى حلّ البياض فيه، فهيئة الماضى وضعت تارةً للارتباط الصدورى واخرى للارتباط الحلولى.

إن قلت: يمكن أن يقال بوضعها للجامع بينهما وهو نفس الارتباط.

قلت: لا، فإنّ الارتباط بدون قيد الصدور والحلول يعمّ الارتباط الوقوعى الذى فى الفعل المجهول أيضاً.

هل يشترک المضارع بين الحال والاستقبال أم لا؟

ثمّ إنّه كثيراً ما يطلق الفعل المضارع ويراد به الحال، كما إذا سألك السائل عن أنّك هل تعلم حكم كذا؟ فأجبت بقولك: «نعم أعلمه» فإنّه لا إشكال فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۴۰

كون المضارع مستعملًا فى السؤال والجواب فى الحال.

بل ذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى أنّه وضع للحال واستعماله فى الاستقبال مجاز بمعونة القرينة كالسين وسوف، وما اشتهر من أنّه بمعنى الحال والاستقبال من الاشتباهات، فإنّ ظهوره الأوّلى هو التلبّس بالحال، كما هو الظاهر من قوله تعالى: «وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا»[۵۱۸] فإنّ الظاهر منه أنّهم حال نزول الآية كانوا يقولون: لست مرسلًا[۵۱۹].

وفيه: أنّه كثيراً ما يستعمل فى الاستقبال أيضاً من دون قرينة المجاز، واستعماله فى الآية فى الحال لا يدلّ على كونه مجازاً فى الاستقبال، إذ غاية ما يقتضيه أنّه حقيقة فى الحال، وأمّا أنّه مجاز فى الاستقبال فلا.

وقال المحقّق الخراسانى رحمه الله بكونه مشتركاً معنويّاً بينهما، وظاهر كلامه اعتراف النحويّين بذلك أيضاً، وجعل هذا مؤيّداً لعدم دلالة الفعل على الزمان، فراجع تفصيل كلامه فى الكفاية[۵۲۰].

وذهب سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله على ما فى تقريرات بحثه بقلم بعض الأجلّة إلى أنّه مشترك لفظى بينهما، إلّاأنّ الوضع بالنسبة إلى الاستقبال تعيينى وبالنسبة إلى الحال تعيّنى، فالأوّل مقدّم على الثانى[۵۲۱].

ولايبعد عندى‌أنّهما كانافى‌مرتبة واحدةليس بينهماتقدّموتأخّر أصلًا، فوضع المضارع للارتباط الصدورى أو الحلولى الحالى تارةً والاستقبالى اخرى.

وكيف كان، فلا ثمرة لهذا النزاع فلا نطيل الكلام فيه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۴۱

الخامس: فى منشأ اختلاف المشتقّات

اشارة

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: إنّ اختلاف المشتقّات فى المبادئ- وكون المبدء فى بعضها فعليّاً كالضارب، وفى بعضها قوّة واستعداداً كالمثمر، وفى بعضها ملكة كالمجتهد، وفى بعضها حرفة كالتاجر، وفى بعضها صناعة كالنجّار والصائغ- لا يوجب اختلافاً فى دلالتها بحسب الهيئة أصلًا[۵۲۲].

نقد نظريّة المحقّق الخراسانى رحمه الله فى منشأ اختلاف المشتقّات

وفيه: أنّه لو كان اختلافها مستنداً إلى مباديها من دون أن يرتبط بالهيئة أصلًا لكانت التجارة فى قوله تعالى: «لَاتَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ»[۵۲۳] بمعنى حرفة التجارة، مع أنّ المراد بها هو التجارة الفعليّة بلا إشكال، وأيضاً إذا نذرت ترك الخياطة مثلًا، فلا ريب فى تحقّق الحنث بخياطة واحدة، وإن لم تصر حرفة أو صنعة لك، وأيضاً لو كان القوّة والشأنيّة داخلة فى معنى الإثمار لكان إضافة لفظ الشأنيّة إليه فى قولنا:

«الشجرة المثمرة هى التى لها شأنيّة الإثمار» لغواً زائداً، بل مخلّاً بالمعنى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۴۲

نعم، لا ريب فى أنّ الاجتهاد يكون بمعنى ملكة الاستنباط، إلّاأنّ هذه معناه الاصطلاحى عند الفقهاء، وأمّا بحسب اللغة فهو بمعنى الجدّ والجهد الفعلى، والنزاع إنّما هو فى معنى المشتقّ لغةً لا اصطلاحاً.

وبالجملة: لا فرق فى مبادئ هذه المشتقّات المختلفة فى كونها متّخذة بنحو الفعليّة، فلا يرتبط اختلافها بالموادّ، ويؤيّده ظهور الماضى والمضارع فى الفعليّة فى مثل «اتّجر» و «يتّجر» لا فى الحرفة، مع اشتمالهما على مادّة لفظ «التّاجر».

فماذا نقول فى المقام، سيّما فى مثل «الضارب» و «التاجر» الّذين كلاهما على هيئة الفاعل، فلا يمكن القول باتّخاذ الأوّل بنحو الفعليّة والثانى بنحو الحرفة، إذ لا تعدّد فى هيئتهما.

نقد احتمال تعدّد الوضع فى المشتقّات

واحتمال تعدّد الأوضاع بأن يقال: هيئة الفاعل وضعت تارةً لمن اشتغل بالمادّة بالفعل، واخرى لمن اتّخذها حرفةً له وإن لم يشتغل بها

فعلًا، بعيد لا نلتزم به كما قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره.

ثمّ إنّه رحمه الله قال: إنّ ما يدلّ على الصنعة والحرفة قد استعمل في تلك المعاني أوّلًا بنحو المجاز حتّى صارت حقيقةً، إمّا باستعمال الموادّ في الصنعة والحرفة، أو استعمال مجموع المادّة والهيئة مجازاً، باعتبار أنّ المشتقّات كأنّها كلمة واحدة مادّةً وهيئةً كسائر العناوين البسيطة، ولكن هذا أيضاً لا يخلو من بُعد[۵۲۴]، إنتهى كلامه.

أقول: وأبعد منه جريان هذا الاحتمال في اسمي الآلة والمكان، كالمفتاح

والمسجد، ضرورة صدق هذين العنوانين على آلة الفتح ومحلّ عبادة المسلمين حقيقةً قبل تحقّق الفتح والسجود فيهما، فلا يمكن القول بتحقّق الوضع التعيّني فيهما.

تناقض كلام المحقّق الخوئي

«مدّ ظلّه»

في منشأ اختلاف المشتقّات

والعجب من بعض الأعلام «مدّ ظلّه» حيث ذهب في صدر كلامه إلى كون اختلاف المشتقّات كلّها مربوطاً بالموادّ، وفي وسطه إلى كونه في اسم المكان والآلة ناشئاً عن الهيئة[۵۲۵]، فإنّه تناقض ظاهر.

نقد القول باستناد اختلاف المشتقّات بجريها على الذوات

وقيل: إنّ الشأنيّة والحرفة والصناعة وغيرها ناشئة من جرى المشتقّ على الذات وحمله عليها، وأمّا نفسه بلا جرى يكون بمعنى الفعليّة، فلفظ «المثمر» و «التاجر» يكونان بمعنى ما له الثمرة بالفعل، ومن له التجارة كذلك، وأمّا إذا قلنا: «هذه الشجرة مثمرة» أو «زيد تاجر» يكونان بمعنى ما له شأنيّة الإثمار ومن له حرفة التجارة، فالخصوصيّات المذكورة لا ترتبط بموادّ المشتقّات ولا بهيئاتها، بل بالجرى والحمل.

وهذا نظير ما احتمل في كلمة «الجاري» في الفقه، فإنّ فيه خصوصيّة النبع من الأرض، حيث فسّر الفقهاء الماء الجاري بالنابع السائل، مع عدم دخل هذه الخصوصيّة في معناه اللغوي، لصدق قولنا: جرى الماء من الإبريق، أو من الميزاب، من دون تجوّز.

فقيل في حلّه: لفظ «الجاري» وحده يكون بمعنى السائل، سواء كان نابعاً من الأرض أم لا، وأمّا إذا اخذ وصفاً للماء، وقيل: «الماء الجاري» كان فيه خصوصيّة النبع منها.

وفيه: أنّ الحمل يفيد الاتّحاد والهوهويّة بين الموضوع والمحمول من دون أن يغيّرهما عن معناهما، فكيف يكون كلمة «التاجر» وحدها بمعنى من له التجارة بالفعل، وإذا صار محمولًا وقلنا: «زيد تاجر» صار معناه من له حرفة التجارة؟!

على أنّ لفظ «التاجر» مجرّداً عن الحمل أيضاً يفيد معنى الحرفة، ويشهد عليه أنّك لو سُئلتَ عن معناه لم تفصّل بين ما إذا كان مجرّداً وإذا كان جارياً على الذات، بل تقول: معناه من له حرفة التجارة.

وأمّا ما احتمل فی لفظ «الجاری» فلا یکون مؤیّداً له، لأنّه أیضاً فی جمیع موارد استعماله یکون بمعنی السائل، ولم یؤخذ النبع فی معناه اللغوی وإن اخذ وصفاً للماء.

نعم، إذا اخذ فی عبارات الفقهاء وصفاً له وقیل: «الماء الجاری» أرادوا به النابع السائل، لکنّه اصطلاح فقهی لا یرتبط بالمعنی اللغوی.

بیان الحقّ فی منشأ اختلاف المشتقّات

ویمکن أن یقال: إنّ الموادّ اخذت بنحو الفعلیّة فی جمیع المشتقّات، لکن هیئة اسم الآلة وضعت لما اعدّ لتحقّق المبدء بالفعل به، فالمفتاح یکون بمعنی الوسیلة المعدّة لأن یتحقّق الفتح الفعلی بها، وإن لم یتحقّق بعد، بل ولا یتحقّق فی الاستقبال أیضاً أصلًا، فهذه الوسیلة ما دامت معدّة للفتح صالحة له، تکون

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۴۴۵

متلبّسة بالمبدء، وإذا زال صلاحیّتها انقضی عنها المبدء.

واسم المکان أیضاً وضع للمکان المعدّ لأن یتحقّق فیه المبدء بالفعل، فالمسجد یکون بمعنی المکان الذی اعدّ لأن یسجد فیه بالفعل، وإن کان لم یسجد فیه بعد، ولا- یسجد فی الآتی أیضاً أصلًا، فما دام صالحاً لهذا الغرض کان متلبّساً بالمبدء، وإذا زال صلاحیّته بخراب ونحوه انقضی عنه المبدء.

فالخصوصیّة المتحقّقة فی اسمی الآلة والمکان ناشئة عن الهیئة لا المادّة.

نعم، هنا إشکال، وهو أنّ هذا المعنی لا یطّرد فی جمیع أسماء الأمکنة، فإنّک حینما تقول: «هنا مجلسی» مشیراً إلی مکان خاصّ من صفّ الجماعة، لا یکون معناه أنّ ذلک المکان اعدّ لجلوسک وإن لم تجلس فیه.

الکلام حول خروج اسم المفعول عن النزاع

ثمّ إنّه حکی بعض الأعلام عن استاذه خروج أسماء المفعولین[۵۲۶] عن النزاع، لأنّ الهیئة فیها وضعت لأن تدلّ علی وقوع المبدء علی الذات، وهذا المعنی ممّا لا یعقل فیه الانقضاء، لأنّ ما وقع علی الذات کیف یعقل انقضائه عنها، ضرورة أنّ الشیء لا ینقلب عمّا وقع علیه، والمفروض أنّ الضرب مثلًا قد وقع علیها، فدائماً یصدق أنّها ممّن وقع علیه الضرب، إذاً لا یفرق فی صدق المشتقّ بین حال التلبّس والانقضاء، ففی کلا الحالین علی نسق واحد بلا عنایة فی البین، بل لا یتصوّر فیه الانقضاء کما مرّ[۵۲۷].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۴۴۶

وفیه- کما قال بعض الأعلام أیضاً فی جوابه-: أنّه لو تمّ ما ذکره لجری ذلک فی أسماء الفاعلین أیضاً، فإنّ الهیئة فیها موضوعة لأن تدلّ علی صدور الفعل عن الفاعل، ومن المعلوم أنّه لا یتصوّر انقضاء الصدور عمّن صدر عنه الفعل خارجاً، لأنّ الشیء لا ینقلب عمّا وقع علیه، والمبدء الواحد کالضرب مثلًا لا یتفاوت حاله بالإضافة إلی الفاعل أو المفعول، غایة الأمر أنّ قیامه بأحدهما قیام صدوری وبالآخر قیام وقوعی[۵۲۸].

وحلّ ذلک: أنّ المراد بالصدور فی اسم الفاعل والوقوع فی اسم المفعول هو الصدور والوقوع الفعلیّان، فما دام الضرب صادراً من زید بالفعل کان متلبّساً بالمبدء، وإذا زال فعلیّة الصدور کان ممّن انقضی عنه المبدء، وهکذا ما دام الضرب واقعاً بالفعل علی عمرو کان متلبّساً به، وإذا زالت فعلیّة الوقوع کان ممّن انقضی عنه.

بيان الحقّ فى المشتقّات التى يفهم منها الحرفة والصناعة

بقى الكلام فى مثل التاجر ممّا يفهم منه الحرفة والصناعة.

والظاهر أنّه صار بمجموعه من الهيئة والمادّة حقيقة عرفيّة فى المعنى الخاصّ المتبادر منه، من دون أن يرتبط ذلك المعنى بالمادّة وحدها ولا بالهيئة كذلك، إذ لا فرق بين مثل التاجر والضارب فى أخذ مادّتهما بنحو الفعليّة، فهى عبارة عن الضرب الفعلى والتجارة الفعليّة، وهيئة الفاعل فيهما أيضاً وضعت لمن اشتغل بذلك الضرب الفعلى وتلك التجارة الفعليّة.

فمادّة التاجر وضعت لمعنى، وهيئته لمعنى آخر، ثمّ صار مجموعهما بسبب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۴۷

الوضع أو كثرة الاستعمال حقيقة عرفيّة فى معنى ثالث، وهو «من له حرفة التجارة»[۵۲۹].

فلا يرتبط هذا المعنى العرفى بالجهة المبحوث عنها التى تتمحّض فى هيئة المشتقّ.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۴۹

السادس: حول كلمة «الحال» فى عنوان المسألة

اشارة

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: إنّ المراد بالحال فى عنوان المسألة هو حال النسبة[۵۳۰] والجرى لا حال النطق[۵۳۱]، إلخ.

وفيه: أنّ المشتقّ لا يدلّ على الزمان أصلًا، فإنّك قد عرفت عدم دلالة الفعل عليه، فضلًا عن الاسم الذى لا خلاف فى عدم دلالته عليه، فلا معنى للقول بدخل الزمان فى مفهوم المشتقّ، سواء فى ذلك زمان النطق والجرى والتلبّس.

على أنّ الكلام فى المشتقّ إنّما هو فى المفهوم اللغوى التصوّرى كما قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله[۵۳۲]، سواء تحقّق الحمل والجرى أم لا، نطق به متكلّم أم لا.

وبعبارة اخرى: البحث إنّما هو فى مفهوم هيئة «الضارب» مثلًا من دون ملاحظة كونه محمولًا على زيد مثلًا، أو منطوقاً فى كلام متكلّم، بل الوضع مقدّم على الحمل والنطق، إذ لابدّ من أن يضع الواضع أوّلًا اللفظ بإزاء المعنى،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۵۰

ثمّ ينطق به المتكلّم ويحمله على الذات، فهل يمكن دخل زمان النطق أو النسبة فى ما وضع له المشتقّ مع كونهما متأخّرين عن الوضع؟!

وهل يمكن الالتزام بأنّه ليس للضارب مثلًا معنى قبل الجرى والنطق؟!

ويختصّ حال التلبّس بإشكال أوضح، وهو أنّ المنقضى عنه المبدء أيضاً متلبّس به فى حال التلبّس، فكان المشتقّ حقيقةً فيه أيضاً قطعاً لو كان المراد حال التلبّس، ولا يعقل النزاع فى أنّه هل هو حقيقة فى خصوص المتلبّس بالمبدء فى حال التلبّس أو فى الجامع الأعمّ منه وممّا انقضى عنه المبدء.

بيان الحقّ فى المسألة

فلابدّ من جعل البحث فی مفهوم تصوّری غیر مشتمل علی الزمان، وهو أنّ المشتقّ هل وضع لمفهوم لا ینطبق إلّاعلی المتّصف بالمبدء المشتغل به أم لمفهوم أعمّ منه ومن المنقضی عنه الاشتغال.

إشكال ودفع

ربما یتوهّم عدم تحقّق التلبّس بالمبدء فی مثل «المعدوم» و «الممتنع» لعدم ثبوت الذات واستحالتها فیهما، ولا یعقل تلبّس المعدوم والمستحیل بالمبدء، لأنّ ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له.

وفیه: أنّ النزاع فی المشتقّ کما عرفت فی معناه التصوّری، وهو بسیط کما سیجیء، فلا مجال للتمسّک بقاعدة الفرعیّة.

نعم، لو کان معناه مرکّباً، وهو شیء ثبت له کذا، لکان للتمسّک بها مجال.

إن قلت: الإشکال وإن لم یکن وارداً علی معناه التصوّری، إلّاأنّه وارد فیما إذا حمل علی موضوع، فإنّا إذا قلنا: «زید معدوم» أو «شریک الباری ممتنع»

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۴۵۱

فهو ثبوت شیء لشیء مع عدم ثبوت المثبت له، وهو الموضوع.

قلت: أجاب عنه المحقّق الشیخ محمّد حسین الاصفهانی رحمه الله تبعاً لصدر المتألّهین بأنّ ملاک الحمل فی الحمل الشائع وإن کان هو الاتّحاد فی الوجود إمّا خارجاً، ک «زید کاتب» أو ذهناً، ک «الإنسان نوع» إلّاأنّ الوجود قد یکون بتّیاً، کالمثالین، وقد یکون فرضیّاً، مثل «زید معدوم» و «شریک الباری ممتنع» فإنّا نفرض لزید وشریک الباری مع کونهما معدومین، وجوداً خارجیّاً ثمّ نحکم بکونهما متّحدین مع المعدوم والممتنع فی الخارج[۵۳۳].

هذا حاصل کلام المحقّق الاصفهانی رحمه الله.

لکن ما ذهب إلیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره فی مقام الجواب عن الإشکال أحسن وأمتن، وهو أنّ مثل هذه القضایا وإن کانت بظاهرها موجبة، إلّاأنّها فی الواقع سالبة محصّلة، فإنّ قولنا: «زید معدوم» و «شریک الباری ممتنع» کان فی الحقیقة بمعنی «زید لیس بموجود» و «شریک الباری لیس بممکن» والسالبة المحصّلة کما تصدق مع انتفاء المحمول تصدق مع انتفاء الموضوع أیضاً[۵۳۴].

لا یقال: فعلی هذا یکون قولنا: «زید موجود» أیضاً بمعنی «زید لیس بمعدوم».

فإنّه یقال: العدم لیس بشیء حتّی یرجع الوجود إلیه، بل الأمر بالعکس.

نعم، یمکن ذلک فیما إذا کان الوصفان ضدّین، کالأبیض والأسود، فإنّهما أمران وجودیّان، فنقول للجسم الأبیض: إنّه لیس بأسود وبالعکس، بخلاف

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۴۵۲

المقام، فإنّ الوجود والعدم ونحوهما متناقضان، لکون الأوّل أمراً وجودیّاً والثانی عدمیّاً، فالثانی عبارة عن عدم الأوّل، لا بالعکس.

وإن أبیت عن رجوع هذه القضایا إلی السالبة المحصّلة فیمکن الجواب عن الإشکال بوجه آخر، وهو أنّ قاعدة الفرعیّة إنّما تجری فی خصوص ما إذا کان للمحمول واقعیّة وتحقّق، حتّی یصدق ثبوت شیء لشیء، بخلاف المقام الذی لا یصدق علی المحمول عنوان الشیء أصلًا.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۴۵۳

السابع: فيما يقتضيه الأصل فى المقام

كلام صاحب الكفاية فيه

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: إنّه لا أصل فى نفس هذه المسألة يعوّل عليه عند الشكّ، وأصالة عدم ملاحظة الخصوصيّة مع معارضتها[۵۳۵] بأصالة عدم ملاحظة العموم لا دليل[۵۳۶] على اعتبارها فى تعيين الموضوع له[۵۳۷]، إنتهى.

هذا بالنسبة إلى المسألة الاصوليّة.

ثمّ إنّه رحمه الله قال فى مقام تعيين الوظيفة العمليّة فى الفروع الفقهيّة:

وأمّا الأصل العملى فيختلف فى الموارد، فأصالة البراءة فى مثل «أكرم كلّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۵۴

عالم» يقتضى عدم وجوب إكرام ما انقضى عنه المبدء قبل الإيجاب، كما أنّ قضيّة الاستصحاب وجوبه لو كان الإيجاب قبل الانقضاء[۵۳۸]، إنتهى.

نقد نظريّة صاحب الكفاية فى المسألة

وأورد عليه بعض الأعلام بأنّ الاستصحاب لا يجرى فى الفرض الأخير أيضاً، وأنّه مجرى أصالة البراءة كالأوّل، لعدم جريان الاستصحاب فى الشبهة المفهوميّة لا حكماً ولا موضوعاً، كما ذهب إليه شيخنا الأنصارى رحمه الله فى أواخر الاستصحاب من رسائله.

أمّا الأوّل- وهو استصحاب بقاء الحكم- فلاعتبار وحدة القضيّة المتيقّنة مع المشكوك فيها موضوعاً ومحمولًا فى جريان الاستصحاب، ضرورة أنّه لا يصدق نقض اليقين بالشكّ مع اختلاف القضيّتين موضوعاً أو محمولًا، وحيث إنّ فى موارد الشبهات المفهوميّة لم يحرز الاتّحاد بين القضيّتين لا يمكن التمسّك بالاستصحاب الحكمى، فإذا شكّ فى بقاء وجوب صلاة العصر، أو الصوم بعد استتار القرص وقبل ذهاب الحمرة المشرقيّة عن قمّة الرأس[۵۳۹] من جهة الشكّ فى مفهوم المغرب، وأنّ المراد به هو الاستتار أو ذهاب الحمرة؟ فعلى الأوّل كان الموضوع وهو «جزء النهار» منتفياً، وعلى الثانى هو كان باقياً، وبما أنّا لم نحرز بقاء الموضوع فلم نحرز الاتّحاد بين القضيّتين، وبدونه لا يمكن جريان الاستصحاب.

وأمّا الثانى- وهو استصحاب بقاء الموضوع- فلعدم الشكّ فى انقلاب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۱، ص: ۴۵۵

حادث زمانى ليحكم ببقاء المتيقّن، إذ مع قطع النظر عن وضع اللفظ وتردّد مفهومه بين السعة والضيق ليس لنا شكّ فى أمر خارجى، فإنّ استتار القرص عن الافق حسّى معلوم لنا بالعيان، وذهاب الحمرة غير متحقّق كذلك، فماذا يكون هو المستصحب؟

وبعبارة واضحة: إنّ المعتبر فى الاستصحاب أمران: اليقين السابق والشكّ اللاحق مع اتّحاد المتعلّق فيهما، وهذا غير متحقّق فى الشبهات المفهوميّة، فإنّ كلّاً من الاستتار وذهاب الحمرة متيقّن فلا شكّ، وإنّما الشكّ فى بقاء الحكم، وفى وضع اللفظ لمعنى وسيع أو ضيّق، وقد عرفت أنّ الاستصحاب بالنسبة إلى الحكم غير جارٍ، لعدم إحراز بقاء الموضوع، وأمّا بالإضافة إلى وضع اللفظ فقد تقدّم أنّه لا أصل يكون مرجعاً فى تعيين السعة أو الضيق.

وما نحن فيه من هذا القبيل بعينه، فإنّ الشبهة فيه مفهوميّة، والموضوع له مردّد بين خصوص المتلبّس أو الأعمّ منه ومن المنقضى، فالاستصحاب لا يجرى فى الحكم، لعدم إحراز اتّحاد القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة، فإنّ المولى إذا قال: «أكرم كلّ عالم» وكان زيد

متلبّساً بـالعلم فی حال صـدور الحکم، ثمّ انقضـی عنه قبل الامتثال، فالقضـیّة المتیقّنـة إنّما هی وجوب إکرام زیـد من حیث إنّه عالم، وهـذه الحیثیّـة لیست محرزة حین الشکّ فی الوجوب، وکذلک لا یجری الاستصـحاب بالنسبـة إلی الموضوع، لعدم الشکّ فی شـیء خارجاً، لأنّا نقطع بأنّ زیداً کان متلبّساً بالعلم فی حال صدور الحکم، وأنّه لیس متلبّساً به حین الامتثال، وإنّما الشکّ فی مفهوم «العالم» وأنّه هل وضع لخصوص المتلبّس أو للأعمّ منه ومن المنقضی، وقد عرفت أنّه لا أصل یرجع إلیه فی تعیین مفهوم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۴۵۶

اللفظ ووضعه سعةً وضیقاً[۵۴۰].

هذا ما أورده بعض الأعلام علی المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام.

ویمکن المناقشـة فی کلامـه بوجه آخر أیضـاً، وهو أنّه لو سـلّمنا جریان الاستصـحاب فی الشـبهات المفهومیّـة لکان جاریاً فی الفرض الأوّل[۵۴۱] أیضاً، لأنّ زیداً وإن کان منقضـیاً عنه المبدء فی حال صدور الحکم وشـککنا فی صدق العالم علیه حقیقةً، إلّاأنّه کان قبله عالمـاً قطعـاً، فیستصـحب لیترتّب علیه وجوب الإـکرام، إذ لاـ یشترط فی جریـان الاستصـحاب ترتّب الأثر علی المستصـحب فی ظرف الیقین، بل یکفی ترتّبه علیه فی ظرف الشکّ فقط.

والحاصل: أنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله إن کان قائلًا بعدم جریان الاستصـحاب فی الشـبهة المفهومیّة کان المرجع أصالة البراءة فی کلاـ الموردین، وإن کان قائلًا بجریانه فیها کان المرجع هو الاستصـحاب کـذلک، فالتفصـیل بینهما بجعل المورد الأوّل مجری البراءة والثانی مجری الاستصحاب باطل قطعاً علی کلا المبنیین.

إشارة إلی الأقوال فی مسألة المشتقّ

إذا عرفت مـا ذکرنـا من المقـدّمات فـاعلم أنّ الأقوال فی المسألـة وإن کثرت[۵۴۲]، إلّاأنّهـا حـدثت بین المتأخّرین بعـدما کانت ذات قولین بین المتقدّمین کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله[۵۴۳].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۴۵۷

والأقوال المفصّـلة ستّة، وحیث إنّها إمّا باعتبار الموادّ، کالتفصیل بین اللازم والمتعدّی[۵۴۴] بکون الأوّل حقیقة فی خصوص المتلبّس والثانی فی الأعمّ، أو باعتبار الأحوال، کالتفصیل بین المحکوم به والمحکوم علیه بکون الأوّل حقیقة فی خصوص المتلبّس والثانی فی الأـعمّ، فلیس التعرّض لهـا بمهمّ، لمـا مرّت الإشـارة إلیه من أنّ اختلاـف المبادئ والأحوال لا یوجب الاختلاف فیما نحن بصـدده فی مبحث المشتقّ من تحقیق مفهوم هیئته اللغوی التصوّری[۵۴۵]، فتمام ملاک البحث هو الهیئة لا المبادئ والأحوال.

وأمّا مثل الزوج والزوجـة والحرّ والعبـد من الجوامد فإنّها وإن لم یکن لها وضع علی حدة بحسب خصوص هیئاتها، بل وضع المجموع منها ومن الموادّ لمعانیها، إلّاأنّ مفهومها حیث یکون جاریاً علی الـذات منتزعاً منها بملاحظـة اتّصافها بالمبدء کالمشـتقّات النحویّة فلو اعتبر التلبّس فی المشتقّات النحویّة اعتبر فیها أیضاً وإلّا فلا.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ۱، ص: ۴۵۹

بیان الحقّ فی مسألة المشتقّ

فی أنّ المشتقّ حقیقة فی خصوص المتلبّس بالمبدء

اشارة

فالمهمّ إنّما هو التعرّض لأدلّة القولين الأصيلين، فنقول:

ذهب الأشاعرة إلى كونه حقيقةً فى خصوص المتلبّس، وهو الحقّ.

واستدلّ عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله بتبادر خصوصه[۵۴۶].

وهو تمام، بل الدليل ينحصر فيه.

وأمّا صحّة السلب وعدمها فقد عرفت عدم كونهما علامتين للمجاز والحقيقة، فى مقابل التبادر وعدمه.

وأيضاً مضادّة الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادئ المتضادّة لا تصلح أن تجعل وجهاً على حدة على اعتبار التلبّس، إذ لا طريق إلى العلم بتضادّ تلك الصفات مع قطع النظر عن التبادر. على أنّك قد عرفت أنّ المسألة لغويّة لا يصحّ الاستدلال لها بالوجوه العقليّة.

نعم، تضادّ هذه الصفات يؤيّد كون المتبادر خصوص المتلبّس.

فالدليل على اعتبار التلبّس بالمبدء والاشتغال به فى صدق المشتقّ حقيقةً منحصر فى التبادر.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۶۰

فى بطلان القول بالأعمّ

ولابـدّ للقـائلين بالأعمّ من تصوير جـامع بين المتلبّس والمنقضـى ولا يمكنهم ذلك، لعـدم تحقّق جامع حقيقى بينهما، إذ المتلبّس هو واجد المبدء والمنقضى فاقده، ومعلوم أنّه لا جامع ماهوى مقولى بين واجد الشيء وفاقده.

وأمّا الجامع الانتزاعى فلابدّ من اعتبار امور فيه:

۱- عدم دخل الزمان فيه، لما عرفت من خلوّ المشتقّ عنه، فلا يصحّ احتمال كون الموضوع له جامعاً انتزاعيّاً دالّاً على الماضى والحال.

۲- عدم تركّبه من مفهومين أو أكثر، لما سيجيء من أنّ مقتضى التحقيق هو بساطة مفهوم المشتقّ[۵۴۷].

۳- كونه أمراً متبادراً من المشتقّ، لما مضى من انحصار علامة الحقيقة فى التبادر.

وأنّى لهم من تصوير جامع بين المتلبّس والمنقضى واجد لهذه الخصوصيّات؟

نقد أدلّة القول بالأعمّ

هذا بحسب مقام الثبوت.

وعلى فرض إمكان تصوير الجامع فلا يمكنهم إثبات وضعه له، لأنّهم احتجّوا بوجوه كلّها مدخولة:

الأوّل: التبادر، وقد عرفت أنّ المتبادر هو خصوص المتلبّس بالمبدء.

الثانى: صدق «المضروب» و «المقتول» على من انقضى عنه المبدء.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۶۱

وفيه: أنّ صـدقهما عليه حقيقـةً إنّمـا هو بلحاظ حال التلبّس، ضـرورة عـدم صـحّة قولنا: «زيـد اليوم مضـروب عمرو أو مقتوله» فيما إذا انقضى عنه مبدئهما إلّا بنحو من العناية والمسامحة.

الثالث: قوله تعالى فى آية حدّ السرقة: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»[۵۴۸] وفى آية حدّ الزنا: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِى فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ»[۵۴۹] فإنّهم حين القطع والجلد انقضى عنهم التلبّس بالسرقة والزنا[۵۵۰].

وفيه أوّلًا: أنّ الحـدّ ليس دائراً مـدار صـدق العنوان الانـتزاعى على المجرم، بـل هو من آثار صـدور الأمر الشـنيع الـذى دعا الشارع أو

المقنّن العرفى إلى تأديبه وسياسته، وحينئذٍ فالموجب للسياسة هو العمل الخارجى لا صدق العنوان الانتزاعى، فالسارق تقطع يده لأجل سرقته، ففى آيـة حدّ السـرقة يكون عنوان «السارق» و «السارقة» إشارةً إلى من هو موضوع الحكم مع التنبيه على علّته، فكأنّه قال: الذى صدر منه السرقة تقطع يده لأجل صدورها منه، سواء صدق عليه عنوان السارق بنحو الحقيقة أو المجاز أو لم يصدق أصلًا.

وثانياً: ما أورده عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّه استعمل المشتقّ فى الآيتين بلحاظ حال التلبّس، فكان المعنى «من كان سارقاً أو سارقةً فاقطعوا أيديهما» و «من كان زانيةً أو زانياً فاجلدوا كلّ واحد منهما مائة جلدة» ولا ينافى إرادة خصوص حال التلبّس دلالتهما على ثبوت القطع والجلد مطلقاً،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۶۲

ولو بعد انقضاء المبدء[۵۵۱].

وثالثـاً: مـا أفاده بعض الأعلام من أنّ اسـتعمال المشـتقّ فى المنقضـى بلحاظ حال الانقضاء وإن كان محتملًا فى القضايا الخارجيّـة فى الجملـة، إلّاأنّه فى القضايا الحقيقيّـة غير محتمل، فإنّ الاسـتعمال فيها دائماً فى المتلبّس دون المنقضـى، بل لا يعقل فيها حال الانقضاء، فإنّ المراد بالجنب والحائض فى قولنا: «الجنب أو الحائض يجب عليهما الغسل» هو كلّ إنسان فرض متلبّساً بالجنابة أو الحيض خارجاً، فهو محكوم عليه بالغسـل، فعنوان الجنب أو الحائض قـد استعمل فيمن تلبّس بالمبـدء، ولا يتصوّر فيه الانقضاء، غايـة الأمر أنّ الامتثال يقع متأخّراً عن زمان الوجوب، كما كان هو الحال فى الآيتين[۵۵۲].

إنتهى ملخّصاً.

الرابع: اسـتدلال الإمـام عليـه السـلام تأسّـياً بـالنبىّ صـلى الله عليه و آله كمـا عن غير واحـد من الأخبـار بقـوله تعـالى: «لَايَنَالُ عَهْدِى الظَّالِمِينَ»[۵۵۳] على عـدم لياقـة من عبد صـنماً أو وثناً لمنصب الإمامة والخلافة، تعريضاً بمن تصدّى لها ممّن عبد الصـنم مدّة مديدة، ومن الواضـح توقّف ذلـك على كون المشـتقّ موضوعاً للأعمّ، وإلّا لما صـحّ التعريض، لانقضاء تلبّسـهم بالظلم وعبادتهم للصـنم حين التصدّى للخلافة.

وأجـاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بمنع التوقّف على ذلك، بل يتمّ الاسـتدلال ولو كان موضوعاً لخصوص المتلبّس، وتوضـيح ذلك يتوقّف على تمهيد مقدّمة،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۶۳

وهى أنّ الأوصاف العنوانيّة التى تؤخذ فى موضوعات الأحكام تكون على أقسام:

أحدها: أن يكون أخذ العنوان لمجرّد الإشارة إلى ما هو فى الحقيقة موضوع للحكم، لمعهوديّته بهذا العنوان من دون دخل لاتّصافه به فى الحكم أصلًا.

ثانيها: أن يكون لأجل الإشارة إلى علّيّة المبدء للحكم مع كفاية مجرّد صحّة جرى المشتقّ عليه ولو فيما مضى.

ثالثها: أن يكون لذلك مع عدم الكفاية، بل كان الحكم دائراً مدار صحّة الجرى عليه واتّصافه به حدوثاً وبقاءً.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ الاستدلال بهذا الوجه إنّما يتمّ لو كان أخذ العنوان فى الآية الشريفة على النحو الأخير، ضرورة أنّه لو لم يكن المشـتقّ للأعمّ لما تمّ بعـد عـدم التلبّس بالمبـدء ظاهراً حين التصـدّى، فلابدّ أن يكون للأعمّ ليكون حين التصدّى حقيقةً من الظالمين ولو انقضـى عنهم التلبّس بـالظلم، وأمّـا إذا كـان على النحو الثـانى فلاـ كمـا لاـ يخفى، ولاـ قرينـة على أنّه على النحو الأوّل لو لم نقل بنهوضـها على النحو الثانى، فإنّ الآيـة الشـريفة فى بيان جلالـة قدر الإمامة والخلافة وعظم خطرها ورفعة محلّها وأنّ لها خصوصـيّةً من بين المنـاصب الإلهيّـة، ومن المعلوم أنّ المنـاسب لـذلك هو أن لا يكون المتقمّص بها متلبّساً بالظلم أصـلًا كما لا يخفى[۵۵۴]، إنتهى كلامه، وهو صحيح متين.

والحاصل: أنّ المشتقّ حقيقة فى خصوص المتلبّس بالمبدء فى الحال، والقول بالأعمّ مردود ثبوتاً وإثباتاً.

وینبغی التنبیه علی امور مهمّهٔ

الأوّل: فی بساطهٔ المشتق وترکّبه

اشارهٔ

والمراد بهما هو البساطهٔ والترکّب بحسب التصوّر والإدراک کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله، فالمفهوم إذا کان واحداً بحسب التصوّر کان بسیطاً وإن انحلّ بتعمّل من العقل إلی شیئین أو أکثر.

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله بعد اختیار البساطهٔ وبیان المراد بها، شبّه المقام بمثل مفهوم الحجر والشجر، وقال بانحلالهما إلی شیء له الحجریّهٔ أو الشجریّهٔ مع وضوح بساطهٔ مفهومهما[۵۵۵].

وفیه: أنّ انحلال «الضارب» مثلًا إلی شیء له الضرب إنّما هو مربوط بالدلالهٔ اللفظیّهٔ، ضرورهٔ أنّ له مادّهٔ وهیئهٔ، ولکلّ منهما وضع علی حدهٔ، فمفهوم «الضارب» وإن کان بحسب التصوّر والإدراک بسیطاً إلّاأنّه ینحلّ عقلًا بحسب مدلوله اللفظی إلی الذات والمادّهٔ والربط بینهما، بخلاف مثل الحجر، فإنّه وإن کان ینحلّ عقلًا إلی شیء له الحجریّهٔ إلّاأنّه بسیط بحسب مدلوله اللفظی، ضرورهٔ أنّ الواضع تصوّر مادّته وهیئته ووضع المجموع بوضع واحد، فانحلاله

لا یرتبط بمقام دلالهٔ اللفظ، بل یرتبط بواقعیّته.

فما ذهب إلیه فی معنی البساطهٔ حقّ، بخلاف تنظیره المقام بالجوامد.

فالنزاع إنّما هو فی أنّ المشتقّ هل هو بسیط بحسب الإدراک والتصوّر أو مرکّب؟ وبعبارهٔ اخری: هل هو مثل الحجر فی انتقاش صورهٔ واحدهٔ فی الذهن عند سماع لفظه، أو مثل «غلام زید»؟ فکما أنّه یتصوّر السامع عند سماعه ثلاثهٔ أشیاء: ۱- الغلام، ۲- زید، ۳- الارتباط الواقع بینهما، فکذلک یتصوّر من «الضارب» أیضاً ثلاثهٔ أشیاء: ۱- الذات، ۲- الضرب، ۳- الارتباط الواقع بینهما.

رأی المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فی المراد من بساطهٔ المشتقّ

وذهب بعض الأعلام «مدّ ظلّه» إلی أنّ مرکز النزاع هو البساطهٔ والترکّب بحسب التحلیل العقلی لا بحسب الإدراک والتصوّر.

وعلیه فما فی کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله من معنی البساطهٔ هو معنی الترکیب، ولذا قال بعض الأعلام: إنّ المحقّق صاحب الکفایهٔ بالنتیجهٔ من القائلین بالترکیب لا البساطهٔ.

فما ینحلّ بتعمّل من العقل إلی شیئین أو أکثر فهو مرکّب عند بعض الأعلام وإن کان مفهومه بحسب التصوّر والإدراک واحداً، والبسیط یختصّ بما لم ینحلّ حتّی بتعمّل العقل أیضاً، وعلیه فتصوّر بساطهٔ مفهوم المشتقّ إنّما هو بأن یقال:

لا فرق بینه وبین المبدء حقیقهً وذاتاً، وإنّما الفرق بینهما بالاعتبار ولحاظ الشیء مرّهٔ لا بشرط واخری بشرط لا، فکما أنّ الضرب مثلًا لا ینحلّ أصلًا ولو بتعمّل من العقل، فکذلک الضارب، لعدم الفرق بینهما إلّافی کون الأوّل

آبیاً عن الحمل والجری، بخلاف الثانی، فإنّه غیر آبٍ عنه ولا بشرط بالنسبهٔ إلیه، وأمّا حقیقتهما فواحدهٔ[۵۵۶].

نقد ما اختاره المحقّق الخوئى

«مدّ ظلّه»

فى المراد من بساطة المشتقّ

وبطلانه أظهر من الشمس، فإنّه لابدّ فى تحقّق «الضارب» مثلًا من امور ثلاثة واقعيّة: ١- الذات، ٢- المبدء، ٣- الارتباط بينهما، أى تلبّس الذات بالمبدء وصدوره عنها، بخلاف الضرب، فإنّه بسيط محض، فالقول بأنّ الفرق بينهما صرف اعتبار المشتقّ لا بشرط والمبدء بشرط لا، من دون أن يكون بينهما تفاوت واقعى، باطل قطعاً، وإن قال به جمع من الأكابر والحكماء، فراجع إلى وجدانك هل تجد قولنا: «زيد قائم» حاكياً عن اعتبار الاتّحاد بين «زيد» و «قائم» أو عن الهوهويّة الواقعيّة، وإذا كان بينهما اتّحاد واقعى فهل يمكن القول بأنّه ناشٍ عن صرف اعتبار المشتقّ لا بشرط من دون أن يكون بينه وبين المبدء الذى لا يمكن حمله على الذات فرق واقعى؟!

فالمشتقّ مركّب بحسب الواقع وإن كان بسيطاً بحسب التصوّر والإدراك.

بقى الكلام فيما أيّد به كون النزاع فى البساطة والتركّب الواقعيّين، وهو أنّ المحقّق الشريف رحمه الله تصدّى لإقامة البرهان على البساطة، وظاهر أنّ إثبات البساطة اللحاظيّة لا يحتاج إلى مؤونة استدلال وإقامة برهان، فإنّ المرجع الوحيد لإثباتها فهم أهل العرف أو اللغة، ولا إشكال فى أنّهم يفهمون من المشتقّ معنى واحداً كما يفهمون من غيره من الألفاظ المفردة ذلك، ومن هنا سلّم شارح المطالع رحمه الله البساطة اللحاظيّة، إلّاأنّه قال: بحسب التحليل ينحلّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ۴۶۸

إلى شيئين: ذات متّصفة بالمبدء[۵۵۷].

أقول: نعم، يكفى فى إثبات البساطة اللحاظيّة المبحوث عنها تبادرها عند أهل العرف، وهذه المسألة ليست بأهمّ من أصل مسألة المشتقّ وأنّه هل وضع لخصوص المتلبّس أو للأعمّ، فإذا كان التبادر عند العرف كافياً فى إثبات تلك المسألة ففى إثبات هذه المسألة التى تكون من أحوالها يكفى أيضاً بلا إشكال.

لكن إقامة البرهان من قبل المحقّق الشريف لا يكون مؤيّداً لكون النزاع فى البساطة والتركّب الواقعيّين، لأنّ إقامة البرهان دأب المنطقيّين- ومنهم المحقّق الشريف- حتّى فى المسائل التى يمكن إثباتها بالتبادر، لعدم اعتنائهم بالتبادر ونحوه، وإلّا فسيأتى أنّه أيضاً أراد التركّب والبساطة الإدراكيين، لا الواقعيّين العقليّين.

فيما وقع بين شارح المطالع والمحقّق الشريف

عرّف المشهور الفكر بأنّه ترتيب امور معلومة لتحصيل المجهول، وتبعهم فى ذلك شارح المطالع. واورد عليه بما إذا كان المعرّف مفرداً، كالتعريف بالفصل القريب أو الخاصّة.

وأجاب عنه شارح المطالع بأنّ الفصل أو العرض الخاصّ وإن كان فى بداية الأمر وبالنظر السطحى أمراً واحداً، إلّاأنّه فى الواقع وبالنظر الدقّى ينحلّ إلى أمرين: ذات ومبدء، فالناطق ينحلّ إلى شىء له النطق، والضاحك إلى شىء له الضحك.

فلا ينثلم ما تقدّم من تعريف الفكر، بالتعريف بالفصل القريب أو الخاصّة،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ۴۶۹

لكون كلّ منهما متعدّداً بالنظر الدّقّى، فيصدق على التعريف بكلّ منهما أنّه «ترتيب امور معلومة عند النفس لتحصيل شىء

مجهول»[۵۵۸].

وناقش فيه المحقّق الشريف فى بعض حواشيه على شرح المطالع بأنّه لا يمكن أخذ «الشيء» فى مفهوم المشتقّ، وذلك لأنّ المأخوذ فيه إن كان مفهوم «الشيء» يلزم دخول العرض العامّ فى الفصل، وهو محال[۵۵۹]، وإن كان مصداقه يلزم انقلاب القضيّة الممكنة إلى الضروريّة، مثلًا جملة «الإنسان ضاحك» قضيّة ممكنة، فإذا انحلّت إلى قولنا: «الإنسان إنسان له الضحک» صارت قضيّة ضروريّة، لأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضرورى، وهو خلف[۵۶۰]،[۵۶۱].

توضيح مرام شارح المطالع والمحقّق الشريف فى المسألة

والظاهر أنّ نزاعهما أيضاً فى التركّب والبساطة اللحاظيّين، خلافاً لما استظهره بعض الأعلام من كلامهما، فالمحقّق الشريف يقول بالبساطة اللحاظيّة، وشارح المطالع يقول بالتركّب اللحاظى بالنظر الدقيق.

وبعبارة اخرى: المركّب على ثلاثة أقسام:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۷۰

۱- ما يكون مركّباً حتّى بالنظر التصوّرى السطحى، مثل «غلام زيد».

۲- ما يكون مركّباً بالنظر التصوّرى الدقّى، لكنّه بسيط بالنظر السطحى البدوى، والمشتقّ كذلك عند شارح المطالع.

۳- ما لا يكون مركّباً إلّابالنظر التحليلى العقلى، وهو الجوامد، مثل «الحجر» فإنّه بسيط بحسب الإدراك السطحى والدقّى، إلّاأنّه ينحلّ بتعمّل من العقل إلى شيء له الحجريّة.

فاعتقد شارح المطالع بالتركيب التصوّرى بحسب النظر الدقيق العرفى، والمحقّق الشريف ردّه وذهب إلى البساطة التصوّريّة حتى بالنظر الدقيق.

ويشهد عليه أوّلًا: أنّه قال: مفهوم المشتقّ بسيط منتزع عن الذات باعتبار تلبّسها بالمبدء، فهو مع ذهابه إلى البساطة قائل بتركّب منشأ الانتزاع من الذات والمبدء وتلبّسها به، وهل هذا إلّاالتركّب بالتحليل العقلى، فلم يريدا البساطة والتركّب الانحلاليّين عقلًا، وإلّا فلم يقع بينهما نزاع أصلًا.

وثانياً: أنّه لو كان نظر شارح المطالع بساطة المشتقّ بحسب الإدراك والتصوّر حتّى بالنظر الدقيق العرفى، وتركّبه بتحليل العقل فقط، لم يتوجّه إليه إشكال فى أخذ مفهوم الشيء فى مثل الناطق، لعدم دخله فى معناه التصوّرى البدوى والدقّى أصلًا، فيعلم أنّ المحقّق الشريف أيضاً فهم من كلام شارح المطالع التركّب اللحاظى، فأشكل عليه بهذا الإشكال.

نقد ما أفاده المحقّق الشريف لإثبات بساطة المشتقّ

ويرد عليه أوّلًا: أنّه لو تمّ لدلّ على خروج الشيء مفهوماً ومصداقاً عن معنى المشتقّ، وهو لا يستلزم البساطة، لإمكان تركّبه من المبدء ونسبته إلى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۷۱

الذات بنحو تكون النسبة داخلةً والذات خارجة.

نعم، لا إشكال فى كونه جواباً عن شارح المطالع على فرض تماميّته، فإنّه قال بكون المشتقّ مركّباً من «شيء له المبدء» فيشكل عليه بأنّ الشيء لا يمكن أن يكون مأخوذاً فى معنى المشتقّ لا مفهوماً ولا مصداقاً.

وثانياً: أنّ الحقّ ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ مثل الناطق ليس بفصل حقيقى[۵۶۲]، بل لازم ما هو الفصل وأظهر خواصّه، وإنّما يكون فصلًا مشهوريّاً منطقيّاً يوضع مكانه إذا لم يعلم نفسه، بل لا يكاد يعلم، لأنّ الفصول حاكية عن كنه الأشياء، ولا

یعلم كنهها إلّاعلّام الغیوب.

ویؤیّده أنّه ربما یجعل لا زمان مكانه، كالحسّاس والمتحرّك بالإرادة فی الحیوان، فحیث إنّه لیس لكلّ شیء إلّافصل واحد حقیقی فیعلم أنّ كلّاً منهما خاصّة للحیوان لا فصل له.

والحاصل: أنّه لا ـ یلزم من أخذ مفهوم الشیء فی معنی المشتقّ إلّادخول العرض العامّ فی الخاصّة التی هی عرضی، لا فی الفصل الحقیقی الذی هو من الذاتی[۵۶۳].

وأورد بعضهم[۵۶۴] علی المحقّق الشریف بأنّ الشیء لا ـ یكون عرضاً، بل جنس الأجناس، فلا یلزم من دخول مفهومه فی المشتقّ دخول العرض فی الفصل.

اصول الشیعه لاستنباط احكام الشریعة، ج ۱، ص: ۴۷۲

هو غریب، فإنّ المقولات العشر أجناس عالیة متباینة بتمام الذوات، فلا جنس فوقها، فكیف یكون الشیء جنساً مع شموله لجمیعها، بل للواجب والممتنع أیضاً.

هذا كلّه علی فرض أخذ مفهوم «الشیء» فی المشتقّ.

وأمّا علی فرض أخذ مصداقه فیه فأجاب صاحب الفصول رحمه الله عن إشكال انقلاب المادّة بأنّ المحمول لیس مصداق الشیء والذات مطلقاً، بل مقیّداً بالوصف، ولیس ثبوته للموضوع حینئذٍ بالضرورة، لجواز أن لا یكون ثبوت القید ضروریّاً[۵۶۵].

توجیه صاحب الكفایة لما أفاده المحقّق الشریف

وأورد علیه المحقّق الخراسانی رحمه الله بأنّه یمكن أن یقال: إنّ عدم كون ثبوت القید ضروریّاً لا ـ یضرّ بدعوی الانقلاب، فإنّ المحمول إن كان ذات المقیّد وكان القید خارجاً وإن كان التقیّد داخلًا بما هو معنی حرفی فالقضیّة لا محالة تكون ضروریّة، ضرورة ضروریّة ثبوت الإنسان الذی یكون مقیّداً بالضحك[۵۶۶] للإنسان، وإن كان المقیّد بما هو مقیّد علی أن یكون القید داخلًا فقضیّة «الإنسان ضاحك» تنحلّ فی الحقیقة إلی قضیّتین: إحداهما قضیّة «الإنسان إنسان» وهی ضروریّة، والاخری قضیّة «الإنسان له الضحك» وهی ممكنة، وذلك لأنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أنّ الأخبار بعد العلم بها تكون أوصافاً، فعقد الحمل ینحلّ إلی القضیّة، كما أنّ عقد الوضع

اصول الشیعه لاستنباط احكام الشریعة، ج ۱، ص: ۴۷۳

ینحلّ إلی قضیّة مطلقة عامّة عند الشیخ، وقضیّة ممكنة عامّة عند الفارابی، فتأمّل[۵۶۷]، إنتهی كلامه.

نقد ما أفاده صاحب الكفایة لتوجیه كلام المحقّق الشریف

وفی كلا شقّی كلامه نظر: أمّا الشقّ الأوّل فلأنّ التقیّد أمر إمكانی، لكون أحد طرفیه أعنی القید إمكانیّاً، وكونه معنی حرفیّاً لا یوجب عدم الاعتناء بشأنه وجعله كالمعدوم من أصله، فإنّه مع كونه معنی حرفیّاً أمر واقعی حقیقی.

وأمّا الشقّ الثانی فلعدم تمامیّة الانحلال، فإنّ «الضاحك» بناءً علی التركیب یكون بمعنی «إنسان له الضحك» فإذا قلنا: «الإنسان ضاحك» كان معناه «الإنسان إنسان له الضحك» ولیس لنا فی هذه القضیّة إنسان ثالث حتّی یقال بانحلالها إلی قضیّتین: إحداهما «الإنسان إنسان» والاخری «الإنسان له الضحك».

وانحلال عقد الحمل إلی القضیّة لا یستلزم انحلال أصل القضیّة إلی قضیّتین، كما أنّ رجوع عقد الوضع إلی مطلقة عامّة أو ممكنة عامّة لا یستلزم ذلك.

سلّمنا الانحلال، لكنّه لا یفید الانقلاب، لأنّ القضیّة الأصلیّة التی انحلّت إلی الضروریّة والممكنة تابعة لأخسّهما، وهو الممكنة، فأین

الانقلاب؟!

ثمّ إنّي لا أظنّ أحداً يلتزم بأخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتقّ، لكونه واضح البطلان، لاستلزامه كونه مشتركاً لفظيّاً بنحو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، فإنّ مصداق الشيء في كلّ مورد مغاير للموارد الاخرى، فإنّا إذا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۷۴

قلنا: «زيد كاتب» كان الكاتب بمعنى «زيد الذي له الكتابة» وإذا قلنا: «عمرو كاتب» كان بمعنى «عمرو الذي له الكتابة» وهكذا، ولا يلتزم أحد بكون ما وضع له المشتقّ خاصّاً، بل الكلّ قائلون بعموم الوضع والموضوع له فيه.

على أنّ أخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتقّ يستلزم إبهام معناه، لتردّد معنى «الحسّاس» مثلًا بين «إنسان له الحسّ» و «فرس له الحسّ» وهكذا، مثل سائر المشتركات اللفظيّة، مع أنّ معناه واضح غير مبهم بقضاوة الوجدان.

وعلى هذا فالنزاع ينحصر في دخل مفهوم الشيء في المشتقّ.

نقد أدلّة القائلين بالبساطة

ثمّ استدلّ من قال ببساطته بامور كلّها مدخولة:

منها: ما أفاده المحقّق الشريف، وقد عرفت جوابه.

ومنها: ما استدلّ به المحقّق الخراساني رحمه الله، وهو أنّ التركّب مستلزم لتكرّر الموصوف في مثل «زيد الكاتب» وهو خلاف الضرورة[۵۶۸].

وفيه: أنّ هذا المثال بناءً على التركّب يكون بمعنى «زيد الذي شيء له الكتابة» ولم يتكرّر الموصوف فيه كما لا يخفى.

ومنها: أنّ التركّب مستلزم لتحقّق نسبتين في كلام واحد: إحداهما في تمام القضيّة، والاخرى في المحمول فقط.

وفيه: أنّ اجتماع نسبتين في كلام واحد لا يستحيل إلّافيما إذا كانتا تامّتين، في عرض واحد، متّحدتين موضوعاً ومحمولًا، ولم يتحقّق واحد من هذه الشروط الثلاثة في المقام، فضلًا عن جميعها، فإنّ النسبة التي في تمام القضيّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۷۵

تامّة والتي في جانب المحمول ناقصة، وهي متقدّمة رتبةً على التي في تمام القضيّة، وهما مع ذلك مختلفتان بحسب طرفيهما كما هو واضح.

التحقيق حول مسألة بساطة المشتقّ وتركّبه

والحقّ أنّ المفاهيم الاشتقاقيّة مركّبة لا بسيطة، لدخل مفهوم الشيء فيها، وذلك لانسباق الشيء المتلبّس بالمبدء إلى الذهن عند سماع المشتقّ، فمعناه مركّب من ثلاثة امور: ۱- الشيء، ۲- المبدأ، ۳- تلبّسه به، وكيف يمكن القول ببساطته مع تعدّد الوضع فيه؟! فإنّ له بحسب مادّته وضعاً، وبحسب هيئته وضعاً آخر، فالهيئة تدلّ على المقيّد والتقيّد، أعني «الشيء» و «التلبّس» والمادّة تدلّ على القيد، أعني «المبدء» وهذا هو معنى التركيب.

وذهب بعض الأعلام أيضاً إلى التركيب، واستدلّ هو أيضاً عليه بالتبادر وانسباق الذات المتلبّسة بالمبدء إلى الذهن[۵۶۹].

وهو وإن كان صحيحاً إلّاأنّه لا يلائم ما ذهب إليه من أنّ مركز النزاع هو البساطة والتركّب بتعمّل من العقل، فإنّ التبادر إنّما هو مربوط بمرتبة الإدراك والتصوّر، لا بمرتبة التحليل العقلي كما هو واضح.

فاستدلاله على دعواه بالتبادر نحو تسلّم قهريّ لكون النزاع في البساطة والتركّب اللحاظيّين، وهذا أقوى شاهد على أنّه بهذا المعنى يكون محلّاً للنزاع، لا بالمعنى الذي ذكره بعض الأعلام.

والحاصل: أنّ مفهوم المشتقّ مركّب من الذات المتلبّسة بالمبدء، فمفهوم الشيء والذات دخيل فيه، والدليل عليه هو التبادر.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۷۷

فی الفرق بين المشتقّ ومبدئه

الثانی: فی الفرق بين المشتقّ ومبدئه

البحث حول ما اختاره أهل المعقول فی المقام

المشهور بين الفلاسفة أنّ الفرق بين المشتقّ ومبدئه إنّما هو باعتبار «لا ـ بشرط» و «بشرط لا» ووقع البحث فی مرادهم من هاتين الكلمتين ـ لا بشرط وبشرط لا ـ.

ففسّر صاحب الفصول رحمه الله مرادهم منهما بما يراد فی بحث المطلق والمقيّد، وهو أنّ الماهيّة إذا قيست إلى العوارض والطوارئ الخارجيّة مرّةً تلاحظ لا بشرط بالإضافة إليها واخرى بشرط شیء وثالثة بشرط لا، فعلى الأوّل تسمّى الماهيّة مطلقة ولا بشرط، وعلى الثانی بشرط شیء، وعلى الثالث بشرط لا.

ثمّ أورد عليهم بأنّ صحّة الحمل وعدمها لا تختلف من حيث اعتبار شیء لا بشرط أو بشرط لا، لأنّ العلم والحركة وما شاكلهما، ممّا يمتنع حملها على الذوات، وإن اعتبرت لا بشرط، فإنّ ماهيّة الحركة أو العلم بنفسها آبية عن الحمل على الشیء حقيقةً، فلا يقال: «زيد علم أو حركة» إلّابنوع من العناية والتجوّز، ومجرّد اعتبارها لا ـ بشرط لا ـ يوجب انقلابها عمّا كانت عليه، فما ذكروه من الفرق بين المشتقّ ومبدئه لا يرجع إلى معنى صحيح.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۷۸

كلام صاحب الكفاية رحمه الله فی الفرق بين المشتقّ ومبدئه

وذهب المحقّق الخراسانی إلى أنّ كلام الفلاسفة يرجع إلى الفرق الذاتی بينهما، فإنّه قال: الفرق بين المشتقّ ومبدئه مفهوماً أنّه بمفهومه لا ـ يأبى عن الحمل على ما تلبّس بالمبدء، ولا يعصی عن الجری عليه، لما هما عليه من الاتّحاد، بخلاف المبدء، فإنّه بمعناه يأبى عن ذلك، بل إذا قيس ونسب إليه كان غيره، لا هو هو، وملاك الحمل والجری إنّما هو نحو من الاتّحاد والهوهويّة، وإلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول فی الفرق بينهما، من أنّ المشتقّ يكون لا بشرط، والمبدء يكون بشرط لا، أی يكون مفهوم المشتقّ غير آبٍ عن الحمل ومفهوم المبدء يكون آبياً عنه[۵۷۰].

ثمّ اعترض على صاحب الفصول رحمه الله بقوله:

وصاحب الفصول رحمه الله حيث توهّم أنّ مرادهم إنّما هو بيان التفرقة بهذين الاعتبارين بلحاظ الطوارئ والعوارض الخارجيّة مع حفظ مفهوم واحد أورد عليهم بعدم استقامة الفرق بذلك، لأجل امتناع حمل العلم والحركة على الذات وإن اعتبرا لا بشرط، وغفل عن أنّ المراد ما ذكرنا، كما يظهر منهم من بيان الفرق بين الجنس والفصل وبين المادّة والصورة، فراجع[۵۷۱]، إنتهى كلامه.

نقد ما فسّر به صاحب الكفاية كلام مشهور الفلاسفة فی المقام

ونوقش[۵۷۲] فی كلام المحقّق الخراسانی رحمه الله بأنّ ما نسبه إلى أهل المعقول من أنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۷۹

مرادهم هو الفرق الحقيقی بين المشتقّ ومبدئه خلاف صريح كلامهم.

فالمحقّق الاصـفهانی رحمه الله حکی منهم فی حاشیته علی الکفایهٔ کلامین صریحین فی أنّ مرادهم من «لا بشرط» و «بشرط لا» أمران اعتباریّان، لا ذاتیّان:

کلام العلّامهٔ الدوانی حول الفرق بین المشتقّ ومبدئه

۱- ما نقله عن المحقّق الـدوانی رحمه الله بقوله: المحکیّ عن العلّامهٔ الدوانی أنّه لا فرق بین المشـتقّ ومبدئه الحقیقی[۵۷۳] دون مبدئه المشـهوری وهو المصـدر إلّا بالاعتبار، وقـد صـرّح بخروج الـذات والنسـبهٔ معاً عن مدالیل المشـتقّات، فإنّه قال فی تعلیقاته علی شـرح التجرید للقوشجی- فی مقام الردّ علی من زعم أنّ الأجزاء المحمولهٔ لا تکون مفهومات المشتقّات، لاشتمالها علی النسبهٔ- ما لفظه: التحقیق أنّ معنی المشـتقّ لاـ یشـتمل علی النسبهٔ بالحقیقـهٔ، فـإنّ معنی الأـبیض والأسود ونظائرهما ما یعبّر عنه فی الفارسـیّهٔ ب «سـفید وسیاه» وأمثالهما، ولا مدخل فی مفهومهما للموصوف لا عامّاً[۵۷۴] ولا خاصّاً، إذ لو دخل فی مفهوم الأبیض «الشیء» کان معنی قولنا: «الثوب الأبیض» الثوب الشیء الأبیض[۵۷۵]،

ولو دخل فیه «الثوب» بخصوصه کان معناه الثوب الثوب الأبیض[۵۷۶]، وکلاهما معلوما الانتفاء[۵۷۷].

کلام صدر المتألّهین فی الفرق بین المشتقّ ومبدئه

۲- ما حکاه عن صـدر المتألّهین فی الشواهـد الربوبیّـهٔ، وهو أنّ مفهوم المشـتقّ عنـد جمهور علماء الکلام متحصّل من الذات والصـفهٔ والنسبهٔ، وعند بعض المحقّقین هو عین الصفهٔ، لاتّحاد العرض والعرضی عنده بالذات، والفرق بکون الصفهٔ عرضاً غیر محمول إذا اخذ فی العقل بشرط لا شیء، وعرضیّاً محمولًا إذا اخذ لا بشرط[۵۷۸].

کلام آخر للمحقّق الدوانی فی اتّحاد المشتقّ ومبدئه

ویؤیّد کون الفرق بین المشـتقّ ومبدئه بمجرّد الاعتبار عند أهل المعقول ما حکاه الحکیم السبزواری رحمه الله فی حاشـیهٔ الأسـفار عن العلّامهٔ الدوانی علی ما فی حاشیهٔ الکفایهٔ للمحقّق الاصفهانی رحمه الله، فإنّه قال:

نقل عنه[۵۷۹] بعض[۵۸۰] المحقّقین وجهین آخرین:

أحدهما: أنّا إذا رأینا شیئاً أبیض فالمرئی بالذات هو البیاض، ونحن نعلم بالضرورهٔ أنّا قبل ملاحظهٔ أنّ البیاض عرض والعرض لا یوجد قائماً بنفسه نحکم بأنّه بیاض وأبیض، ولو لا الاتّحاد بالذات بین الأبیض والبیاض لما

حکم العقل بذلک فی هذه المرتبهٔ، ولم یجوّز قبل ملاحظهٔ هذه المقدّمات کونه أبیض، لکنّ الأمر خلاف ذلک.

وحاصـل الوجه الآـخر: أنّ المعلّم الأـوّل[۵۸۱] ومـترجمی کلاـمه عبّروا عن المقولاـت بالمشـتقّات، ومثّلوا لهـا بهـا، فعبّروا عن الکیف بالمتکیّف، ومثّلوا له بالحارّ والبارد، ولو لا الاتّحاد لم یصحّ[۵۸۲] ذلک[۵۸۳]، إنتهی.

والحاصـل: أنّ الفلاسـفهٔ أرادوا بالکلمتین- لا بشـرط وبشـرط لا- أمرین اعتباریّین، لا مفهومین مختلفین کما تخیّل المحقّق الخراسانی رحمه الله.

توجیه الحکیم السبزواری رحمه الله لکلام أهل المعقول

قال المحقّق السبزواری رحمه الله توضیحاً للّابشرطیّهٔ والبشرط اللّائیّهٔ فی المقام:

إنّ نفس حقیقة البیاض وغیرها من الأعراض تارةً تلاحظ بما هی وأنّها موجودة فی قبال موضوعها، فهی بهذا اللحاظ بیاض ولا یحمل علی موضوعه، کیف وقد لوحظ فیه المباینة مع موضوعه، والحمل هو الاتّحاد فی الوجود، واخری تلاحظ بما هی ظهور موضوعها وکونها مرتبة من وجود موضوعها، وظهور الشیء وطوره لا یباینه، فیصحّ حملها علیه، إذ المفروض أنّ هذه المرتبة مرتبة من وجود الموضوع، والحمل هو الاتّحاد فی الوجود[۵۸۴].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۸۲

نظریّة الإمام الخمینی رحمه الله فی المقام

ولسیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره فی المقام مطالب جیّدة، وإن کانت متشتّتةً فی تقریرات بحثه:

۱- ناقش فیما أفاده المحقّق الدوانی من الوجهین المتقدّمین المنقولین عنه فی حاشیة الأسفار بقوله:

فیه خلط بین النظر العقلی والفهم العرفی، إذ المتّبع فی تعیین المفاهیم هو الأذهان الصافیة عن شوائب البراهین العقلیّة، واتّحاد المشتقّات الدائرة بین العرف الساذج مع مبادیها من الغرائب بینهم، ولا یرضی به مهما صار دقیقاً، وأوهن منه التمسّک بکلام المترجمین، إنتهی ملخّصاً.

۲- ثمّ ناقش فی کلام المحقّق السبزواری رحمه الله بقوله: ولا یکاد ینقضی تعجّبی من هذا المحقّق، کیف جعل الوصفین[۵۸۵] المزبورین من الامور الاعتباریّة، وأنّ اللحاظ تارةً یمنعه عن الحمل، واخری یخرجه عن التعصّی، وقد تقدّم أنّ الحقّ کون اللابشرطیّة وبدیلها من الامور الواقعیّة.

۳- أنّ ما نسب إلی أهل المعقول من کون المادّة بشرط لا، والمشتقّ لا بشرط غیر صحیح، لاستلزامه اجتماع أمرین متنافیین فی المشتقّات، إذ المادّة التی اخذت بشرط لا لابدّ وأن تکون موجودة فی فروعها بما لها من الحیثیات بلا حذف واحدة منها، وحینئذٍ هیئة المشتقّ لا تأبی عن الحمل،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۸۳

بل تقتضیه، ومادّته یتعصّی عنه، وإلّا لم تکن ما فرض مادّةً مادّةً، واحتمال أنّ المراد من المادّة هنا هو المصدر فاسد، فإنّهم بصدد بیان الفرق بین المشتقّ والمبدء الحقیقی دون المشهوری کما عرفت فی المحکی عن العلّامة الدوانی.

۴- أنّ الفرق بین المشتقّ ومبدئه وإن کان فی قابلیّة الحمل وعدمها، إلّاأنّه أمر واضح لا یحتاج إلی البیان، وإنّما کان علیهم[۵۸۶] بیان لمّیّة قابلیّة حمل المشتقّ دون المبدء.

والتحقیق أنّ مادّة المشتقّات موضوعة لمعنی فی غایة الإبهام وعدم التحصّل، ویکون تحصّله بمعانی الهیئات، کما أنّ نفس المادّة أیضاً کذلک بالنسبة إلی الهیئات، فمادّة «ضارب» لا یمکن أن تتحقّق إلّافی ضمن هیئة ما، کما أنّها لا تدلّ علی معنی باستقلالها[۵۸۷]، فهی مع هذا الانغمار فی الإبهام وعدم التحصّل لا تکاد تتّصف بقابلیّة الحمل ولا قابلیّته، إلّاعلی نحو السلب التحصیلی[۵۸۸]، لعدم شیئیّة لها بنحو التحصّل والاستقلال. نعم، بناءً علی ما ذکرنا سابقاً من کون هیئة المصدر واسمه إنّما هی موضوعة لتمکین التنطّق بالمادّة یکون المصدر کاسمه هو الحدث المتحصّل، فیتّصف بالإباء عن الحمل، بخلاف المادّة، فإنّها بنفسها لا تحصّل لها ولا لمعناها.

لکنّک عرفت أنّهم بصدد بیان الفرق بین المشتقّ والمبدء الحقیقی دون المشهوری[۵۸۹].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۸۴

کلام صاحب الفصول رحمه الله فی ملاک الحمل

ثمّ إنّ صاحب الفصول رحمه الله حيث استشكل فی كلام أهل المعقول بما عرفت عقّب كلامه بما حاصله: إنّ الحمل يتقوّم بمغايرة باعتبار الذهن، واتّحاد باعتبار ظرف الحمل من ذهن أو خارج، ثمّ التغاير قد يكون اعتباريّاً والاتّحاد حقيقيّاً، كما فی‌مثل «زيد إنسان»[۵۹۰] وقد يكون التغاير حقيقيّاً والاتّحاد اعتباريّاً، كما فی مثل «الجسم بياض» فلابدّ فی الثانی من اعتبار الاتّحاد بينهما- بأخذ الموضوع مجموع ما هو مركّب منه ومن المحمول- ليمكن الحمل، فإذا كان بين المشتقّ والمبدء هذه المغايرة الحقيقيّة الواضحة فكيف يمكن القول بعدم الفرق بينهما إلّاب‌الاعتبار كما ذهب إليه أهل المعقول[۵۹۱].

البحث حول ما أفاده صاحب الفصول فی القضايا الحمليّة

والمحقّق[۵۹۲] الخراسانی رحمه الله توهّم أنّه قائل بلزوم ملاحظة التركيب فی جميع القضايا الحمليّة، ولذا قال فی ردّه: ولا- يعتبر معه[۵۹۳] ملاحظة التركيب بين المتغايرين، واعتبار كون مجموعهما بما هو كذلك واحداً[۵۹۴].

وعلى أساس هذا التوهّم قال أيضاً: مع وضوح عدم لحاظ ذلك فی

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۸۵

التحديدات وسائر القضايا فی طرف الموضوعات، بل لا يلحظ فی طرفها إلّا نفس معانيها، كما هو الحال فی طرف المحمولات[۵۹۵].

مع أنّ صاحب الفصول رحمه الله لا- يقول بملاحظة التركيب فی جميع القضايا، بل قسّمها إلى قسمين، وقال بتركيب الموضوع فی خصوص القسم الثانی فقط كما عرفت، بخلاف القسم الأوّل الذی يشمل أكثر القضايا.

نعم، مثّل للقسم الثانی ب «الإنسان جسم» مع كونه من القسم الأوّل، لتحقّق الاتّحاد الحقيقی بينهما، ولعلّ هذا حمل المحقّق الخراسانی إلى ذلك التوهّم.

وكيف كان، فيرد على صاحب الفصول رحمه الله أوّلًا: ما أورده عليه المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّه إذا أخذنا الموضوع فی مثل «الجسم بياض» مركّباً من الجسم والبياض تحقّق المغايرة بين الموضوع والمحمول بالجزئيّة والكلّيّة، ومن الواضح أنّ ملاك الحمل لحاظ نحو من الاتّحاد بين الموضوع والمحمول، فلحاظ التركيب كرّ على ما فرّ، فإنّه رحمه الله فرّبه من المغايرة إلى الاتّحاد، مع أنّه فی الواقع فرار من مغايرة إلى مغايرة حقيقيّة اخرى[۵۹۶].

وثانياً: أنّ القضيّة الملفوظة لابدّ من أن تكون حاكية عن الواقع، مع أنّ الجسم غير البياض خارجاً، فكيف يصحّ أن يقال: «الجسم بياض» بدعوى اعتبار الاتّحاد بينهما، هل الاعتبار يغيّر الواقع ويصحّح الحكاية؟!

البحث حول اعتبار المغايرة بين الموضوع والمحمول

ثمّ إنّ اعتبار المغايرة بين الموضوع والمحمول لا- وجه له وإن ذهب إليه بعض الأكابر منهم المحقّق الخراسانی[۵۹۷] والاصفهانی رحمهما الله[۵۹۸]، فإنّ الحمل الذی مفاده الهوهويّة متقوّم بالاتّحاد بين الموضوع والمحمول فی نفس الأمر، وإنّما أراد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۸۶

المتكلّم الإخبار بهذا الاتّحاد الواقعی، فكما لا يكون التغاير الواقعی فی القضايا الصادقة، كذلك لا معنى للتغاير الاعتباری.

وتوهّم لزوم اعتبار المغايرة إمّا لاستحالة تحقّق النسبة بين الشیء ونفسه، أو لاستحالة حمل الشیء على نفسه، وكلاهما أجنبيّان عن القضيّة الحمليّة، أمّا الأوّل فلعدم وجود النسبة فيها كما حقّقناه فی مبحث القضايا[۵۹۹]، وأمّا الثانی فلعدم امتناع حمل الشیء على نفسه، فإنّ القضيّة اللفظيّة مرآة للواقع حاكية عنه، فإذا قلنا: «زيد كاتب» فكما أنّه ليس فی الخارج إلّاوجود واحد فلابدّ من تطابق القضيّة اللفظيّة له، وإلّا كان الحاكی غير المحكی، فلا يكون مرآة له، والحمل هو الإخبار والحكاية عن الواقع.

بل اعتبار المغايرة بين الموضوع والمحمول يورث الإشكال، فإنّ القضيّة الحمليّة حاكية عن الاتّحاد بينهما، ولحاظ التغاير يخالفه كما

هو واضح.

فاعتبار المغايرة بينهما- سواء كانا متّحدين وجوداً فقط مثل «زيد كاتب» أو ماهيّةً أيضاً مثل «الإنسان حيوان ناطق»- غير لازم، بل مضرّ.

إن قلت: لا ريب في تحقّق التغاير بالمفهوم في مثل «زيد كاتب» وبالإجمال والتفصيل في مثل «الإنسان حيوان ناطق».

قلت: نعم، ولكن هذا التغاير لا يرتبط بالقضيّة، فإنّها غير حاكية إلّاعن الاتّحاد الوجودي في الأوّل والماهوي في الثاني.

رأى الإمام الخميني رحمه الله حول لزوم المغايرة بين طرفي القضيّة

ثمّ إنّ سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره فصّل بين الواقع وبين اللفظ والذهن، فذهب إلى عدم تحقّق التغاير الواقعي في القضيّة الواقعيّة، ولا معنى أيضاً

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۸۷

للتغاير الاعتباري فيها، لأنّ اعتبار التفكيك ينافي الإخبار بالاتّحاد والهوهويّة.

وأمّا القضيّة اللفظيّة والمعقولة فالتغاير الواقعي بين الموضوع والمحمول فيهما ممّا لابدّ منه، فلا يصحّ أن يقال: «زيد زيد» لأنّهما لفظان مكرّران حاكيان عن هويّة واحدة في نفس الأمر من غير تغاير في ذهن المتكلّم وكلامه وذهن المخاطب، والقضيّة الحمليّة لابدّ من أن تكون حاكية عن الاتّحاد بين الهويّتين المختلفتين[۶۰۰].

هذا حاصل ما في التقريرات المطبوعة من بحثه الشريف.

وفيه: أنّ مثل قضيّة «زيد زيد» لو لم تكن صحيحةً لكان إمّا لأجل عدم فائدتها، أو لأجل امتناع حمل الشيء على نفسه، أمّا مسألة حمل الشيء على نفسه فقد عرفت عدم استحالته، بل الإمام قدس سره أيضاً معترف به حيث قال عقيب كلامه السابق: وحمل الشيء على نفسه بمعنى الإخبار عن كون الشيء نفسه ليس غير صحيح جدّاً، بل ضروري الصحّة[۶۰۱].

وأمّا مسألة الفائدة فيكفي فيها رفع شبهة من تخيّل أنّ الشيء يمكن أن لا يكون نفسه، فنقول في جواب شبهته: «بل الشيء نفسه، الإنسان إنسان، زيد زيد».[۶۰۲]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۸۷

لحاصل: أنّه لا ملزم لأن يكون الموضوع والمحمول حاكيين عن هويّتين مختلفتين، ولا يمتنع اتّحاد الموضوع والمحمول في القضيّتين اللفظيّة والمعقولة، فالتفصيل بين القضايا بالقول باستحالة تحقّق التغاير في القضيّة الواقعيّة وضرورته في القضيّة اللفظيّة والمعقولة ليس بتامّ.

هذا تمام الكلام في المباحث المربوطة بالفرق بين المشتقّ ومبدئه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۱، ص: ۴۸۹

في كيفيّة اتّصافه تعالى بالصفات الجارية عليه

الثالث: في كيفيّة اتّصافه تعالى بالصفات الجارية عليه

اشارة

وفيه جهتان من البحث:

الاولی: فی المغایرة المعتبرة بین المبدء وما یجری علیه المشتقّ

إنّهم اتّفقوا علی اعتبار المغایرة بین المبدء وما یجری علیه المشتقّ.

وذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی کفایـة المغایرة بینهما مفهوماً وإن اتّحدا خارجاً، فصدق الصـفات مثل العالم والقادر والرحیم والکریم إلی غیر ذلک من صـفات الکمال علیه تعالی علی ما ذهب إلیه أهل الحقّ من عینیّـة صـفاته یکون علی الحقیقـة، فإنّ المبـدء فیها وإن کان عین ذاته تعالی خارجاً، إلّاأنّه غیر ذاته تعالی مفهوماً[۶۰۳].

ثمّ اعترض علی صاحب الفصول بأنّه توهّم لزوم المغایرة الحقیقیّـة کما فی «زیـد عالم» ولذا التزم بالنقل أو التجوّز فی ألفاظ الصـفات الجاریـة علیه تعالی بناءً علی الحقّ من العینیّة[۶۰۴]، مع أنّک قـد عرفت کفایـة المغایرة مفهوماً، ولا اتّفاق علی اعتبار غیرها إن لم نقل بحصول الاتّفاق علی عدم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۹۰

اعتباره کما لا یخفی، وقد عرفت ثبوت المغایرة کذلک بین الذات ومبادئ الصفات[۶۰۵].

الثانیة: فی الارتباط بین المبدء وما یجری علیه المشتقّ

واختلفوا فیه علی أقوال:

أ- أنّه یعتبر قیام المبـدء به قیاماً حلولیّاً حتّی یصـدق المشـتقّ علی نحو الحقیقـة، وهـذا ما ذهب إلیه الأشاعرة، ثمّ إنّهم رأوا أنّ الاعتقاد بکونه تعالی‌متکلِّماً یستلزم الاعتقـاد بکونه محلّاً للحوادث لو فسّر الکلام بالأصوات، فـذهبوا إلی الکلام النفسـی فی حقّه تعالی حتّی یکون قدیماً کذاته تعالی، ولم یتفطّنوا إلی فساد مذهبهم فی المشـتقّ، مع أنّه- مضافاً إلی کونه منشأً للإشکال فی کونه تعالی متکلِّماً- واضح البطلان، لصدق الضارب والمولِم مع عدم حلول الضرب والألم بفاعلهما.

ب- أنّه لا یعتبر قیامه به أصلًا، لانحصار القیام عند أرباب هذا القول بالحلولی، مع أنّه منتفٍ فی مثل الضارب والمؤلم کما عرفت.

ج- مـا ذهب إلیه صـاحب الفصول رحمه الله من اعتبـار القیام بالمعنی الأعمّ من الحلول والصـدور وغیرهما، وحیث إنّ القیام بأیّ نحو من الأنحاء لا یتصوّر فی صفاته تعالی، لکونها عین الذات ذهب إلی النقل أو التجوّز فیها من هذه الجهة أیضاً کالجهة الاولی[۶۰۶].

وأورد علیه المحقّق الخراسانی رحمه الله بأنّها لو کانت بغیر معانیها العامّة جاریةً

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۱، ص: ۴۹۱

علیه تعـالی کانت صـرف لقلقـة اللسان وألفاظ بلا معنی، فإنّ غیر تلک المفاهیم العامّـة الجاریـة علی غیره تعالی غیر مفهوم ولا معلوم إلّابما یقابلها، ففی مثل ما إذا قلنا: «إنّه تعالی عالم» إمّا أن نعنی أنّه من ینکشف لدیه الشـیء فهو ذاک المعنی العامّ، أو أنّه مصداق لما یقابل ذاک المعنی[۶۰۷]، فتعـالی عن ذلـک علوّاً کبیراً، وإمّـا أن لا نعنی شـیئاً، فتکون کما قلناه من کونها صـرف اللقلقـة وکونها بلا معنی کما لا یخفی[۶۰۸].

وأجـاب عنه سیّدنا الاسـتاذ الأـعظم الإمـام قـدس سره بـأنّ صـاحب الفصول یمکن أن یلتزم بنقـل مثل العالم والقادر إلی نفس العلم والقدرة التی لا تستلزم الزیادة علی ذاته تعالی، أو باستعمالهما فیهما مجازاً، وهذا احتمال رابع لا یتوجّه إلیه إشکال المحقّق الخراسانی رحمه الله.

لکن أورد علی صاحب الفصول رحمه الله بأنّ الالتزام بالتجوّز أو النقل خلاف الوجدان، فإنّا نری أنّهم یطلقون کلمة «العالم» علی زید مثلًا وعلی اللَّه سبحانه بکیفیّة واحدة ومعنی واحد[۶۰۹].

د- مـا ذهب إلیه المحقّق الخراسـانی رحمه الله من عـدم اعتبـار القیـام، بل المعتبر هو التلبّس[۶۱۰] بالمبـدء بنحو خاصّ علی اختلاف أنحائه الناشئة من اختلاف الموادّ[۶۱۱] تارةً واختلاف الهیئات[۶۱۲] اخری من القیام صدوراً أو حلولًا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ١، ص: ۴۹۲

أو وقوعاً علیه أو فیه أو انتزاعه عنه مفهوماً مع اتّحاده معه خارجاً کما فی صفاته تعالی، أو مع عدم تحقّق إلّاللمنتزع عنه کما فی الإضافات والاعتبارات التی لا تحقّق لها ولا یکون بحذائها فی الخارج شیء.

فالتلبّس فی الصفات الجاریة علیه تعالی یکون بنحو العینیّة، وهذا أعلی درجات التلبس وإن لم یدرکه العرف[۶۱۳]، فإنّه یکون مرجعاً فی تعیین المفاهیم لا ـ فی تطبیقها علی مصادیقها، فالعالم یکون بمعنی الذات المتلبّسة بالعلم عند العرف، وهو متّبع عندنا، وأمّا أنّ العینیّة هل هی من مصادیق التلبّس أم لا فلسنا فیه تابعاً لنظر العرف[۶۱۴].

هذا حاصل کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام.

ما یقتضیه التحقیق فی المقام

ه- والحقّ فی المسألة ما ذهب إلیه الإمام وبعض الأعلام من عدم اعتبار القیام والتلبّس ونحوهما فی صدق المشتقّ حقیقةً، بل المعتبر إنّما هو واجدیّة[۶۱۵] الذات للمبدأ فی قبال فقدانها له، وهی تختلف باختلاف الموارد، فتارةً یکون الشیء واجداً لما هو مغایر له وجوداً ومفهوماً، کما هو الحال فی غالب المشتقّات، واخری یکون واجداً لما هو متّحد معه خارجاً وعینه مصداقاً، وإن کان یغایره مفهوماً، کواجدیّة ذاته تعالی لصفاته الذاتیّة[۶۱۶].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ١، ص: ۴۹۳

وعلیه فلا یعتبر التلبّس والاتّصاف حتّی نضطرّ إلی توسعته بنحو یشمل العینیّة، ثمّ نضطرّ إلی القول بأنّ نظر العرف ملاک فی تعیین المفاهیم لا فی تطبیقها علی مصادیقها، کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج ١، ص: ۴۹۵

الرابع: فی الحمل المجازی

الحقّ ما ذهب إلیه المحقّقون منهم صاحب الکفایة من أنّه لا یعتبر فی صدق المشتقّ حقیقةً التلبّس بالمبدء حقیقةً کما فی «الماء جارٍ» بل یکفی التلبّس به ولو مجازاً کما فی «المیزاب جارٍ» فإسناد الجاری إلی المیزاب وإن کان إسناداً إلی غیر ما هو له وبالمجاز، إلّاأنّه فی الإسناد لا فی الکلمة، فالمشتقّ فی مثل المثال بما هو مشتقّ قد استعمل فی معناه الحقیقی وإن کان مسنداً إلی المیزاب بالإسناد المجازی، خلافاً لصاحب الفصول، حیث تخیّل أنّه من قبیل المجاز فی الکلمة[۶۱۷].

هذا تمام الکلام فی المشتقّ، وبه تمّ ما أردنا إیراده فی المقدّمة.

[۶۱۸]

---

[١] (١) ارتحل الاستاذ المحاضر قدس سره إلی رحمة ربّه الکریم عصر یوم السبت ٢۶/ ٣/ ١٣٨۶ ش، ١ جمادی الآخرة ١۴٢٨ ق، وانتقل جسمه الطاهر- یوم الاثنین ٣ جمادی الآخرة یوم استشهاد الصدّیقة الطاهرة فاطمة الزهراء علیها السلام- علی أکتاف المسلمین الصارخین بالأصوات العالیة فی فقد مرجعهم الدینی إلی حرم کریمة أهل البیت فاطمة المعصومة علیها السلام، ودفن فی جوارها. م ح- ی.

[۲] (۱) فإنّ الإمام قدس سره توفّى فى ۱۴/ ۳/ ۱۳۶۸ ش، ۲۹ شوّال ۱۴۰۹ ق، فى أواسط مبحث« استعمال اللفظ فى أكثرمن معنى واحد» والمحقّق الخوئى رحمه الله توفّى فى ۱۷/ ۵/ ۱۳۷۱ ش، ۸ صفر ۱۴۱۳ ق، بعد إتمام الواجب التخييرى. م ح- ى.

[۳] (۲) فذكرنا عقيب اسمهما فى الدورة الاولى- أى من بداية« أصالة التخيير» إلى نهاية« تعارض الأخبار»- وكذا من بداية الدورة الثانية إلى يوم وفاتهما بنحو« مدّ ظلّه» ومن زمن ارتحالهما إلى نهاية« أصالة البراءة» بمثل« رحمه الله». م ح- ى.

[۴] (۱) كفاية الاصول: ۲۱.

[۵] (۱) راجع شرح المنظومة، قسم المنطق: ۶.

[۶] (۲) المعلّم الأوّل: لقب أرسطو. م ح- ى.

[۷] (۳) تهذيب الاصول ۱: ۵.

[۸] (۱) لهذه القاعدة طرف آخر، وهو أنّ« الواحد لا يصدر منه إلّاالواحد»، لكنّه لا يرتبط بالمقام. منه مدّ ظلّه.

[۹] (۲) تختلف المسألتان أو أكثر من علم واحد، إمّا موضوعاً ومحمولًا، مثل« الفاعل مرفوع والمفعولمنصوب»، أو موضوعاً فقط، مثل« الفاعل مرفوع والمبتدأ مرفوع»، أو محمولًا فقط، مثل« الفاعل مرفوع والفاعل مقدّم على المفعول». منه مدّ ظلّه.

[۱۰] (۱) كفاية الاصول: ۲۱.

[۱۱] (۲) البيت استعمل فى الآية بمعناه اللغوى، أى: الحجرة، مقابل الدار، فأهل البيت هم المجتمعون فى تلكالحجرة الخاصّة حين نزولها، وهم رسول اللَّه وأمير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، وبهذا ظهر وجه شموله لنفس النبىّ صلى الله عليه و آله، واختصاص كلمة« أهل بيتنا» فى الاستعمالات العرفيّة بالزوجة والأولاد وعدم شمولها لأنفسنا، فإنّ البيت فى الآية كما قلنا استعمل بمعناه اللغوى، والنبىّ صلى الله عليه و آله كان أحد المجتمعين فيه. من أراد التفصيل فليراجع رسالتنا حول آية التطهير. منه مدّ ظلّه.

[۱۲] (۱) لعدم ارتباطها بالوحدة فى القاعدة الفلسفيّة، لأنّ المراد بها هو الوحدة الشخصيّة كما عرفت. م ح- ى.

[۱۳] (۱) كفاية الاصول: ۲۲، ونهاية الأفكار ۱ و ۲: ۱۱.

[۱۴] (۲) كفاية الاصول: ۲۲.

[۱۵] (۳) تهذيب الاصول ۱: ۹.

[۱۶] (۱) الحكمة المتعالية فى الأسفار العقليّة الأربعة ۱: ۳۰.

[۱۷] (۲) العرض الخاصّ هو الذى يختصّ بالمعروض ولا يعمّ غيره، والعامّ هو الأعمّ الشامل له ولغيره. م ح- ى.

[۱۸] (۳) العرض اللازم هو الذى يمتنع انفكاكه عن معروضه، والمفارق بخلافه، واللازم ينقسم إلى البيّن بالمعنى الأخصّ وبالمعنى الأعمّ وغير البيّن. ومن أراد تفصيل أقسام العرض اللازم والمفارق فليراجع المنطق. م ح- ى.

[۱۹] (۴) إن قلت: زوجيّة الأربعة معلولة لانقسامها إلى متساويين.

قلت: الانقسام معنى الزوجيّة، لا علّة عروضها للأربعة، وإن أبيت إلّاعن كونه واسطة وعلّة يمكن لنا التمثيل بنفس هذا الانقسام، فإنّ عروضه على الأربعة لا يحتاج إلى واسطة، لكونه لازماً لماهيّتها. منه مدّ ظلّه.

[۲۰] (۱) فإنّ النطق الذى هو فصل للإنسان، بمعنى الإدراك للكلّيات لا التكلّم. منه مدّ ظلّه.

[۲۱] (۲) وإن خطر ببالك إشكال فى بعض الأمثلة فهو صرف مناقشة فى المثال من دون أن يضرّ بأصل المطلب. منه مدّ ظلّه.

[۲۲] (۱) لصحّة قولنا:« الحيوان ذو بصيرة» بنحو القضيّة المهملة. منه مدّ ظلّه.

[۲۳] (۲) لا يخفى عليك أنّ الناطق وإن كان جزءً مقوّماً للإنسان، إلّاأنّه بالنسبة إلى الحيوان أمر خارج عنه، لعدمكونه جنساً ولا فصلًا له. منه مدّ ظلّه.

[۲۴] (۱) كفاية الاصول: ۲۱.

[۲۵] (۲) الحكمة المتعالية فى الأسفار العقليّة الأربعة ۱: ۳۲.

[۲۶] (۱) كالفقه واصوله والصرف والنحو. منه مدّ ظلّه.

[۲۷] (۱) توضيح ذلك: أنّه يمكن أن تكون قضيّة ممكنة بحسب الجهة مع كونها ضروريّة فى الصدق، مثل قولنا:« الإنسان بالفعل موجود» فإنّ الموجودية أمر ممكن للإنسان، لاستوائه إلى الوجود والعدم ذاتاً، ومع ذلك هذه القضيّة ضروريّة الصدق، لتلبّس الإنسان بلباس الوجود فى الخارج وتحقّق أفراد منه فيه. منه مدّ ظلّه.

[۲۸] (۲) الحكمة المتعالية فى الأسفار العقليّة الأربعة ۱: ۳۰.

[۲۹] (۳) كعروض العلم على الإنسان لكونه ناطقاً. منه مدّ ظلّه.

[۳۰] (۱) كعروض الضحك على الإنسان لكونه متعجّباً. منه مدّ ظلّه.

[۳۱] (۲) كعروض المشى على الإنسان لكونه حيواناً. منه مدّ ظلّه.

[۳۲] (۳) واختلف المشهور فى ذاتيّة ما يلحق الشيء بواسطة جزئه الأعمّ وغرابته كما تقدّم. منه مدّ ظلّه.

[۳۳] (۴) إن قلت: لِمَ حكمت بكون الفاعل خارجاً بالنسبة إلى الكلمة مع أنّه نوعها، وهى جنسه؟

قلت: لأنّ الجنس وإن كان جزءً مقوّماً للنوع، إلّاأنّ النوع خارج عن ماهيّة الجنس، لعدم كونه جنساً أو فصلًا له. منه مدّ ظلّه.

[۳۴] (۵) والحقّ ما اختاره« مدّ ظلّه» فى مبحث النسبة بين موضوع العلم وموضوعات مسائله من أنّ النسبة بينهمافى علم الاصول عموم من وجه، كما سيأتى إن شاء اللَّه. م ح- ى.

[۳۵] (۱) حيث نقول: صيغة افعل وضعت لإفادة الوجوب، وصيغة لا تفعل لإفادة الحرمة. م ح- ى.

[۳۶] (۲) حيث نقول: إذا قال المولى:« ادخل السوق» أو« لا تدخل الدار» يفهم العقلاء الوجوب من الأوّل، والحرمة من الثانى. م ح- ى.

[۳۷] (۱) تقدّم توضيحه آنفاً فى إشكال الاستاذ« مدّ ظلّه» على المشهور. م ح- ى.

[۳۸] (۲) هذا فى الحقيقة لا يكون توجيهاً لكلام المشهور، بل عدول عنه إلى غيره. منه مدّ ظلّه.

[۳۹] (۱) الحكمة المتعالية فى الأسفار العقليّة الأربعة ۱: ۳۰.

[۴۰] (۲) كفاية الاصول: ۲۱، والحكمة المتعالية فى الأسفار العقليّة الأربعة ۱: ۳۲.

[۴۱] (۳) حكى هذا عن شرح حكمة الإشراق. منه مدّ ظلّه.

[۴۲] (۱) تهذيب الاصول ۱: ۶.

[۴۳] (۱) العرض قد يطلق فى مقابل الجوهر، وهما يشتركان فى أنّ كلّاً منهما أمر واقعى بإزائه شيء فى الخارج، ويفترقان فى أنّ الجوهر يستقلّ فى وجوده، بخلاف العرض، فإنّه يحتاج فى وجوده إلى المعروض.

وقد يطلق فى مقابل الذات والذاتى، والمراد به الأمر الخارج عن ذات الشيء العارض عليه، والعرض بهذا المعنى أيضاً كالذات والذاتى أمر واقعى بازائه شيء فى الخارج، ولا يختصّ بالمقولات التسع العرضيّة، بل قد يكون جوهراً.

والظاهر أنّ العرض فى المقام يكون بهذا المعنى، أى ما يقابل الذات والذاتى، ويعبّر عنه بالعرض فى باب الايساغوجى. منه مدّ ظلّه.

[۴۴] (۱) راجع مبحث احتياج العلوم إلى الموضوع. م ح- ى.

[۴۵] (۲) كفاية الاصول: ۲۱.

[۴۶] (۱) إن قلت: تعدّد الموضوع فى هذه العلوم الثلاثة يغاير ما تقدّم من وحدة موضوع العلم.

قلت: موضوع هذه العلوم فى الواقع هو القدر الجامع بين الكلمة والكلام، أعنى: اللفظ العربى المستعمل، سواء كان بصورة الكلمة أو الكلام. منه مدّ ظلّه.

[۴۷] (۱) نهایة الدرایة ۱: ۲۹.

[۴۸] (۱) راجع ص ۱۶.

[۴۹] (۲) راجع ص ۱۸.

[۵۰] (۳) نحن الآن نمشی علی مبنی المشهور، وإلّا فلم نسلّم کون الغرض مترتّباً علی الموضوع، کما عرفت توضیحه فی مسألة احتیاج العلم إلی الموضوع ووحدته ص ۲۱. منه مدّ ظلّه.

[۵۱] (۱) کفایة الاصول: ۲۲.

[۵۲] (۱) کفایة الاصول: ۲۲.

[۵۳] (۱) لابدّ من أن یکون هذا من قبیل الحصر الإضافی فی مقابل الغرض، لأنّه« مدّ ظلّه» صرّح فی صدر کلامهبأنّ التمایز إمّا بالذات أو بالموضوع أو بالمحمول، وکذا قال فی ذیل کلامه: کما أنّه قد یمکن الامتیاز بالمحمول. م ح- ی.

[۵۴] (۲) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۳۱.

[۵۵] (۱) راجع ص ۱۸.

[۵۶] (۲) راجع ص ۲۲.

[۵۷] (۱) وتداخل علمین لا یتّفق إلّافی قلیل من المسائل. منه مدّ ظلّه.

[۵۸] (۲) تهذیب الاصول ۱: ۱۶.

[۵۹] (۳) ففی علم النحو مثلًا تحقّقت السنخیّة بین الفاعل والمفعول والمضاف إلیه علی الأوّل، وبین المرفوعیّةو المنصوبیّة والمجروریّة علی الثانی، وترتبط بالغرض المترتّب علیه، وهو« صون اللسان عن الخطأ فی المقال» علی الثالث. م ح- ی.

[۶۰] (۱) راجع ص ۴۸.

[۶۱] (۱) وهذا غیر ما نفاه المحقّق الخراسانی رحمه الله بقوله:« تمایز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعیة إلی التدوین لا الموضوعات ولا المحمولات» لأنّ ظاهره أنّه أراد نفس محمولات المسائل بکثرتها، لا الجامع بینها، فإنّ قوله بعد ذلک:« وإلّا کان کلّ باب بل کلّ مسألة من کلّ علم علماً علی حدة» لا یلائم إرادة الجامع، لأنّه شیء واحد، ولا یستلزم جعل التمایز به کون کلّ باب علماً علی حدة کما لا یخفی. منه مدّ ظلّه.

[۶۲] (۱) نهایة الاصول: ۱۰.

[۶۳] (۱) فقولنا:« الموجود هو الجسم» یکون بمعنی« الواقع هو وجود الجسم» عند القائلین بأصالة الوجود، وبمعنی« الواقع هو ماهیّة الجسم» عند القائلین بأصالة الماهیّة. م ح- ی.

[۶۴] (۲) والذین قالوا بموضوعیّة الوجود هم القائلون بأصالته، لأنّ الواقعیّة تنحصر عندهم فی الوجود. منه مدّ ظلّه.

[۶۵] (۱) وجود الجوهر أو ماهیّته علی الاختلاف فی مسألة أصالة الوجود والماهیّة. م ح- ی.

[۶۶] (۱) وأرادوا بها موضوعات العلوم لا موضوعات المسائل کما تقدّم. منه مدّ ظلّه.

[۶۷] (۲) وبعبارة اخری: نسبة موضوع العلم إلی موضوعات مسائله عند المشهور هی نسبة الکلّی إلی مصادیقهوالطبیعی إلی أفراده، کما عبّر به المحقّق الخراسانی رحمه الله. م ح- ی.

[۶۸] (۱) الجامع الصنفی یعمّ جمعاً من أفراد النوع یشترک فی صفة، کالإنسان الأبیض، فإنّه یشمل لجمیع الأفراد البیض من الإنسان، والنوعی أعمّ من الصنفی، لشموله له ولسائر الأصناف، کالإنسان، والجنسی أعمّ من النوعی، لشموله له ولسائر الأنواع، کالحیوان، فلکلّ واحد من أفراد الصنف جوامع ثلاثة: الصنفی والنوعی والجنسی. منه مدّ ظلّه.

[۶۹] (۱) فیصیران علماً واحداً بناءاً علی ما ذهب إلیه المشهور من کون تمایز العلوم بتمایز الموضوعات. م ح- ی.

[۷۰] (۱) كأن يبيّن معلّم النحو مثلًا ضابطة بها يقتدر المتعلّمون تمييز المسائل النحويّة عن غيرها. منه مدّ ظلّه.

[۷۱] (۱) والمراد بالمركّب الاعتبارى مجموعة امور متعدّدة مسّماة باسم واحد لدخلها فى غرض خاصّ، كالصلاة، فإنّها مركّبة من أجزاء مختلفة، بل من مقولات متباينة غير قابلة للاجتماع الواقعى، لكنّ الشارع اعتبرها شيئاً واحداً وسمّاها باسم الصلاة، لكونها بهذه الهيئة المركّبة ناهية عن الفحشاء والمنكر ومعراج المؤمن وقربان كلّ تقىّ. منه مدّ ظلّه.

[۷۲] (۲) فإنّ لهذه العلوم غرضاً خارجيّاً يترتّب عليها، كصون اللسان عن الخطأ فى المقال، فى النحو، والاقتدار على تشخيص الأحكام الإلهيّة، فى الفقه، فإنّ من تعلّم النحو لا يقول فى محاوراته:« جائنى زيداً» بل يقول:« جائنى زيد»، فله أثر عملى، ومن تعلّم الفقه واستنتج فيه وجوب صلاة الجمعة يذهب إلى المصلّى ويؤدّيها، فله أيضاً غرض خارجى. منه مدّ ظلّه.

[۷۳] (۱) أى القول بكون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، كما عليه المشهور، وبتمايز الأغراض، كما عليه‌المحقّق الخراسانى رحمه الله. م ح- ى.

[۷۴] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۷۵] (۱) محاضرات فى اصول الفقه ۱: ۳۰.

[۷۶] (۲) وحيث إنّ التمايز مرتبط بمقام التدوين، فلا ندخل فيما يرد على ما ذكره حول التمايز فى مقام التعليم‌والتعلّم. منه مدّ ظلّه.

[۷۷] (۳) راجع ص ۴۹.

[۷۸] (۱) راجع ص ۴۵.

[۷۹] (۱) سواء كانت مشابهة كعلمى معرفة اللّه بالبراهين العقليّة، وبالكشف والشهود، أم غير مشابهة، كعلمى‌النحو والفلسفة، وعلمى معرفة الإنسان ومعرفة اللّه، فإنّه لا مشابهة بينهما، فإنّ موضوع الأوّل هو الإنسان الممكن الفانى الذى جميع فضائله عرضيّة، وموضوع الثانى واجب الوجود بالذات الباقى الذى كلّ كمالاته ذاتيّة. منه مدّ ظلّه.

[۸۰] (۱) وآية اللّه البروجردى رحمه الله أيضاً صرّح كما عرفت بتحقّق السنخيّة الذاتيّة بين مسائل كلّ علم، وقال: إنّه لادور للغرض أو المدوّن أو أىّ شىء آخر فى تحقّق هذه السنخيّة، بل هى مرتبطة بجوهر المسائل وذاتها، لكنّه تخيّل أنّ قوام المسألة إنّما هو بالموضوع والمحمول، ولأجل ذلك ذهب إلى أنّ منشأ السنخيّة هو محمولات المسائل ولا ترتبط بالنسبة، لكونها معنى آلياً موجوداً فى جميع القضايا بنحو واحد، ولا يختلف باختلاف المسائل، بخلاف السنخيّة، فإنّها موجودة مثلًا بين مسائل كلّ من علمى النحو والفقه، ولا توجد بين مسائلهما معاً كما لا يخفى.

لكنّك عرفت أنّ الموضوع والمحمول وإن كانا ممّا لابدّ منه فى المسألة إلّاأنّ ما له دور أصلى فيها إنّما هو النسبة بين الموضوع والمحمول، فإنّها روح المسألة، ألا ترى أنّ المدوّن لو كتب كلّ واحد من« الفاعل» و« مرفوع» فى علم النحو من دون أن يوجد بينهما الارتباط لم تتحقّق مسألة نحويّة؟ بخلاف ما إذا أوجد الارتباط بينهما وقال:« الفاعل مرفوع».

فروح المسألة هى النسبة بين الموضوع والمحمول، والسنخيّة الذاتيّة بين مسائل كلّ علم أيضاً مربوطة بالنسب لا بالموضوعات ولا بالمحمولات. منه مدّ ظلّه.

[۸۱] (۲) أى لكون المسائل موضوع السنخيّة. م ح- ى.

[۸۲] (۱) راجع ص ۶۴.

[۸۳] (۱) إلّاالمحقّق الخوئى« مدّ ظلّه» فإنّه قال فى المحاضرات ۱: ۳۳: وأمّا الكلام فى موضوع هذا العلم، فقد سبق أنّه أقمنا البرهان على أنّه لا موضوع له واقعاً. م ح- ى.

[۸۴] (۲) قال فى قوانين الاصول ۱: ۹: وأمّا موضوعه فهو أدلّة الفقه، وهى الكتاب والسنّة والإجماع والعقل. م ح- ى.

[۸۵] (۱) الفصول الغرويّة: ۱۲.

[۸۶] (۲) المصدر نفسه.

[۸۷] (۱) فرائد الاصول ۱: ۲۳۸.

[۸۸] (۱) كفاية الاصول: ۲۲.

[۸۹] (۱) المصدر نفسه.

[۹۰] (۱) كفاية الاصول: ۲۹۶.

[۹۱] (۱) نهاية الاصول: ۱۵.

[۹۲] (۱) أى: ليست من الامور التكوينيّة مثل« زيد قائم» حتّى لم نتمكّن من جعل العرض معروضاً وبالعكس. منه مدّ ظلّه.

[۹۳] (۱)« حجّةٌ» فى أمثال هذه القضايا نكرة وفرد مبهم من أفراد طبيعة الحجّة التى هى موضوع علم الاصول لانفسها. منه مدّ ظلّه.

[۹۴] (۱) تقدّم كلام من الاستاذ« مدّ ظلّه» حول موضوع الفلسفة فى مبحث تمايز العلوم. م ح- ى.

[۹۵] (۱) كفاية الاصول: ۲۳.

[۹۶] (۱) كاستصحاب وجوب صلاة الجمعة، وأصالة الحلّيّة فى شرب التتن عند الشكّ فى حرمته وحلّيّته، وأصالة البراءة عن الدُّعاء عند رؤية الهلال إذا شكّ فى وجوبه. م ح- ى.

[۹۷] (۲) كاستصحاب نجاسة الثوب الخاصّ، وأصالة الحلّيّة فى المائع المردّد بين الخمر والماء، وأصالة الطهارة فى الماء المشكوك طهارته ونجاسته. م ح- ى.

[۹۸] (۱) كفاية الاصول: ۲۳.

[۹۹] (۱) تهذيب الاصول ۱: ۱۸.

[۱۰۰] (۲) المحقّق الاصفهانى رحمه الله كان من أجلّاء تلامذة المحقّق صاحب الكفاية ودوّن جلّ الحواشى عليها فى حياة مؤلّفها المحقّق الخراسانى رحمه الله بدليل أنّه كثيراً ما يقول- على ما فى النسخ الأوّليّة من الحاشية-:« قوله دام ظلّه». منه مدّ ظلّه.

[۱۰۱] (۳) كفاية الاصول: ۲۱.

[۱۰۲] (۱) نهاية الدراية ۱: ۴۲.

[۱۰۳] (۱) فالحجّيّة فى باب الأمارات حكم شرعى وضعى كالزوجيّة والملكيّة، ووضعها ورفعها بيد الشارع، بخلاف حجّيّة القطع التى يحكم بها العقل ولا تنالها يد الجعل إثباتاً ونفياً. منه مدّ ظلّه.

[۱۰۴] (۲) يقال فى المثل:« آخر الدواء الكيّ» وهو بمعنى إحراق الجلد بحديدة ونحوها. م ح- ى.

[۱۰۵] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۱۹.

[۱۰۶] (۲) راجع ص ۸۷.

[۱۰۷] (۳) تهذيب الاصول ۱: ۱۹.

[۱۰۸] (۱) ولا ريب فى كونه من المسائل الاصوليّة، وإن كان من المسائل اللغويّة أيضاً. م ح- ى.

[۱۰۹] (۲) التوبة: ۵.

[۱۱۰] (۳) هذا التعريف يستفاد من مجموع كلامه رحمه الله من أوّله إلى آخره. منه مدّ ظلّه. راجع نهاية الأفكار ۱ و ۲: ۱۸.

[۱۱۱] (۱) النساء: ۴۳، والمائدة: ۶.

[۱۱۲] (۲) وسائل الشيعة ۱: ۳۲۷، كتاب الطهارة، الباب ۱۵ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ۱۰.

[۱۱۳] (۳) فإنّ المحقّق العراقى رحمه الله قائل بوحدة غرض العلم، كالمحقّق صاحب الكفاية. م ح- ى.

[۱۱۴] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۱۹.

[۱۱۵] (۲) المصدر نفسه.

[۱۱۶] (۳) فی المحاضرات:« ضمیمة کبری أو صغری» لکنّه سهو من المقرّر ظاهراً، لأنّ بعض الأعلام لا یشیر فی‌مقام توضیح هذا القید إلی الصغری، علی أنّ القاعدة الاصولیّة لا تقع إلّاکبری قیاس الاستنباط، فالصغری الاصولیّة لا ترجع إلی معنی معقول. منه مدّ ظلّه.

[۱۱۷] (۴) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۱۱.

[۱۱۸] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۱۱.

[۱۱۹] (۱) لأنّ العلم عبارة عن نفس مسائله. م ح- ی.

[۱۲۰] (۱) فی تهذیب الاصول:« فی کبری» لکنّه غیر صحیح. منه مدّ ظلّه.

[۱۲۱] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۱۹.

[۱۲۲] (۱) أصالة الطهارة مسألة اصولیّة، وعدم البحث عنها فی الاصول إنّما هو لقلّة مباحثها وکونها قاعدة مسلّمة. منه مدّ ظلّه.

[۱۲۳] (۲) راجع وسائل الشیعة ۲۴: ۲۳۵- ۲۳۶، کتاب الأطعمة والأشربة، الباب ۶۴ من أبواب الأطعمة المحرّمة، وأیضاً راجع وسائل الشیعة ۲۵: ۱۱۷- ۱۲۰، کتاب الأطعمة والأشربة، الباب ۶۱ من أبواب الأطعمة المباحة، کی تطّلع علی بعض روایات قاعدة الحلّیّة. م ح- ی.

[۱۲۴] (۳) مستدرک الوسائل ۲: ۵۸۳، کتاب الطهارة، الباب ۳۰ من أبواب النجاسات والأوانی، الحدیث ۴.

[۱۲۵] (۴) تهذیب الاصول ۱: ۲۰.

[۱۲۶] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۱۹.

[۱۲۷] (۱) فرائد الاصول ۳: ۱۸.

[۱۲۸] (۱) فوائد الاصول ۴: ۳۰۹.

[۱۲۹] (۲) التردید إنّما هو باعتبار اختلاف التعابیر، فإنّ فی بعضها: الصلح جائز إذا وافق الکتاب والسنّة، وفی‌بعضها: الصلح جائز إذا لم یخالف الکتاب والسنّة، وهکذا قاعدة:« المؤمنون عند شروطهم». منه مدّ ظلّه.

[۱۳۰] (۳) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۱۳.

[۱۳۱] (۴) المصدر نفسه.

[۱۳۲] (۱) یقال له بالفارسیّة:« الکل». م ح- ی.

[۱۳۳] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۱۹.

[۱۳۴] (۲) راجع ص ۱۰۵.

[۱۳۵] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۲۲.

[۱۳۶] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۳۹.

[۱۳۷] (۲) هذا إذا اخترنا کون الواضع هو البشر فی المبحث الآتی. منه مدّ ظلّه.

[۱۳۸] (۱) البقرة: ۳۱.

[۱۳۹] (۲) وهو قوله تعالی:« عَرَضَهُمْ» و« هَؤُلَاء» حیث قال:« ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَی الْمَلَائِکَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِی‌بِأَسْماءِ هَؤُلَاء إِنْ کُنتُمْ صَادِقِینَ». منه مدّ ظلّه.

[۱۴۰] (۱) الروم: ۲۲.

[۱۴۱] (۲) أمّا عدم تناهى الألفاظ فلأنّها تتركّب من الحروف، وكلّما تصوّرت من تركيبها تتمكّن من تصوّر مركّب‌آخر كما لا يخفى.

وأمّا عدم تناهى المعانى، فلأنّها لا تنحصر فى المعانى الممكنة، بل تعمّ دائرة وضع الألفاظ الواجبات والممتنعات أيضاً، كما نقول مثلًا:« شريك البارى، أو الجمع بين الضدّين أو النقيضين محال» فلفظ« محال» وضع للمعنى الذى يمتنع وجوده، فالمعانى التى تكون تحت دائرة الوضع لا تنحصر فى الممكن كى يقال: كيف يمكن عدم تناهيه، بل تعمّ الواجب والممتنع، وكذلك الموجود والمعدوم، ولا ريب فى أنّ مجموع هذه المعانى، أعنى المعانى المربوطة بالموجود والمعدوم والواجب والممكن والممتنع غير متناهية. منه مدّ ظلّه.

[۱۴۲] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۳۰، وأجود التقريرات ۱: ۱۹.

[۱۴۳] (۱) وهنا طريق رابع ملفّق وإن لم يذكره المحقّق النائينى رحمه الله وهو أن يبلّغ بعضها من طريق الوحى، وبعضهاالآخر من طريق الإلهام أو الإيداع فى الفطرة والجبلّة. منه مدّ ظلّه.

[۱۴۴] (۱) الروم: ۲۲.

[۱۴۵] (۲) وأمّا اختلاف الألوان فهو وإن كان فعل اللّه سبحانه وخارجاً عن اختيار الإنسان، ولعلّ بعض الأفراد السود مثلًا يحزنون به، إلّاأنّه لغرض أهمّ، كما يشير إليه قوله تعالى:« يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» الحجرات: ۱۳. م ح- ى.

[۱۴۶] (۱) كفاية الاصول: ۲۴.

[۱۴۷] (۱) سيأتى فى ص ۱۴۳ إمكان كون الوضع التعيّنى أيضاً من مصاديقه الحقيقيّة. م ح- ى.

[۱۴۸] (۱) لم نفهم المراد ببعض الأعاظم فى هذه العبارة. منه مدّ ظلّه.

[۱۴۹] (۱) الأنبياء: ۲۲.

[۱۵۰] (۱) محاضرات فى اصول الفقه ۱: ۴۵.

[۱۵۱] (۲) راجع ص ۱۲۴.

[۱۵۲] (۳) فإنّ الشارع فى كلّ لحظة يعتبر الملكيّة والزوجيّة للمالك والزوجين ما لم يتحقّق مزيلهما، وكذا سائر الاعتباريّات والجعليّات. منه مدّ ظلّه.

[۱۵۳] (۱) الهوهويّة هى ملاك الحمل فى القضايا الحمليّة، ولا يصحّ ما يقال من تحقّق النسبة فيها بين الموضوع‌والمحمول، لأنّ ملاك الحمل هو الاتّحاد بينهما، وكيف يمكن تصوّر النسبة بين الشىء ونفسه؟! فالقول بتحقّقها بين الموضوع والمحمول غير معقول فى القضايا الحمليّة المتداولة، نحو« زيد عالم».

نعم، هى متحقّقة فى مثل قولنا:« زيد له القيام» حيث إنّ زيداً غير القيام، ولا إشكال فى تحقّق النسبة بين شيئين متغايرين.

ثمّ إنّ الهوهويّة الاعتباريّة فى مقابل الحقيقيّة التى تتحقّق فى جلّ القضايا الحمليّة نحو« زيد قائم» فإنّها حاكية عن الاتّحاد بين الموضوع والمحمول واقعاً، بخلاف الاعتباريّة التى تتحقّق بين اللفظ والمعنى بزعم هؤلاء الجماعة، إذ لا اتّحاد بينهما إلّافى عالم الجعل والاعتبار. منه مدّ ظلّه.

[۱۵۴] (۲) قال المحقّق البجنوردى فى منتهى الاصول ۱: ۳۲: والتحقيق فى المقام أنّ الوضع عبارة عن الهوهويّة والاتّحاد بين اللفظ والمعنى فى عالم الاعتبار، فتعبير الاستاذ« مدّ ظلّه» ب« إيجاد الاتّحاد والهوهويّة» نوع إصلاح فى عبارة البجنوردى رحمه الله، حيث إنّ الوضع عبارة عن إيجاد الاتّحاد والهوهويّة لا نفسه كما لا يخفى. م ح- ى.

[۱۵۵] (۳) جواهر الكلام ۱۹: ۲۷۰، عن سنن البيهقى ۵: ۸۷، وكنز العمّال ۳: ۱۰، الرقم ۲۰۶.

[۱۵۶] (۴) وسائل الشيعة ۲۵: ۳۶۵، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ۲۸ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ۱.

[۱۵۷] (۱) الوجود الإنشائى لاـ يتحقّق فى جميع المعانى، بـل فى بعضـها، كالطلب، فإنّا إذا قلنا مثلًا:« اضـرب» يتحقّق‌الطلب الإنشائى المتعلّق بالضرب. منه مدّ ظلّه.

[۱۵۸] (۱) أى لا من طريق الإشارة ونحوها. م ح- ى.

[۱۵۹] يوسـفى گنابادى،محمد حسـين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلـد، مركز فقه الائـمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۱۶۰] (۱) محاضرات فى اصول الفقه ۱: ۵۱.

[۱۶۱] (۱) عطف« المستعملين» على« الواضع» لأنّهم أيضاً واضعون، كالجاعل الأوّل فى نظر المحقّق الخوئى« مدّظلّه». م ح- ى.

[۱۶۲] (۱) الامـور الاعتباريّـة بعضـها تكون شـرعيّة وعقلائيّـة معـاً، وفى بعضـها يفارق الشارع العقلاء، فتكون عقلائيّـةمثلًا لا شـرعيّة، كملكيّة الخمر والخنزير. منه مدّ ظلّه.

[۱۶۳] (۱) نهاية الدراية ۱: ۴۴.

[۱۶۴] (۲) هذا إشكال أورده المحقّق الخوئى« مدّ ظلّه» فى المحاضرات ۱: ۵۰. م ح- ى.

[۱۶۵] (۱) نهاية الدراية ۱: ۴۷.

[۱۶۶] (۱) محاضرات فى اصول الفقه ۱: ۵۱.

[۱۶۷] (۲) ويمكن تقرير المسألـة بوجه آخر، وهو أن يقـال: لنـا فى بـاب الـدوالّ ثلاـث حقائق: أ- العلم، وهوالموضوع، ب- المكان الذى نصب عليه العلم، وهو الموضوع عليه، ج- كون ذلك المكان رأس الفرسخ، وهو الموضوع له.

وأمّا فى باب الألفاظ والمعانى فليس لنا إلّاواقعيّتان اثنتان: إحداهما: اللفظ، وهو الموضوع، والثانية: المعنى، وهو الموضوع له.

ولا ريب فى أنّ الارتباط بين الموضوع والموضوع له فى البابين أمر اعتبارى، فإنّ العلم لا يـدلّ على كون ذلك المكان رأس الفرسـخ إلّابالجعل والاعتبار، كما أنّ اللفظ لا يدلّ على المعنى إلّابه.

فالوضع فى كلا البابين أمر اعتبارى لا حظّ له من الواقعيّة أصلًا. م ح- ى.

[۱۶۸] (۱) راجع ص ۱۲۴.

[۱۶۹] (۲) لا يخفى عليك أنّ المراد بالشخصـيّة هنا غير ما سـيأتى فى مسألة« إطلاق اللفظ وإرادة شـخصه» فإنّه هناك‌بمعنى شخص اللفظ الصادر من اللافظ، بخلافه هنا، فإنّ الواضع وضع طبيعى لفظ« زيـد» مثلًا لمعناه، لا خصوص اللفظ الصادر منه حين الوضع، لكنّه حدّده بحسب المادّة والهيئة. منه مدّ ظلّه.

[۱۷۰] (۱) محاضرات فى اصول الفقه ۱: ۶۰.

[۱۷۱] (۲) هذا التقسيم يكون بلحاظ المعنى المتصوّر والموضوع له. م ح- ى.

[۱۷۲] (۱) المراد بالوضع هاهنا المعنى الذى يتصوّره الواضع. منه مدّ ظلّه.

[۱۷۳] (۱) ولاـ يخفى عليك أنّه لا يجب عنـد تصوّر المعنى الكلّى أن يعرفه بالجنس والفصل، بل يكفى العلم به إجمالًا، كأن يعرف الإنسان بأنّه فى مقابل البقر والغنم وسائر الحيوانات، وإن لم يعرف ماهيّته المنطقيّة.

وكـذلك لا يجب عنـد تصوّر المعنى الجزئى أن يكون مطّلعاً على جميع خصوصـيّاته، بل يكفى معرفته إجمالًا، فإنّك تسـمّى ولدك عليّاً مثلًا، من دون أن تعرف وزنه ومقدار إدراكه وسلامته من الأمراض الباطنيّة ونحوها. منه مدّ ظلّه.

[۱۷۴] (۱) والقضايا الحمليّة أيضاً تتوقّف على تصوّر الموضوع والمحمول، كما يتوقّف الوضع على تصوّر اللفظوالمعنى. منه مدّ ظلّه.

[۱۷۵] (۱) كفاية الاصول: ۲۴.

[۱۷۶] (۲) بل قیل بتغایر مفهوم« الإنسان» مع مفهوم« الحیوان الناطق» وبکون الحمل فی قولنا:« الإنسان حیوان ناطق» شایعاً صناعیّاً، لتغایر الموضوع والمحمول مفهوماً، وإن اتّحدا ماهیّةً ووجوداً، وانحصر الحمل الأوّلی الذاتی عند هذا القائل بقولنا:« الإنسان بشر» ونحوه. منه مدّ ظلّه.

[۱۷۷] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۲۵.

[۱۷۸] (۲) عبّر الاستاذ« مدّ ظلّه» بالمفاهیم الاعتباریّة. م ح- ی.

[۱۷۹] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۵۸.

[۱۸۰] (۲) فإنّ مفهوم« الإنسان» أعمّ من أن یکون موجوداً ومعدوماً، والانطباق یقیّده بالوجود، إذ لا یمکن الانطباق إلّا فی ظرف الوجود. منه مدّ ظلّه.

[۱۸۱] (۱) المستدلّ هو المحقّق العراقی رحمه الله فی نهایة الأفکار، وهذا الاستدلال توضیح ما فی الکفایة، کما قال الاستاذ« مدّ ظلّه».

[۱۸۲] (۲) کفایة الاصول: ۲۴، ونهایة الأفکار ۱ و ۲: ۳۷.

[۱۸۳] (۳) کان من أجلّاء تلامذة الشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله. منه مدّ ظلّه.

[۱۸۴] (۱) کفایة الاصول: ۲۴.

[۱۸۵] (۲) بدائع الأفکار: ۴۰.

[۱۸۶] (۳) والمحقّق الرشتی رحمه الله مثّل له بامور: منها: أنّ الطبیب یخترع معجوناً مرکّباً من امور فی علاج مرض، ویضع لفظاً بإزائه، لا من حیث کونه ذلک المرکّب، بل من حیث اشتماله علی تلک الفائدة. م ح- ی.

[۱۸۷] (۴) کفایة الاصول: ۲۴.

[۱۸۸] (۱) أی فی جعل الاسم للأفراد والمصادیق. م ح- ی.

[۱۸۹] (۱) کالحیوان والإنسان. م ح- ی.

[۱۹۰] (۱) بدائع الأفکار ۱: ۳۴، وهذا الکتاب ألّفه آیة اللّه المیرزا هاشم الآملی قدس سره من تقریرات المحقّق العراقی رحمه الله، والمطلب موجود فی کتاب نهایة الأفکار الذی قرّره المحقّق الشیخ محمّد تقی البروجردی رحمه الله من أبحاثه أیضاً ببیان آخر، فراجع. م ح- ی.

[۱۹۱] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۲۷.

[۱۹۲] (۱) البحث فی وضع الحروف بحث علمی طویل الذیل ویوجب تربیة الذهن، بل یمکن أن یترتّب علیه ثمرات عملیّة أیضاً فی بعض المباحث الآتیة، مثل مسألة رجوع الشرط فی الواجب المشروط إلی الهیئة کما علیه المشهور، أو إلی المادّة کما علیه الشیخ الأعظم، فیمکن أن یقال: إنّ المادّة قابلة للتقیید، لأنّ لها معنیً اسمیّاً ذا إطلاق، وأمّا الهیئة التی لها معنی حرفی فلا تقبل التقیید إلّاإذا کان ما وضع له الحروف عامّاً.

وترتیب هذه الثمرة علی البحث وإن کان لا یخلو عن إشکال، إلّاأنّه مسألة مهمّة فی نفسه، ویمکن أن یترتّب علیه فی مبحث مفهوم الشرط کون أداته ذا إطلاق وعدمه. منه مدّ ظلّه.

[۱۹۳] (۱) کما إذا استعملت فی مقام الأمر، کأن یقول المولی لعبده:« سر من البصرة إلی الکوفة» فإنّ کلمة« من» استعملت فی کلّی الابتداء من البصرة، لأنّ المأمور به قبل وجوده لا یتصوّر أن یکون جزئیّاً، وبعد وجوده فی الخارج لا یمکن أن یکون مأموراً به، فإنّ الخارج ظرف سقوط التکلیف لا ثبوته، فالمأمور به وقیوده فی مقام تعلّق الأمر لا یکون إلّاکلّیّاً.

وبعبارة اخری: هل تعلّق الأمر بالسیر المتحقّق فی الخارج أو بمفهومه؟

لا یعقل الأوّل، لأنّه من قبیل الأمر بتحصیل الحاصل، فلابدّ من أن یتعلّق بالمفهوم الذی هو عنوان کلّی لا محالة. بل الأمر کذلک فی

الإخبار عن المستقبل، كما إذا قال:« سوف أسير من النجف إلى كربلاء» من دون ذكر نقطة ابتداء السير ومقصده وزمانه ومن هو يصاحبه فى هذا السير وسائر الخصوصيّات، فلاريب فى كون هذا السير بجميع قيوده كلّيّاً.

ولا يمكن القول بأنّ استعمال الحروف غلط أو مجاز فيما إذا استعملت فى مقام الأمر والإخبار عن المستقبل، وحقيقة فيما إذا استعملت فى مقام الإخبار عن الماضى، بل جميع هذه الاستعمالات صحيحة وحقيقيّة. فلا دخل للجزئيّة الخارجيّة فى معانى الحروف. منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.

وفيه: أنّه خلط بين الخصوصيّة الخارجيّة والخصوصيّة المبحوث عنها، توضيح ذلك: أنّه لا فرق بين« سرت من البصرة إلى الكوفة» و« سر من البصرة إلى الكوفة» فى مفاد كلمة« من» عند المشهور، فإنّها فى كليهما تدلّ على الابتداء الخاصّ، وهو الابتداء الذى له إضافة إلى السير وإضافة اخرى إلى البصرة.

نعم، فى المثال الأوّل خصوصيّات اخر معيّنة بحسب الخارج، مثل زمان السير ونقطة ابتدائه، لكن لا يدّعى المشهور بدخل هذا النوع من الخصوصيّات فى معانى الحروف، لأنّها لا ترتبط بمقام دلالة اللفظ، ألا ترى أنّا كلّما دقّقنا النظر فى قول القائل:« سرت من البصرة إلى الكوفة» لا نفهم منه زمان السير ولا نقطة شروعه.

والحاصل: أنّ الخصوصيّات الدخيلة فى ماوضع له الحروف عند المشهور دخيلة فيه مطلقاً، سواء فى ذلك الحروف المستعملة فى جنب الماضى أو الأمر أو المستقبل، وأمّا الخصوصيّات الخارجيّة التى لا تتحقّق إلّافى الجمل الخبريّة الماضويّة فلا بحث فيها؛ لعدم ارتباطها بمقام دلالة اللفظ. هذا ما أفاده شيخنا الاستاذ« مدّ ظلّه» فى مبحث دلالة الفعل على الزمان من مباحث المشتقّ. م ح- ى.

[۱۹۴] (۱) فكلمة« من» مثلًا وضعت للابتداء الذى لوحظ وصفاً وحالةً للغير. منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام صاحب‌الكفاية رحمه الله.

[۱۹۵] (۲) توضيح ذلك: أنّ الاستعمال فعل اختيارى متعلّق باللفظ والمعنى، فلا يمكن أن يتحقّق إلّابعد تصوّر اللفظ المستعمل والمعنى المستعمل فيه كليهما، فلو كانت كلمة« من» بمعنى« الابتداء الذى لوحظ حالةً للغير» فلابدّ لنا حين الاستعمال مضافاً إلى اللحاظ المتعلّق باللفظ من لحاظين آخرين فى ناحية المعنى: أحدهما: ما يكمل به المعنى، وهو يتعلّق بالابتداء بما أنّه حالة للغير، والثانى: ما نحتاج إليه لأجل الاستعمال، وهو يتعلّق بمجموع المعنى أعنى« الابتداء الذى لوحظ حالةً للغير».

إن قلت: يمكن الاكتفاء بلحاظ واحد فى ناحية المعنى محصّل لكلا الغرضين.

قلت: لا يمكن ذلك، لأنّ اللحاظ المحتاج إليه لأجل الاستعمال متأخّر عن اللحاظ المكمّل للمعنى، فلا يعقل دخل لحاظ واحد فى كلتا المرتبتين، ليحصل به كلا الغرضين.

وبالجملة: إن اريد بجزئيّة معانى الحروف الجزئيّة الذهنيّة- كما هو ظاهر كلامهم- فلابدّ من الفرق بينها وبين الأسماء، بأنّ استعمال الأسماء فى معانيها لا يحتاج إلى أكثر من لحاظين: أحدهما يتعلّق باللفظ، والآخر بالمعنى، بخلاف الحروف، فإنّها تحتاج إلى لحاظات ثلاثة: أحدها يتعلّق باللفظ، والثانى بجزء المعنى، ليكمل ويتمّ به، والثالث بالمعنى الكامل، ليستعمل اللفظ فيه، وهل يمكن الالتزام بهذا الفرق؟! منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.

[۱۹۶] (۱) كفاية الاصول: ۲۵.

[۱۹۷] (۱) وسائل الشيعة ۲۱: ۲۷۶، كتاب النكاح، الباب ۲۰ من أبواب المهور، الحديث ۴.

[۱۹۸] (۱) يستفاد من كلمات بعض المحشّين أنّ مراد صاحب الكفاية رحمه الله هو الاحتمال الأوّل الذى ذكر آنفاً، لكن هذا الاحتمال الثانى فى نفسه أدقّ، وإلى ما يستفاد من كلامه هنا وفى باب المشتقّ أقرب. منه مدّ ظلّه.

[۱۹۹] (۲) وإن كان الحقّ أنّ المجاز من قبيل الاستعمال فيما وضع له كما سيأتى. منه مدّ ظلّه.

[۲۰۰] (۱) المراد بالاسم هاهنا ما يقابل الحرف، فيكون أعمّ من الاسم والفعل باصطلاح النحاة. منه مدّ ظلّه.

[۲۰۱] (۲) البقرة: ۱۸۷.

[۲۰۲] (۱) محاضرات في اصول الفقه ۱: ۶۶.

[۲۰۳] (۲) وتحقيق كون التبيّن في الآية طريقيّاً أو موضوعيّاً يطلب من الفقه مسألة أوقات الصلاة. منه مدّ ظلّه.

[۲۰۴] (۱) إنّ لبعض الحركات الإعرابيّة ما يحازيها من المعنى في الفارسيّة، كقولنا:« ضربت زيداً» فإنّا نقول في معناه:« زدم زيد را» فكلمة« را» قامت مقام الإعراب. م ح- ی.

[۲۰۵] (۱) هداية المسترشدين في شرح معالم الدِّين ۱: ۱۴۵.

[۲۰۶] (۱) بحار الأنوار ۴۰: ۱۶۲، تاريخ أمير المؤمنين عليه السلام، الباب ۹۳، في علمه وأنّ النبيّ صلى الله عليه و آله علّمه ألف باب.

[۲۰۷] (۲) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۳۴.

[۲۰۸] (۱) أي وجود مستقلّ في ذاته لا- يحتاج في تصوّره إلى تصوّر غيره، في مقابل وجود الرابط الذي هو وجودفي غيره، ويحتاج في لحاظه إلى لحاظ طرفيه. منه مدّ ظلّه.

[۲۰۹] (۲) هذا في مقابل العرض الذي هو مستقلّ في ذاته، لا يحتاج في تصوّره إلى تصوّر غيره، لكنّه يحتاج في وجوده الخارجي إلى موضوع ومحلّ. منه مدّ ظلّه.

[۲۱۰] (۳) هذا في مقابل جميع الممكنات، فإنّها بتمام أقسامها تحتاج إلى العلّة، فلا تكون موجودةً بأنفسها. منه مدّ ظلّه.

[۲۱۱] (۱) بخلاف الأعراض، فإنّها تحتاج إلى الغير في وجودها الخارجي فقط، وأمّا بالنسبة إلى حقيقة الذات فهي‌مستقلّة، ولذا لا تحتاج في تصوّرها إلى غيرها. م ح- ی.

[۲۱۲] (۱) نهاية الدراية ۱: ۵۱.

[۲۱۳] (۱) محاضرات في اصول الفقه ۱: ۷۹.

[۲۱۴] (۱) محاضرات في اصول الفقه ۱: ۸۱.

[۲۱۵] (۱) هذا بناءً على المشهور الذين منهم المحقّق الخوئي« مدّ ظلّه»، وإلّا فقد اختار الاستاذ المحاضر« مدّ ظلّه» استحالة الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، كما تقدّم. م ح- ی.

[۲۱۶] (۲) تقدّم في ص ۱۸۴.

[۲۱۷] (۱) محاضرات في اصول الفقه ۱: ۸۱.

[۲۱۸] (۱) وأكثر الحروف تكون من قبيل هذا القسم. منه مدّ ظلّه.

[۲۱۹] (۱)« فالمستعلمون» صحيح. م ح- ی.

[۲۲۰] (۱) محاضرات في اصول الفقه ۱: ۸۵.

[۲۲۱] (۲) ولم يتعرّض الاستاذ« مدّ ظلّه» لكلام المحقّق الخوئي« مدّ ظلّه» حول القسم الثاني من الحروف، أعني ما يدخل على المركّبات التامّة ومفاد الجملة، فمن أراده راجع المحاضرات ۱: ۸۰. م ح- ی.

[۲۲۲] (۳) راجع ص ۱۸۸ وما بعدها.

[۲۲۳] (۴) راجع ص ۱۳۳.

[۲۲۴] (۱) راجع ص ۱۶۲.

[۲۲۵] (۱) كفاية الاصول: ۲۵.

[۲۲۶] (۱) تهذيب الاصول ۱: ۴۶.

[۲۲۷] (۱) توضيح ذلك: أنّ للحروف الحاكية واقعيّة خارجيّة محكيّة بها، إلّاأنّها تحقّقت سابقاً في موارد استعمال‌الحروف في حيّز الماضي، نحو« سرت من البصرة إلى الكوفة» وستتحقّق في الآتي فيما إذا استعملت في حيّز المستقبل، مثل« سأسير من البصرة إلى

الکوفة» أو فی حیّز الأمر، مثل« سر من البصرة إلی الکوفة» بخلاف الحروف الإیجادیّة، حیث قد عرفت أنّه لا واقعیّة لمعانیها أصلًا، ألا تری أنّه لیس للتأکید مثلًا واقعیّة خارجیّة، سواء استعملت حروفه فی حیّز الماضی، مثل« إنّ زیداً قام» أو فی حیّز المستقبل، نحو« إنّ زیداً سیقوم» فلا فرق بین الجملة الاولی وبین قولنا:« زید قام» ولا بین الثانیة وبین قولنا:« زید سیقوم» بحسب الواقعیّة الخارجیّة. م ح- ی.

[۲۲۸] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۲۲۹] (۱) وأمّا المغایرة الاعتباریّة المصحّحة للحمل فهی مجرّد اعتبار لا واقعیّة لها، فلا یتحقّق بها الربط الذییکون من الواقعیّات، علی أنّ توقّف صحّة الحمل علی اعتبار المغایرة لا أصل له، بل اعتبارها یورث الإشکال کما سیأتی تحقیقه فی مبحث ملاک الحمل من مباحث المشتقّ ص ۴۸۵. م ح- ی.

[۲۳۰] (۲) هذا هو القسم الثانی من الحمل الأوّلی، أعنی ما یتّحد فیه الموضوع مع المحمول ماهیّةً لا مفهوماً. م ح- ی.

[۲۳۱] (۱) وکلامه هذا وإن کان حقّاً، إلّاأنّه مغایر لما اختاره فی مبحث إطلاق اللفظ وإرادة نوعه، من ترکّب القضیّة من ثلاثة أجزاء کما قال به المشهور. منه مدّ ظلّه.

[۲۳۲] (۱) والموضوع والمحمول فی مثله وإن لم یکونا متّحدین بحسب الماهیّة والمفهوم أیضاً، إلّاأنّ نفی الاتّحاد بملاکهما لم یکن ملحوظاً. م ح- ی.

[۲۳۳] (۲) فقضیّة« زید إنسان» صادقة بالحمل الشایع الذی ملاکه الاتّحاد بحسب الوجود، وکاذبة بالحمل الأوّلی الذی ملاکه الاتّحاد بحسب الماهیّة، لأنّ ماهیّة« زید» غیر ماهیّة« الإنسان». بخلاف قضیّة« زید لیس بإنسان» فإنّها صادقة بملاک نفی الحمل الأوّلی، وکاذبة بملاک نفی الحمل الشایع کما لا یخفی. م ح- ی.

[۲۳۴] (۳) وأمّا نفی الاتّحاد بحسب المفهوم والوجود فلیس بملحوظ. م ح- ی.

[۲۳۵] (۱) فذهب رحمه الله إلی عمومیّة الوضع والموضوع له والمستعمل فیه فی الحروف وما یسانخها من الأسماء، وفرّق بینهما بأنّ الاسم وضع لیراد منه معناه بما هو هو وفی نفسه، والحرف لیراد منه معناه لا کذلک، بل بما هو حالة لغیره. م ح- ی.

[۲۳۶] (۲) فی هذه العبارة إشکال، فإنّ ظاهرها کون الاختلاف بین الخبر والإنشاء فی المستعمل فیه، مع أنّ مراده أنّه فی مقام الاستعمال، ولو قال:« فیکون الخبر موضوعاً لیستعمل فی المعنی فی مقام قصد حکایته، والإنشاء لیستعمل فیه فی مقام قصد تحقّقه وثبوته» لکان مطابقاً لمراده. منه مدّ ظلّه.

[۲۳۷] (۳) کفایة الاصول: ۲۷.

[۲۳۸] (۱) فإنّ صیغة« افعل» لا تستعمل إلّافی الإنشاء، سواء ارید بها الوجوب أو الندب أو الجواز، کما إذا وردتفی مقام توهّم الحظر، فإنّ الأمر الوارد فی مقام توهّم الحظر أیضاً لإنشاء مشروعیّة الفعل وجواز ارتکابه.

نعم، قد تستعمل صیغة الأمر فی معانٍ اخری، لکنّها معانٍ مجازیّة خارجة عن محلّ النزاع. منه مدّ ظلّه.

[۲۳۹] (۱) أی: إنشاء التملیک. م ح- ی.

[۲۴۰] (۲) بخلاف المعاطاة التی یتحقّق فیها الإنشاء بالقبض والإقباض. م ح- ی.

[۲۴۱] (۳) کتاب المکاسب ۲: ۱۲.

[۲۴۲] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۹۹.

[۲۴۳] (۱) وهو الإنشاءات اللفظیّة، لا المعاطاتیّة. م ح- ی.

[۲۴۴] (۱) المراد بنفس الأمر أعمّ من الواقع، لأنّها کما تعمّ الواقعیّات تعمّ الاعتباریّات أیضاً. منه مدّ ظلّه.

[٢٤٥] (٢) أي شخص لفظ المنشئ. م ح- ی.

[٢٤٦] (١) كفاية الاصول: ٨٧، والفوائد« المطبوعة في آخر حاشية فرائد الاصول»: ٢٨٥.

[٢٤٧] (٢) توضيحه: أنّ المحقّق الخراساني رحمه الله عدل عن مسلك المشهور في حقيقة الإنشاء إلى ما اختاره من أنّالإنشاء« هو القول الذي يقصد به إيجاد المعنى في نفس الأمر» ليعمّ مثل بيع الغاصب وإنشاء الطلب، فلا يرد عليه ما أورد عليهم.
وهو وإن كان حقّاً بالنسبة إلى مسألة بيع الغاصب، إلّاأنّه لا يصحّ بالنسبة إلى إنشاء الطلب، فإنّ الامور الواقعيّة لا يمكن إيجادها بوجود إنشائي، وإن ذهب المحقّق الخراساني رحمه الله إلى إمكانه في مبحث الأوامر، والبحث معه من هذه الجهة موكول إلى ذلك المبحث. م ح- ی.

[٢٤٨] (٣) وعليه فلا- يخرج بيع الغاصب لنفسه عن تعريف الإنشاء، لأنّ العقلاء وان لا يعتبروا فيه الملكيّة، إلّاأنّهم يعتبرون وجودها الإنشائي بالصيغة الجارية على فم الغاصب. م ح- ی.

[٢٤٩] (١) كفاية الاصول: ٨٧.

[٢٥٠] (١) فليس وجود المعنى أمراً اعتباريّاً حتّى يحتاج شمول الثبوت له إلى قيد« في نفس الأمر». م ح- ی.

[٢٥١] (٢) أي نشأة الماهيّة والوجود. منه مدّ ظلّه.

[٢٥٢] (١) نهاية الدراية ١: ٢٧٣.

[٢٥٣] (٢) وكذا قوله في الفوائد:« إنّ الإنشاء هو القول الذي يقصد به إيجاد المعنى في نفس الأمر». م ح- ی.

[٢٥٤] (١) قيّد الملكيّة بكونها مسبّبة عن الحيازة أو الإرث، لأنّها لو كانت مسبّبة عن الصيغة لأمكن تخيّل كونها من‌الوجودات اللفظيّة. م ح- ی.

[٢٥٥] (١) وهو استلزام كلام المشهور لخروج بيع الغاصب لنفسه عن تعريف الإنشاء مع كونه من أفراده بلاإشكال. منه مدّ ظلّه.

[٢٥٦] (١) وهو ضمير الغائب، لكنّ الإشارة في أسماء الإشارة حسّيّة وفيه غير حسّيّة. م ح- ی.

[٢٥٧] (٢) كفاية الاصول: ٢٧.

[٢٥٨] (١) قد يستعمل اسم الإشارة في العموم، لكنّه خارج عن محلّ النزاع، لكونه مجازاً. منه مدّ ظلّه.

[٢٥٩] (٢) محاضرات في اصول الفقه ١: ١٠٢.

[٢٦٠] (٣) الإسراء: ٩.

[٢٦١] (٤) البقرة: ٢.

[٢٦٢] (١) فإنّ المؤكِّد لا يستعمل إلّامقترناً بالمتأكّد، ولا عكس، ألا ترى أنّا نقول:« إنّ زيداً قائم» و« جاء زيد نفسه» و« جاء زيد زيد» ولا يمكن استعمال الألفاظ المؤكِّدة المستعملة في هذه الجمل بدون ما يتأكّد بها.
بخلاف العكس، إذ يمكن أن يقال:« زيد قائم» بدون كلمة« إنّ» أو« جاء زيد» بدون كلمة« نفسه» أو تكرار« زيد». منه مدّ ظلّه.

[٢٦٣] (٢) لا مفهومها الذي هو معنى اسمي كلّي. م ح- ی.

[٢٦٤] (١) هذا الإشكال لا يرد على المحقّق الخراساني رحمه الله، لأنّه قال بوضع كلمة« هذا» للمفرد المذكّر، وهو معنى اسمي قابل لأن يجعل موضوع القضيّة، لكن يرد عليه إشكال آخر، وهو أنّه جعل الموضوع له المفرد المذكّر بمفهومه الكلّي، مع أنّ القيام في المثال صفة مصداق من مصاديق هذا المفهوم، إلّاأنّ وروده عليه ليس بمهمّ. منه مدّ ظلّه.
ولم يبيّن الاستاذ« مدّ ظلّه» وجه عدم الأهمّيّة، ولعلّه ما ذهب إليه المحقّق الخراساني من تحقّق التشخّص في مقام الاستعمال وإن كان الموضوع له والمستعمل فيه عامّاً عنده. م ح- ی.

[٢٦٥] (٢) ومجموع هذه القضيّة يكون بمعنى« هذا قائم». م ح- ی.

[۲۶۶] (۱) كقوله تعالى:« كَلَّا إِذا بَلَغَتِ التَّراقِيَ». القيامة: ۲۶. م ح- ى.

[۲۶۷] (۱) والربط هنا كون الدار ظرفاً لزيد. م ح- ى.

[۲۶۸] (۱) كفاية الاصول: ۲۸.

[۲۶۹] (۱) مفتاح العلوم: ۳۷۱، ومختصر المعانى للتّفتازانى: ۱۵۸.

[۲۷۰] (۱) وهو الشخص الرقيب. م ح- ى.

[۲۷۱] (۲) يوسف: ۳۱.

[۲۷۲] (۳) يوسف: ۸۱- ۸۲.

[۲۷۳] (۱) المجاز على ثلاثة أقسام: المجاز المفرد، وعرّفه المشهور ب« كلمة مستعملة فى غير ما وضعت له» نحو« رأيت أسداً يرمى»، والمجاز فى الإسناد، وهو ما استعمل فيه كلّ كلمة فى معناها، لكنّ الإسناد مجاز، نحو« أنبت الربيع البقل» إذ الإنبات فعل اللَّه تعالى حقيقةً، والمجاز المركّب، وهو ما استعمل فيه كلّ كلمة فى معناها، لكن اريد من المجموع غير ظاهره، كقولنا للمتحيّر:« أراك تقدّم رجلًا وتؤخّر اخرى». منه مدّ ظلّه.

[۲۷۴] (۲) وقاية الاذهان: ۱۰۳، وتهذيب الاصول ۱: ۶۱.

[۲۷۵] (۱) إطلاق اللفظ وإرادة اللفظ منه فى مقابل استعماله فى المعنى حقيقيّاً كان المعنى أو مجازيّاً. م ح- ى.

[۲۷۶] (۱) كما إذا قلنا:« ديز لفظ». م ح- ى.

[۲۷۷] (۲) كفاية الاصول: ۲۹.

[۲۷۸] (۱) وأيضاً تكون القضيّة المحكيّة مغايرة للقضيّة اللفظيّة، لاشتمال الثانية على الموضوع دون الاولى، معلزوم التطابق بينهما وإلّا لم تكن القضيّة اللفظيّة حاكيةً عن الواقع. منه مدّ ظلّه.

[۲۷۹] (۲) الفصول الغرويّة: ۲۲.

[۲۸۰] (۱) كفاية الاصول: ۲۹.

[۲۸۱] (۲) يعنى: الجواب على التقدير الثانى، وأمّا الجواب على التقدير الأوّل- وهو كفاية المغايرة الاعتباريّة بين‌الدالّ والمدلول- فسيأتى الإشكال فيه. م ح- ى.

[۲۸۲] (۱) فإنّ الصدوريتحقّق بالاستعمال، والدّلالة بالوضع ونحوه. م ح- ى.

[۲۸۳] (۲) وهو ما إذا اطلق اللفظ واريد به مثله. م ح- ى.

[۲۸۴] (۳) كفاية الاصول: ۳۰.

[۲۸۵] (۱) نهاية الاصول: ۳۴.

[۲۸۶] (۱) هذا مثال لإطلاق اللفظ وإرادة نوعه، لكن لا فرق فى المباحث بينه وبين إطلاقه وإرادة صنفه فلا حاجةإلى التمثيل للثانى. منه مدّ ظلّه.

[۲۸۷] (۲) ويمكن تنظير المقام بما إذا قيل:« زيد متعجّب» فإنّ زيداً بما أنّه فرد من أفراد الإنسان من دون لحاظ تشخّصاته الفرديّة جعل موضوعاً فى هذه القضيّة، فموضوعها فى الحقيقة هو« الإنسان» الذى زيد أحد مصاديقه. منه مدّ ظلّه.

[۲۸۸] (۱) فيصدق عليها الاستعمال. م ح- ى.

[۲۸۹] (۲) كفاية الاصول: ۳۰.

[۲۹۰] (۳) نهاية الاصول: ۳۳.

[۲۹۱] (۱) نهاية الأفكار للمحقّق العراقى ۱ و ۲: ۶۴.

[۲۹۲] (۲) لكونهما شخصين من الإرادة: أحدهما متعلّق باللّافظ وزيد، والآخر به وبالقائم. م ح- ی.

[۲۹۳] (۳) كفاية الاصول: ۳۱.

[۲۹۴] (۴) المصدر نفسه.

[۲۹۵] (۱) كفاية الاصول: ۳۱.

[۲۹۶] (۱) فاللفظ وضع للمعنى ليكون دالّاً عليه حين كونه مراداً لا بشرط كونه مراداً. م ح- ی.

[۲۹۷] (۲) تهذيب الاصول ۱: ۷۲.

[۲۹۸] (۱) أی: استعماليّة. منه مدّ ظلّه.

[۲۹۹] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۱۱۷.

[۳۰۰] (۲) يمكن أن يقال: إنّ المحقّق الخوئی« مدّ ظلّه» لم يحصر البحث على مبناه، فإنّه بعد توجيه ما اختاره على طبق مبناه قال:

بـل إنّ الأمر كـذلك حتّى على ما سـلكه القوم فی مسألـة الوضع من أنّه أمر اعتباری، فإنّ الأمر الاعتباری يتبع الغرض الـداعی إليه فی السـعة والضـيق، فالزائـد على ذلك لغو محض، ولمّا كان الغرض الباعث للواضع على الوضع قصـد تفهيم المعنى من اللفظ وجعله آلةً لإحضار معناه فی الـذهن عنـد إرادة تفهيمه فلا موجب لجعل العلقة الوضـعيّة واعتبارها على الإطلاق، حتّى فی اللفظ الصادر عن لافظ من غير شاعر، كالنائم والمجنون ونحوهما، فإنّ اعتباره فی أمثال هذه الموارد من اللغو الظاهر.

وإن شئت فقل: حيث إنّ الغرض الباعث على الوضع هو إبراز المقاصد والأغراض خارجاً فلا محالة لا يزيد سعة الوضع عن سعة ذلك الغرض، فـإنّه أمر جعلی واختيـاره بيـد الجاعـل، فله تقييـده بمـا شاء من القيود إذا دعت الحاجـة إلى ذلك، وبما أنّ الغرض فی المقام قصد التفهيم فلا محالة تختصّ العلقة الوضعيّة بصورة إرادة التفهيم.

فالنتيجة هی انحصار الدلالة الوضـعيّة بالدلالة التصديقيّة على جميع المسالك والآراء فی تفسير حقيقة الوضع من دون فرق فی المسألة بين رأينا وسائر الآراء.

لكنّ الاسـتاذ« مدّ ظلّه» لم يتعرّض لهذه الفقرة من كلامه، ولعلّه لم يعتدّ بها، لأجل تضـعيفها من قبل المحقّق الخوئی نفسه، فإنّه عقيب التصريح بعدم الفرق فی المسألة بين رأيه وسائر الآراء قال:

نعم، الفرق بينهما فی نقطة واحدة، وهی أنّ ذلك الانحصار حتمیّ على القول بالتعهّد دون غيره من الأقوال. م ح- ی.

[۳۰۱] (۱) مادّة المشتقّ وضعت للمبدأ وهيئته لتلبّس الذات به. منه مدّ ظلّه.

[۳۰۲] (۱) تقدّم توضيح الوضع النوعی والشخصی، فراجع ص ۱۴۴.

[۳۰۳] (۱) العلامـة الاولى فی كتب القـدماء تنصـيص أهل اللغة، لكنّ المتأخّرين لم يتعرّضوا له لعدم حجّيّة قول اللغوی عند أكثرهـم. منه مدّ ظلّه.

[۳۰۴] (۱) المراد بـالعلم التفصـيلی هاهنا أن يعلم المعنى الحقيقی مع توجّهه إلى علمه، وبالعلم الإجمالی أن يعلمه‌من دون أن يلتفت إليه. منه مدّ ظلّه.

[۳۰۵] (۲) كفاية الاصول: ۳۳.

[۳۰۶] يوسـفی گنابادی،محمد حسـين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلـد، مركز فقه الائـمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۳۰۷] (۱) قوانين الاصول ۱: ۱۳، والفصول الغرويّة: ۳۲.

[۳۰۸] (۱) بل يكفی الاتّحاد الماهوی فی كون الحمل أوّليّاً ذاتيّاً كما تقدّم. منه مدّ ظلّه.

[۳۰۹] (۲) كفاية الاصول: ۳۴.

[۳۱۰] (۱) نهایة الاصول: ۴۱.

[۳۱۱] (۲) راجع ص ۲۱۰.

[۳۱۲] (۱) نهایة الأفكار ۱ و ۲: ۶۷.

[۳۱۳] (۱) قال المحقّق المشكینی رحمه الله فی حاشیة الكفایة- بعد تعریف الاطّراد وعدمه-: إنّ الأقوال فی المقام أربعة علی ما حكی: أحدها: ما هو المنسوب إلی المشهور من كون الاطّراد علامة الحقیقة وعدمه علامة للمجاز، الثانی: إنّه لیس واحد منهما علامةً كما هو مختار المتن، الثالث: أنّ الأوّل علامة دون الثانی، الرابع: عكسه. كفایة الاصول المحشی ۱: ۱۳۵.

[۳۱۴] (۲) أی الاطّراد وعدمه. م ح- ی.

[۳۱۵] (۱) نهایة الدرایة ۱: ۸۴.

[۳۱۶] (۲) بخر الفم: انتنت ریحه. م ح- ی.

[۳۱۷] (۱) كفایة الاصول: ۳۴.

[۳۱۸] (۱) قال المحقّق القمی رحمه الله فی هذا المبحث ما حاصله: أنّ المراد بعدم الاطّراد فی المجاز إن كان عدم اطّرادالاستعمال بالنسبة إلی أنواع العلائق فعدم الاطّراد صحیح، لكن لا- من جهة وجود المانع من الاستعمال فی بعض الموارد، بل من جهة عدم المقتضی له، فإنّ المرخّص فیه فی باب المجازات لیس هو الاستعمال باعتبار أنواع العلائق المعهودة، بل المرخّص فیه هو الاستعمال باعتبار بعض الأصناف منها، فلیس كلّما وجدت السببیّة والمسببیّة- مثلًا- یجوز استعمال لفظ السبب فی المسبّب أو بالعكس، فإنّ لفظ« الأب» مثلًا لا یطلق علی« الابن» ولا لفظ« الابن» علی« الأب» مع وجود نوع السببیّة فیهما.

وإن كان المراد عدم اطّراد الاستعمال بالنسبة إلی الصنف المرخّص فیه- أعنی الموارد التی كانت العلاقة فیها من أظهر خواصّ المعنی الحقیقی، كالشجاعة مثلًا للأسد- فالمجاز أیضاً مطّرد مثل الحقیقة، لصحّة الاستعمال فی كلّ مورد وجد فیه هذا الصنف من العلاقة. قوانین الاصول ۱: ۲۶.

وهذا ما تقدّم من كلام المحقّق الخراسانی رحمه الله بعبارة موجزة. م ح- ی.

[۳۱۹] (۱) نهایة الاصول: ۴۲.

[۳۲۰] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۱: ۱۳۹.

[۳۲۱] (۱) أی سواء كان التبادر عند الجاهل المستعلم أو عند أهل اللغة والمحاورة. م ح- ی.

[۳۲۲] (۱) فلا أصل لنا هاهنا إلّاأصالة الظهور، وهی أصل عقلائی متّبع، توضیح ذلك: أنّ العقلاء یعتمدون فی‌التفهیم والتفهّم علی ظهورات الألفاظ، ولا فرق فی ذلك بین استعمالاتهم الحقیقیّة والمجازیّة، فإنّهم كما یفهمون من لفظ« الأسد» فی مثل« رأیت أسداً» معناه الحقیقی ولو ادّعی المتكلّم إرادة المجاز لا تسمع دعواه، كذلك یفهمون من لفظ« الأسد» فی مثل« رأیت أسداً یرمی» معناه المجازی، ولا یصغی إلی‌دعوی إرادة الحقیقة، وكلّ ذلك من باب الظهور، ولا ریب فی أنّه لیس للشارع اسلوب جدید فی التفهیم والتفهّم، لأنّه من العقلاء بل رئیسهم، فیتّبع طریقتهم فی ذلك.

فأصالة الظهور أصل عقلائی متّبع فی المحاورات العرفیّة والشرعیّة، وترجع إلیها أیضاً أصالة الحقیقة وأصالة عدم القرینة كما سیأتی. منه مدّ ظلّه.

[۳۲۳] (۱) كفایة الاصول: ۳۵.

[۳۲۴] (۲) یحتمل أن یكون حكمهم بعدم النقل فی موارد الشكّ بملاك أنّه لو لم یحكم علیه فی هذه الموارد لانثلم‌غرض الوضع، وهو سهولة التفهیم والتفهّم، وهذا الوجه یساوق ما ذكره الإمام« مدّ ظلّه» من مسألة الفطرة، لو لم نقل بكونه أحسن منه. منه مدّ ظلّه.

[۳۲۵] (۳) یعنی الشیخ عبد الكریم الحائری رحمه الله. منه مدّ ظلّه.

[۳۲۶] (۱) أی ما إذا علم تاریخ الاستعمال. م ح- ی.

[۳۲۷] (۲) هذا جواب حلّی، وما یأتی من قوله:« أضف إلی ذلک» إلخ نقضی. م ح- ی.

[۳۲۸] (۳) فإنّ الاستعمال کان ظاهراً فی المعنی المنقول عنه لو کان قبل النقل، وفی المعنی المنقول إلیه لو کان بعده، ولا ظهور أصلًا فیما إذا شکّ فی ذلک. منه مدّ ظلّه.

[۳۲۹] (۴) وهی ما إذا علم تاریخ الاستعمال أو تاریخ النقل أو کانا مجهولین. م ح- ی.

[۳۳۰] (۵) تهذیب الاصول ۱: ۸۵.

[۳۳۱] (۶) کفایة الاصول: ۳۷.

[۳۳۲] (۱) وأمّا ألفاظ المعاملات فهی مستعملة فی لسان الشارع والمتشرّعة فی معانیها اللغویّة. منه مدّ ظلّه.

[۳۳۳] (۱) توضیح ذلک: أنّ الوضع التعیینی علی نحوین: أحدهما: التصریح به، کأن تقول عندما رزقت ولداً:« وضعت لفظ زید بإزاء هذا المولود» أو« سمّیته زیداً» والثانی: استعمال اللفظ فی المعنی کاستعماله فی المعنی الحقیقی، کأن تقول فی المثال:« ائتونی بزید» مریداً تسمیته به، ولا یخفی أنّ کلیهما من قبیل الوضع التعیینی. م ح- ی.

[۳۳۴] (۲) البقرة: ۱۸۳.

[۳۳۵] (۳) مریم: ۳۱.

[۳۳۶] (۴) الحجّ: ۲۷.

[۳۳۷] (۵)« المکاء» بضمّ المیم: الصفیر. و« التصدیة»: التصفیق بضرب الید علی الید. م ح- ی.

[۳۳۸] (۶) الأنفال: ۳۵.

[۳۳۹] (۷) وإن کان یعبّر عنها بلغة غیر عربیّة. منه مدّ ظلّه.

[۳۴۰] (۱) المزمّل: ۲۰.

[۳۴۱] (۲) الأعلی: ۱۴- ۱۵.

[۳۴۲] (۳) بحار الأنوار ۸۲: ۲۷۹، کتاب الصلاة، باب التشهّد وأحکامه.

[۳۴۳] (۱) کفایة الاصول: ۳۶.

[۳۴۴] (۱) أجود التقریرات ۱: ۴۹.

[۳۴۵] (۲) مقالات الاصول ۱: ۶۷ و ۱۳۳.

[۳۴۶] (۱) هذا هو الحقّ فی الجواب، لذهاب شیخنا الاستاذ« مدّ ظلّه» إلی صدق الاستعمال فیما إذا اطلق اللفظوارید به نوعه. م ح- ی.

[۳۴۷] (۱) راجع ص ۲۴۶ وص ۲۵۵ فقد تقدّم هناک أنّ استعمال اللفظ فی نوعه أو صنفه أو مثله لا یکون حقیقةً ولامجازاً. م ح- ی.

[۳۴۸] (۲) کفایة الاصول: ۳۶.

[۳۴۹] (۱) کفایة الاصول: ۳۷.

[۳۵۰] (۱) أجود التقریرات ۱: ۴۸، ومحاضرات فی اصول الفقه ۱: ۱۴۲.

[۳۵۱] (۱) قد أجمع کافّة المسلمین علی أنّ القرآنیّة لا تثبت إلّابالتواتر عن النبیّ صلی الله علیه و آله، والشاهد علیه أنّ المالکیّةوسائر من قال بعدم کون البسملة التی فی أوائل السور من القرآن استدلّوا علیه بعدم ثبوتها بالتواتر، وأجاب الآخرون عنه بأنّه کیف یمکن إنکار تواترها وهی ثابتة فی جمیع المصاحف التی کتبت فی صدر الإسلام، مع أنّ المسلمین کانوا ملتزمین بأن لا یکتبوا فی القرآن

إلّاما هو منه.

فترى أنّ الاستدلال والجواب يحكيان عن تسالم الطرفين على عدم ثبوت القرآن إلّابالتواتر.

وأيضاً استشكل السيوطى فى كتاب« الإتقان فى علوم القرآن» على ما نسب إلى ابن مسعود من أنّه قال بعدم كون الفاتحة والمعوّذتين اللّتين فى آخر الكتاب منه، بأنّ إنكار كونها من القرآن مع ثبوتها بالتواتر يوجب الكفر، ثمّ قال: فلابدّ إمّا من توجيه كلام ابن مسعود أو القول بكذب النسبة إليه.

وليس انحصار ثبوتها بالتواتر لأجل كونه كلام اللّه تعالى، فإنّ الحديث القدسى أيضاً كلامه مع عدم اشتراط التواتر فيه، ولا لكونه معجزة فقط، فإنّ سائر معجزات النبىّ صلى الله عليه و آله تثبت بغير التواتر أيضاً، بل لأجل مزيّة مختصّة بالقرآن، وهى أنّه معجزة خالدة باقية، كافل لسعادة جميع البشر إلى يوم القيامة، ومتحدٍّ بقوله- فى سورة البقرة، الآية ۲۳-:« وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ» سيّما أنّه كان ينطق به رجل امّى فى عصر بلغت فيه الفصاحة والبلاغة كمالهما، وسيّما أنّ إطلاق السورة يشمل أصغر السور حتّى مثل سورة الكوثر، وما هذا شأنه ودعواه يكون لا محالة متواتراً عنه صلى الله عليه و آله، لتوفّر الدواعى على نقله، حتّى من قبل الكفّار والمشركين الذين كانوا بصدد ردّه والإتيان بمثله أو بمثل سورة منه، فضلًا عن المسلمين، وأمّا السماع من المعصومين عليهم السلام فلا تصل النوبة إليه، لكونه متواتراً قبله بين جميع المسلمين: الشيعة القائلين بإمامتهم عليهم السلام وأهل السنّة الذين لا يقولون بها.

بل صيرورته كتاباً فى زمن النبىّ صلى الله عليه و آله- بمعنى أنّ جمعه وتأليفه وتعيين عدد آيات كلّ سورة وأنّ آية كذا جزء لسورة كذا بعد آية كذا، كان فى عصره صلى الله عليه و آله- إنّما تثبت بالتواتر أيضاً، لعين ما تقدّم فى ثبوت أصل القرآنيّة به.

وأمّا ما روى من أنّ عليّاً عليه السلام أو أبا بكر أو عثمان جمع القرآن فلا يرتبط بهذا الجمع الواقع فى زمن النبىّ صلى الله عليه و آله، فإنّ المراد بجمع علىّ عليه السلام جمعه تمام القرآن مع بيان ما له دخل فى المراد فى ذيل كلّ آية، كالتفسير والتأويل وشأن النزول ونحوها، وبجمع أبى بكر جمعه فى القرطاس بعدما كتب بعضه على جلد الحيوانات وبعضه على قشر الأشجار ونحوها، ويؤيّده ما روى من طريق أهل السنّة من أنّ« أوّل من جمع القرآن فى القرطاس أبو بكر»، وبجمع عثمان جمعه الناس على قراءة واحدة، فإنّه بعدما تكثّرت القراءات جمعهم على قراءة واحدة وأحرق ما كان من القرآن مكتوباً بغيرها.

فتحصّل أنّ القرآنيّة وكذا عدد آيات كلّ سورة وتعيين جزئيّة الآيات لسورها وبيان مكان كلّ آية من السورة كلّها تثبت بالتواتر المتّصل بزمان رسول اللّه صلى الله عليه و آله. منه مدّ ظلّه.

[۳۵۲] (۱) وهو أنّ« ألفاظ العبادات هل تكون موضوعة لخصوص الصحيحة أو للأعمّ منها ومن الفاسدة». م ح- ى.

[۳۵۳] (۲) بل ولا القول الثانى بناءً على عدم صدق الوضع على الحقيقة التعيّنيّة. م ح- ى.

[۳۵۴] (۳) كفاية الاصول: ۳۸.

[۳۵۵] (۴) المصدر نفسه.

[۳۵۶] (۱) المصدر نفسه.

[۳۵۷] (۲) سيأتى إصلاح آخر لعنوان النزاع، وهو تبديل كلمة« الصحيحة» ب« تامّة الأجزاء والشرائط». م ح- ى.

[۳۵۸] (۳) وهذا يسمّى بسبك المجاز من المجاز. منه مدّ ظلّه.

[۳۵۹] (۱) كتفسيرها بالسلامة واعتدال المزاج كما عن الأطبّاء. منه مدّ ظلّه.

[۳۶۰] (۲) كفاية الاصول: ۳۹ و ۲۲۰.

[۳۶۱] (۱) تهذيب الاصول ۱: ۹۷.

[۳۶۲] (۱) التعبير بالمسانخة، ليشمل القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة، لعدم تحقّق الوضع عليه، ولكنّ المستعمل فيه يكون عامّاً. م

ح- ى.

[۳۶۳] (۲) العنكبوت: ۴۵.

[۳۶۴] (۱) كفاية الاصول: ۳۹.

[۳۶۵] (۱) القران هو قراءة سورتين عقيب الحمد، ووقع الخلاف بينهم فى أنّه مكروه موجب لقلّة ثواب الصلاة أوممنوع مبطل لها، فعلى الأوّل يكون من قبيل جزء الفرد الموجب للنقصان، وعلى الثانى من قبيل المانع. منه مدّ ظلّه.

[۳۶۶] (۲) كفاية الاصول: ۵۰.

[۳۶۷] (۱) توضيح ذلك: أنّ المانع فى غير باب التسمية أمر وجودى يحول بين المقتضى وأثره، كالرطوبة المانعةعن تأثير النار فى إحراق المادّة المحترقة، لكنّه بهذا المعنى لا يتصوّر فى باب التسمية، فلابدّ من أن يكون فيه بمعنى اشتراط عدمه، فالشرط فى مقام التسمية على قسمين: وجودى، كالطهارة والاستقبال والستر بالنسبة إلى الصلاة، وعدمى، كالحدث والضحك والتكلّم بالنسبة إليها. منه مدّ ظلّه.

[۳۶۸] (۱) أى الأجزاء والشرائط. والمحقّق الخراسانى رحمه الله من القائلين بالصحيح، ولأجله قال باعتبار جميع‌الأجزاء والشرائط فى التسمية. منه مدّ ظلّه.

[۳۶۹] (۲) كفاية الاصول: ۵۱.

[۳۷۰] (۳) كفاية الاصول: ۳۹.

[۳۷۱] (۴) عبّر المحقّق العراقى رحمه الله- فى بدائع الأفكار: ۱۱۱- عن هذا القول ب« قيل» من دون نسبته إلى الشيخ قدس سره. م ح- ى.

[۳۷۲] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۶۰.

[۳۷۳] (۱) كفاية الاصول: ۳۹.

[۳۷۴] (۱) ولا يخفى أنّ الفرق بين الصحيحى والأعمّى فى المراتب النازلة- كصلاة الجالس- إنّما هو فى أنّ الصحيحى يطلق لفظ الصلاة على صلاة الجالس الفاسدة بلحاظ صلاته الصحيحة نظير سبك المجاز من المجاز، لكنّ الأعمّى يطلقه عليها بلحاظ المعنى الموضوع له الأوّلى، وهو صلاة القائم الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط. منه مدّ ظلّه.

[۳۷۵] (۲) أجود التقريرات ۱: ۵۲.

[۳۷۶] (۱) بناءً على صدق الصلاة عليها حقيقةً. منه مدّ ظلّه.

[۳۷۷] (۱) فإنّ الخصوصيّة الثانية تثبت بالظهور العرفى، والثالثة بالاستقراء، توضيح ذلك: أنّه لا يمتنع عقلًا أن يكون عنوان« ما هو المأمور به» مثلًا جامعاً للأفراد الصحيحة، لأنّ هذا العنوان وإن كان متأخّراً رتبةً عن الأمر المتأخّر عن مقام التسمية، إلّاأنّك عرفت أنّ فى الاعتباريّات سعةً ليست فى الواقعيّات، فلا ضير فى تأخّر عنوان المسمّى عن مقام التسمية، لكنّ العرف يقضى بأنّ للعبادات مسمّيات مع قطع النظر عن تعلّق الأمر بها، فلابدّ من عدم توقّف الجامع على الأمر.

وأمّا لزوم بساطته فلأنّ الاستقراء يشهد على أنّه ليس لنا عبادة مركّبة إلّاوهى تتّصف بالصحّة والفساد كليهما، وإن لم يكن لنا برهان عقلى على لزوم البساطة. منه مدّ ظلّه.

[۳۷۸] (۲) كفاية الاصول: ۳۹.

[۳۷۹] (۱) العنكبوت: ۴۵.

[۳۸۰] (۲) نهاية الاصول: ۴۸.

[۳۸۱] (۱) تهذيب الاصول ۱: ۱۰۲.

[۳۸۲] (۲) المصدر نفسه.

[۳۸۳] (۱) أی: اعتبار الأجزاء والشرائط فی التسمیة. م ح- ی.

[۳۸۴] (۱) المراد به عنوان شامل لأشیاء متعدّدة وإن کانت مختلفة بحسب الماهیّة، مثل عنوان« الممکن» و« الشیء» و« الموجود» ونحوها. منه مدّ ظلّه.

[۳۸۵] (۲) لعلّ نظره من استظهار الخلاف أنّه یستلزم أن یکون المعنی فی قوله تعالی:« إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَی عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» أنّ الذی ینهی عن الفحشاء والمنکر ینهی عن الفحشاء والمنکر، کما مرّ عن آیة اللّه البروجردی رحمه الله، ولا یجری هاهنا ما تقدّم من الجواب هناک کما هو واضح. منه مدّ ظلّه.

[۳۸۶] (۳) نهایة الأفکار ۱ و ۲: ۸۱.

[۳۸۷] (۱) ولا یخفی الفرق بین قوله وقول المحقّق الخراسانی رحمه الله، فإنّ المحقّق الخراسانی ذهب إلی أنّ الجامع المسمّی مجهول لنا رأساً، بخلاف المحقّق الاصفهانی، فإنّه قال: إنّه یدرک ولا یوصف، علی أنّ صاحب الکفایة جعل خصوص ما هو من آثار الصلاة عنواناً مشیراً لها، بخلاف المحقّق الاصفهانی رحمه الله، فإنّه جعل ما لیس بأثر أیضاً عنواناً مشیراً کما یستفاد من تمثیله ب« ما یأتی به المسلمون فی الأوقات الخمسة»، أضف إلی ذلک أنّ المحقّق الخراسانی استدلّ لإثبات الجامع بمسألة التأثیر والتأثّر وأنّ وحدة الأثر تدلّ علی وحدة المؤثّر، إذ« الواحد لا یصدر إلّامن الواحد» وأمّا المحقّق الاصفهانی فلم یذکرها ولم یکن محتاجاً إلی ذکرها. منه مدّ ظلّه.

[۳۸۸] (۱) کتوصیفها بأنّها ما یمکن أن یخبر عنه. م ح- ی.

[۳۸۹] (۲) نهایة الدرایة ۱: ۱۰۱.

[۳۹۰] (۱) وبعبارة اخری: هذا الخشوع الخاصّ بمنزلة صورة الصلاة وتلک الأجزاء بمنزلة مادّتها، وشیئیّة الشیءوحقیقته بصورته کما قال الحکماء. منه مدّ ظلّه.

[۳۹۱] (۲) نهایة الاصول: ۴۷.

[۳۹۲] (۱) مستدرک الوسائل ۴: ۱۳۶، کتاب الصلاة، الباب ۱ من أبواب تکبیرة الإحرام، الحدیث ۷.

[۳۹۳] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۳۹۴] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۱۰۶.

[۳۹۵] (۲) لا یخفی الفرق بین کلام الاستاذ« مدّ ظلّه» وما تقدّم من المحقّق النائینی رحمه الله، فإنّه قال بعدم لزوم تصویرالجامع حتّی بالنسبة إلی الشارع، بخلاف الاستاذ، فإنّه« مدّ ظلّه» ذهب إلی لزوم تصویره بالنسبة إلیه، إلّاأنّه بالنسبة إلینا غیر لازم. م ح- ی.

[۳۹۶] (۱) وبعبارة اخری: لو کان الجامع عنوان« المطلوب» لکان المقام من قبیل الشکّ فی المحصّل، ولا تجریالبراءة فیه کما حقّق فی محلّه. م ح- ی.

[۳۹۷] (۱) کفایة الاصول: ۴۰.

[۳۹۸] (۱) لم یتعرّض الاستاذ« مدّ ظلّه» لما قیل فی تصویر الجامع علی الأعمّ، لأنّ تصویره لا یفید والجهل به لا یضرّ کما مرّ، فشرع فی النزاع فی الثمرة، وذهب بعضهم إلی أنّها جریان البراءة فی دوران الأمر بین الأقلّ والأکثر الارتباطیّین علی الأعمّ وجریان الاشتغال فیه علی الصحیح، فتلک المسألة لیست مستقلّة، بل متفرّعة علی النزاع فی مسألة الصحیح والأعمّ، وأشار إلی مناقشة المحقّق الخراسانی رحمه الله فی ترتّب هذه الثمرة بقوله: وبه أجاب إلخ. م ح- ی.

[۳۹۹] (۲) کفایة الاصول: ۴۴.

[۴۰۰] (۱) صفة لكون. م ح- ی.

[۴۰۱] (۲) صفة لكون. م ح- ی.

[۴۰۲] (۳) أجود التقريرات ۱: ۶۶، وفوائد الاصول ۱ و ۲: ۷۸.

[۴۰۳] (۱) تهذيب الاصول ۱: ۱۱۱.

[۴۰۴] (۲) هذا هو الملاک الذی ذكروه لجريان البراءة، ونحن لسنا الآن بصدد صحّته وسقمه. منه مدّ ظلّه.

[۴۰۵] (۱) كفاية الاصول: ۴۳.

[۴۰۶] (۱) وسائل الشيعة ۵: ۴۵۹، كتاب الصلاة، الباب ۱ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ۱.

[۴۰۷] (۱) المائدة: ۶.

[۴۰۸] (۲) النساء: ۴۳.

[۴۰۹] (۳) البقرة: ۱۸۳.

[۴۱۰] (۴) البقرة: ۴۳.

[۴۱۱] (۱) فإنّ بعضهم قالوا بكون الجامع بين الأفراد الصحيحة والفاسدة هو الأركان. م ح- ی.

[۴۱۲] (۲) وسائل الشيعة ۱: ۳۶۶، كتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب الوضوء، الحديث ۶.

[۴۱۳] (۳) مستدرک الوسائل ۴: ۱۵۸، كتاب الصلاة، الباب ۱ من أبواب القرائة فی الصلاة، الحديث ۵.

[۴۱۴] (۱) كفاية الاصول: ۴۴.

[۴۱۵] (۱) قال المحقّق الخراسانی رحمه الله فی عداد أدلّة الصحيحی: ثانيها: صحّة السلب عن الفاسد بسبب الإخلال‌ببعض أجزائه أو شرائطه بالمداقّة وإن صحّ الإطلاق عليه بالعناية. كفاية الاصول: ۴۵.

[۴۱۶] (۱) تهذيب الاصول ۱: ۱۱۶.

[۴۱۷] (۱) وسائل الشيعة ۴: ۲۷، كتاب الصلاة، الباب ۶ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ۱۲.

[۴۱۸] (۲) بحار الأنوار ۷۹: ۳۰۳، كتاب الصلاة، الباب ۴ باب أنّ للصلاة أربعة آلاف باب، ذيل الحديث ۲.

[۴۱۹] (۳) وسائل الشيعة ۱۰: ۳۹۷، كتاب الصوم، الباب ۱ من أبواب الصوم المندوب، الحديث ۸.

[۴۲۰] (۴) كفاية الاصول: ۴۵.

[۴۲۱] (۱) لعدم ترتّب الآثار الواردة فی هذه الأخبار عليها. م ح- ی.

[۴۲۲] (۱) مستدرک الوسائل ۴: ۱۵۸، كتاب الصلاة، الباب ۱ من أبواب القرائة فی الصلاة، الحديث ۵.

[۴۲۳] (۲) وسائل الشيعة ۱: ۳۶۶، كتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب الوضوء، الحديث ۶.

[۴۲۴] (۳) وسائل الشيعة ۵: ۱۹۴، كتاب الصلاة، الباب ۲ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ۱.

[۴۲۵] (۴) كفاية الاصول: ۴۵.

[۴۲۶] (۱) كفاية الاصول: ۴۶.

[۴۲۷] (۱) وسائل الشيعة ۵: ۴۷۰، كتاب الصّلاة، الباب ۱ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ۱۴.

[۴۲۸] (۱) ما وجدت حديثاً بهذه الكيفيّة، ولعلّ صاحب الكفاية قدس سره أخذ مضمون ذيل ما روی عن زرارة ووصله بالحديث المرویّ عن فضيل بن يسار. راجع الكافی ۲: ۱۸ و ۱۹، كتاب الإيمان والكفر، باب دعائم الإسلام، الحديث ۳ و ۵.

[۴۲۹] (۱) كفاية الاصول: ۴۷.

[۴۳۰] (۲) المصدر نفسه.

[۴۳۱] (۱) وسائل الشیعة ۲: ۲۸۷، کتاب الطهارة، الباب ۷ من أبواب الحیض، الحدیث ۲.

[۴۳۲] (۲) کفایة الاصول: ۴۷.

[۴۳۳] (۱) بل لا یصحّ إلّاهذا النحو من النذر، لما عرفت من عدم مرجوحیّة الإتیان بالصلاة الفاسدة فی الحمّام کی یصحّ تعلّق النذر بترک الأعمّ منها ومن الصحیحة، بل المرجوح إنّما هو الإتیان بالصلاة الصحیحة فیه، فلا یصحّ النذر إلّاإذا تعلّق بترکها. منه مدّ ظلّه.

[۴۳۴] (۱) إشارة إلی ما سیأتی من عدم تحقّق الحرمة فی المقام أصلًا. م ح- ی.

[۴۳۵] (۲) نهایة الأفکار ۱ و ۲: ۹۳، وتهذیب الاصول ۱: ۱۲۱.

[۴۳۶] (۱) الإسراء: ۷۸.

[۴۳۷] (۲) فیعلم منه فساد ما قیل من أنّ الکراهة فی العبادات بمعنی أقلّیّة الثواب، فإنّ تحیّث الصلاة بحیثیة وقوعهافی الحمّام وتأیّنها بأینیّة وقوعها فیه مبغوض واقعاً بمبغوضیّة غیر ملزمة. منه مدّ ظلّه.

[۴۳۸] (۱) البقرة: ۲۷۵.

[۴۳۹] (۱) کفایة الاصول: ۴۹.

[۴۴۰] (۱) فالبیع مثلًا: هو العقد علی مبادلة مال بمال الذی إذا وجد فی الخارج کان صحیحاً. م ح- ی.

[۴۴۱] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۱۲۳.

[۴۴۲] (۱) البقرة: ۲۷۵.

[۴۴۳] (۲) النساء: ۲۹.

[۴۴۴] (۳) المائدة: ۱.

[۴۴۵] (۴) أمّا الحجّ فقال بکونه موضوعاً للأعمّ، لوجوب إتمامه ولو کان فاسداً، بخلاف سائر العبادات. والمحقّق النائینی رحمه الله تعرّض لکلام الشهید رحمه الله فی فوائد الاصول ۱ و ۲: ۷۹، فراجع. م ح- ی.

[۴۴۶] (۱) لما مرّ من أنّ الإحلال فی الآیة بمعنی الإمضاء والإنفاذ. م ح- ی.

[۴۴۷] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۸۱، وأجود التقریرات ۱: ۷۳.

[۴۴۸] (۱) کفایة الاصول: ۵۲.

[۴۴۹] (۲) خلافاً لما اخترناه. منه مدّ ظلّه.

[۴۵۰] (۳) کفایة الاصول: ۵۲.

[۴۵۱] (۱) کفایة الاصول: ۵۱.

[۴۵۲] (۱) راجع ص ۱۲۷.

[۴۵۳] (۱) البقرة: ۲۲۸.

[۴۵۴] (۲) الغاشیة: ۱۲.

[۴۵۵] (۳) الأعراف: ۱۷۹.

[۴۵۶] (۴) آل عمران: ۷.

[۴۵۷] (۱) کفایة الاصول: ۵۳.

[۴۵۸] (۱) هذا الاحتمال أقرب بکلام المحقّق الخراسانی من الاحتمال الأوّل الذی کان أساسه کون حقیقة الاستعمال جعل اللفظ فانیاً فی المعنی. منه مدّ ظلّه.

[۴۵۹] (۱) ذکرنا هذا الاحتمال لتکمیل الفائدة وإلّا فهو بعید عن مراد صاحب الکفایة رحمه الله. منه مدّ ظلّه.

[۴۶۰] (۲) وأمّا الاحتمال الأوّل فقد عرفت منعه بالنسبة إلى كلتا المقدّمتين. م ح- ی.

[۴۶۱] (۱) أجود التقريرات ۱: ۷۶.

[۴۶۲] (۱) إنّ هذا المستدلّ قائل بأنّ لكلّ شیء وجودات أربع: ۱- حقيقی خارجی، ۲- ذهنی، ۳- لفظی، ۴- كتبی، ولبعض الأشياء وجود خامس، وهو الوجود الإنشائی، كالطلب، فإنّ مفاد هيئة« افعل» وجوده الإنشائی. منه مدّ ظلّه.

[۴۶۳] (۱) إنّا للّهوإنّا إليه راجعون، بعد ما وصل شيخنا العلّامة الاستاذ الأعظم« مدّ ظلّه» إلى هذا الموضع من محاضراته الشريفة، ابتليت الامّة الإسلاميّة بالمصيبة العظمى التّی أحرقت القلوب وأوجعت الصدور وكسرت الظهور، أعنی ارتحال الفقيه المجاهد الذی كان صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، قائد الثورة الإسلاميّة وولیّ أمر الامّة، الإمام الحاكم بالكتاب، القائم بالقسط، الدّائن بدين الحقّ، الحابس نفسه على ذات اللّه، آية اللّه العظمى الحاج آقا روح اللّه الموسوی الخمينی أعلى اللّه مقامه وحشره مع الأنبياء والمرسلين والشهداء والصدّيقين.

اللّهمّ اجعله نفساً مطمئنّةً راجعةً إليك، راضيةً مرضيّةً، داخلة فی جنّتك، ووفّقنا لنتأسّی به فی تحصيل العلم والعمل، والجهاد فی سبيلك، بحقّ محمّد وآله الطاهرين، آمّين.

وكان وقوع هذه الحادثة الهائلة ليلة الأحد ۱۴/ ۳/ ۱۳۶۸ ه. ش، ۲۹ شوّال ۱۴۰۹ ه. ق. م ح- ی.

[۴۶۴] (۱) هذا غير ما ذهب إليه صاحب المعالم رحمه الله من كون الموضوع له كلّ واحد من المعانی مقيّداً بقيد الوحدة، فإنّ المحقّق القمی لا يقول بذلك، بل يقول بكون الموضوع له كلّاً منها مجرّداً من قيد الوحدة، لكنّ الواضع لاحظه حين الوضع منفرداً. منه مدّ ظلّه.

[۴۶۵] (۲) قوانين الاصول ۱: ۶۷.

[۴۶۶] (۳) هذا على مذهب القوم، وإلّا قال الاستاذ« مدّ ظلّه» فی مبحث أقسام الوضع باستحالة هذا القسم. م ح- ی.

[۴۶۷] (۱) معالم الدِّين وملاذ المجتهدين: ۳۹.

[۴۶۸] (۱) كفاية الاصول: ۵۴.

[۴۶۹] (۱) هذا نظير العامّ الاستغراقی، والأوّل نظير العامّ المجموعی. م ح- ی.

[۴۷۰] (۲) معالم الدِّين وملاذ المجتهدين: ۴۰.

[۴۷۱] (۳)« به» صحيح ظاهراً. م ح- ی.

[۴۷۲] (۱)« هيئتهما» صحيح ظاهراً. م ح- ی.

[۴۷۳] (۲)« منها» صحيح ظاهراً. م ح- ی.

[۴۷۴] (۳) كفاية الاصول: ۵۴.

[۴۷۵] (۴) وهو قوله:« مع أنّه لو قيل بعدم التأويل» إلخ. م ح- ی.

[۴۷۶] (۱) ولاحظ لتوضيح ذلك قوله تعالى:« وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا» الحجرات: ۹. فإنّ هيئة التثنية فی كلمة« طائفتان» لا تدلّ على الكثرة، بل الدالّ عليها إنّما هو مادّتها، أعنی« طائفة»، فالتثنية لا تدلّ إلّاعلى تضاعف ما دلّ عليه المادّة، سواء كانت شيئاً واحداً كرجل ورجلين، أو شيئين كعين وعينين إذا اريد من المفرد العين الباكية والعين الجارية، أو جماعة، كطائفة وطائفتين. منه مدّ ظلّه.

[۴۷۷] (۱) كفاية الاصول: ۵۵.

[۴۷۸] (۱) بحار الأنوار ۸۹: ۹۴، الحديث ۴۷ من باب أنّ للقرآن ظهراً وبطناً، نقلًا عن تفسير العيّاشی، والميزان فی تفسير القرآن ۳: ۷۲ فی البحث الروائی المذكور فی ذيل الآية ۷ من سورة آل عمران نقلًا أيضاً عن تفسير العيّاشی.

والحديث المذكور فى الكتابين المذكورين هكذا:« ما فى القرآن آية إلّاولها ظهر وبطن» من دون كلمة« ظاهر». م ح- ى.

[۴۷۹] (۲) الأنيق: الحسن المعجب. م ح- ى.

[۴۸۰] (۳) التُّخْم والتَّخْم ج: تخوم: الحدّ، منتهى الشيء. م ح- ى.

[۴۸۱] (۴) الكافى ۲: ۵۹۹ قطعة من الحديث ۲ من كتاب فضل القرآن.

[۴۸۲] (۱) محاضرات فى اصول الفقه ۱: ۲۳۹.

[۴۸۳] (۲) ما وجدت حديثاً بهذا المضمون مرتبطاً بسلمان رضى الله عنه. نعم، فى نهج البلاغة- ص ۴۶۵ من نسخة صبحى الصالح، الكتاب ۷۷-: ومن وصيّة له عليه السلام لعبد اللَّه بن عبّاس، لمّا بعثه للاحتجاج على الخوارج:

« لا تخاصمهم بالقرآن، فانّ القرآن حمّال ذو وجوه، تقول ويقولون، ولكن حاججهم بالسنّة، فإنّهم لن يجدوا عنها محيصا». م ح- ى.

[۴۸۴] (۱) المراد به حال النسبة. منه مدّ ظلّه.

[۴۸۵] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۸۲.

[۴۸۶] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۴۸۷] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۸۳.

[۴۸۸] (۱) محاضرات فى اصول الفقه ۱: ۲۴۴، وفوائد الاصول ۱ و ۲: ۸۳.

[۴۸۹] (۲) فإنّه عارض على الذات بلحاظ اتّصافها بأمر عدمى، وهو« عدم البصر ممّن شأنه أن يكون ذا بصر». منه مدّ ظلّه.

[۴۹۰] (۱) وأمّا المصادر المجرّدة فسيأتى الكلام فى كونها مشتقّة أو جامدة. منه مدّ ظلّه.

[۴۹۱] (۱) الفصول الغرويّة: ۶۰.

[۴۹۲] (۲) الفصول الغرويّة: ۵۹.

[۴۹۳] (۳) أى منشأ قول صاحب الفصول بخروج الصفات الخمسة من النزاع. م ح- ى.

[۴۹۴] (۴) كفاية الاصول: ۵۷.

[۴۹۵] (۱) المصدر نفسه.

[۴۹۶] (۲) قال شيخنا الاستاذ« مدّ ظلّه»: حكى سائر العلماء عن الإيضاح:« بإحدى الكبيرتين» ولا يخفى فساد كلاالتعبيرين، إذ لا دخل للدخول بالمرضعة الثانية فى انتشار الحرمة أصلًا، نعم، يشترط الدخول بالمرضعة، الاولى فى حرمة المرتضعة، لأنّ حرمتها عليه إمّا ناشئة عن صيرورتها بنته إذا كان اللبن له، أو ربيبته إذا كان للزوج السابق، وعلى التقدير الأوّل تحقّق الدخول لا محالة، وعلى التقدير الثانى لا ريب فى اشتراطه، لقوله تعالى- فى سورةالنّساء، الآية ۲۳-:« وَرَبَائِبُكُمْ اللَّاتِى فِى حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمْ اللَّاتِى دَخَلْتُمْ بِهِنَّ» فقيّد الربيبة المحرّمة بكونها من الزوجة المدخول بها، وأمّا إرضاع الكبيرة الثانية فلا دخل له فى تحريم الصغيرة عليه، لصيرورتها محرّمة عليه قبل ذلك، لأجل كونها بنتاً له أو ربيبته بإرضاع الاولى إيّاها، فعلى هذا حقّ التعبير أن يقال:« مع الدخول بالكبيرة الاولى»، إنتهى ما أفاده« مدّ ظلّه» فى مجلس الدرس.

أقول: عبّر بعضهم ب« الكبيرتين» كالمحقّق الخراسانى والحائرى رحمهما الله فى الكفاية والدرر، وبعضهم ب« الكبيرة الاولى» كالمحقّق العراقى رحمه الله فى نهاية الأفكار، وأكثرهم ب« إحداهما» كما فى تهذيب الإمام الخمينى وفوائد النائينى وحقائق الحكيم ومحاضرات الخوئى وعن مسالك الشهيد.

ولا يخفى أنّه لا يتعيّن فى تحريم المرتضعة كون المرضعة الاولى مدخولًا بها، بل تحرم أيضاً مؤبّداً إذا كانت الثانية مدخولًا بها دون الاولى، فالدخول بإحدى الكبيرتين يكفى فى صيرورة الصغيرة محرّمة عليه كما لا يخفى. نعم، ابتناء حرمة المرضعة الثانية على النزاع

فی باب المشتقّ یتوقّف علی کون الاولی مدخولًا بها، إلّاأن یقال: ارتضاع الصغیرة من الزوجة التی لا تکون مدخولًا بها وإن لم یوجب حرمة المرتضعة، إلّاأنّه یوجب انفساخ عقدها، لأجل اجتماعها مع الامّ، فتبتنی حرمة المرضعة الثانیة علی النزاع فی باب المشتقّ، سواء کانت الاولی مدخولًا بها أو لم تکن. م ح- ی.

[۴۹۷] (۱) کفایة الاصول: ۵۷.

[۴۹۸] (۲) النساء: ۲۳.

[۴۹۹] (۳) المصدر نفسه.

[۵۰۰] (۱) وهما زوجیّة الصغیرة وامّیّة المرضعة لها. م ح- ی.

[۵۰۱] (۲) هو آیة اللّه البروجردی رحمه الله. م ح- ی.

[۵۰۲] (۱) نهایة الاصول: ۷۱.

[۵۰۳] (۲) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام ۲۹: ۳۲۹.

[۵۰۴] (۳) وهو خروج هذه الامور العقلیّة عن حیطة فهم العرف. م ح- ی.

[۵۰۵] (۱) کفایة الاصول: ۵۸.

[۵۰۶] (۱) نهایة الاصول: ۷۲، ومحاضرات فی اصول الفقه ۱: ۲۵۸.

[۵۰۷] (۲) بعد الغمض عمّا تقدّم من استحالة هذا القسم من أقسام الوضع. منه مدّ ظلّه.

[۵۰۸] (۳) هذا ما اختاره المحقّق النائینی رحمه الله. م ح- ی.

[۵۰۹] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۸۹.

[۵۱۰] (۲) هذا ما یستفاد من کلام المحقّق العراقی فی« نهایة الأفکار ۱ و ۲: ۱۲۹» وآیة اللّه البروجردی فی« نهایةالاصول: ۷۲». م ح- ی.

[۵۱۱] (۱) الظاهر أنّهم أرادوا أنّ فعل الماضی مادّة لسائر المشتقّات. منه مدّ ظلّه.

[۵۱۲] (۲) قال السیوطی- فی شرح قول ابن مالک:« وکونه أصلًا لهذین انتخب»- ما حاصله: کون المصدر أصلًا للفعل والوصف مذهب أکثر البصریّین، وذهب الکوفیّون إلی أنّ الفعل أصل. البهجة المرضیّة ۱: ۱۹۷. م ح- ی.

[۵۱۳] (۳) أی النسبة الفاعلیّة أو المفعولیّة. منه مدّ ظلّه.

[۵۱۴] (۱) ارید بها الدلالة التضمّنیّة التی یکون فیها المدلول جزءً لمعنی الدالّ، لا الالتزامیّة التی یکون فیها خارجاً عنه لازماً له. منه مدّ ظلّه.

[۵۱۵] (۱) کفایة الاصول: ۵۹.

[۵۱۶] (۲) وهی المحور فی الأفعال، فإنّ فعلیّة الفعل بهیئته، کما أنّ شیئیّة الشیء بصورته فی الخارجیّات. منه مدّ ظلّه.

[۵۱۷] (۱) لا ینحصر کلام الإمام رحمه الله بالماضی، فإنّه بعد ذکر أنّ الزمان لیس جزءً لمدلول الماضی والمضارع، بل من‌لوازم معناهما، قال: نعم، لابدّ من الالتزام بتعدّد الوضع فی المتعدّی واللازم، لأنّ قیام المبدء بالذات فی الأوّل بالصدور وفی الثانی بالحلول. تهذیب الاصول ۱: ۱۵۳. م ح- ی.

[۵۱۸] (۱) الرعد: ۴۳.

[۵۱۹] (۲) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۱۰۲.

[۵۲۰] (۳) کفایة الاصول: ۵۹.

[۵۲۱] (۴) تهذیب الاصول ۱: ۱۵۴.

[٥٢٢] (١) كفاية الاصول: ۶٢.

[٥٢٣] (٢) النساء: ٢٩.

[٥٢۴] (١) تهذيب الاصول ١: ١٥۶.

[٥٢٥] (١) محاضرات فى اصول الفقه ١: ٢۶٣.

[٥٢۶] (١) بل وأسماء الآلة أيضاً، بتقريب أنّ الهيئة فى اسم الآلة وضعت للدلالة على القابليّة والاستعداد، وهذاالصدق حقيقى وإن لم يتلبّس الذات بالمبدء فعلًا.

وقد عرفت آنفاً فى كلام الاستاذ« مدّ ظلّه» كيفيّة تصوّر النزاع فيها، فلا نطيل الكلام بتكراره. م ح- ى.

[٥٢٧] (٢) محاضرات فى اصول الفقه ١: ٢۶٥، وأجود التقريرات ١: ١٢٣.

[٥٢٨] (١) محاضرات فى اصول الفقه ١: ٢۶۶.

[٥٢٩] (١) والظاهر أنّ« المثمر» ونحوه أيضاً كالتاجر فى ما ذكر، حيث يفهم منه استعداد الإثمار وشأنيّته، ولا يمكن القول بكون هذا المعنى ناشئاً عن هيئته، وإلّا لفهم الاستعداد والشأنيّة من« المسكر» ونحوه أيضاً، فلابدّ من أن يكون معنىً ثالثاً ناشئاً عن مجموع الهيئة والمادّة بنحو الحقيقة العرفيّة. م ح- ى.

[٥٣٠] (١) فى الكفاية« حال التلبّس» لكنّه إمّا من سهو القلم أو غلط الناسخ، لعدم ملائمته لما بعده من كلامه، بل يلائم له التعبير ب« حال النسبة». منه مدّ ظلّه.

[٥٣١] (٢) كفاية الاصول: ۶٢.

[٥٣٢] (٣) تهذيب الاصول ١: ١٥٧.

[٥٣٣] (١) نهاية الدراية ١: ١٩١.

[٥٣۴] (٢) تهذيب الاصول ١: ١٥٨.

[٥٣٥] (١) لأنّ الخاصّ وإن لم يكن بحسب المصداق مبايناً للعامّ، بل هو هو مع خصوصيّة زائدة، ولذا نقول:« النسبة بينهما هى العموم والخصوص مطلقاً» إلّاأنّه مباين له بحسب المفهوم، لأنّ المفاهيم كلّها فى حدّ مفهوميّتها متباينات، فلا يمكن القول بأنّ الخاصّ هو العامّ مع زيادة مشكوكة فى المقام، فتجرى فيها أصالة العموم. منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام صاحب الكفاية رحمه الله.

[٥٣۶] (٢) أمّا بناء العقلاء فلعدم ثبوت بنائهم على أصالة العدم فى جميع موارد الشكّ فى الوجود. نعم، يمكن دعوى ثبوت بنائهم فى بعضها، مثل الشكّ فى وجود قرينة المجاز.

وأمّا الاستصحاب فلعدم جواز التمسّك به فى المقام إلّاعلى القول بالأصل المثبت، لأنّه ليس عدم لحاظالخاصّ أمراً مجعولًا ولا له أثر مجعول. نعم، له لازم عقلى، وهو ملاحظة العموم. منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام صاحب الكفاية رحمه الله.

[٥٣٧] (٣) كفاية الاصول: ۶٣.

[٥٣٨] (١) المصدر نفسه.

[٥٣٩] (٢) قِمّة الرأس: أعلاه. م ح- ى.

[٥۴٠] (١) محاضرات فى اصول الفقه ١: ٢۶٩.

[٥۴١] (٢) وهو ما إذا كان صدور الحكم بعد الانقضاء فى مقابل الفرض الثانى الذى كان صدوره قبل الانقضاء. م ح- ى.

[٥۴٢] (٣) من أراد الاطّلاع على تمام الأقوال فليراجع إلى الكتب المفصّلة كالقوانين والفصول. منه مدّ ظلّه.

[٥۴٣] (۴) كفاية الاصول: ۶۴.

[٥۴۴] (١) كالقائم والضارب المتّحدين بحسب الهيئة المختلفين بحسب لزوم المادّة وتعدّيها. منه مدّ ظلّه.

[۵۴۵] (۲) لا فيما يستفاد بحسب الحمل والجرى كى يفصّل بين المحكوم به والمحكوم عليه. منه مدّ ظلّه.

[۵۴۶] (۱) كفاية الاصول: ۶۴.

[۵۴۷] (۱) بل مختار الاستاذ« مدّ ظلّه» هو تركّب المشتقّ كما سيجىء فى تنبيهاته. م ح- ى.

[۵۴۸] (۱) المائدة: ۳۸.

[۵۴۹] (۲) النور: ۲.

[۵۵۰] (۳) استدلّ بمثل الآيتين من فصّل بين المحكوم عليه والمحكوم به، فقال بوضع الأوّل للأعمّ دون الثانى. منه مدّ ظلّه.

[۵۵۱] (۱) كفاية الاصول: ۷۰.

[۵۵۲] (۲) محاضرات فى اصول الفقه ۱: ۲۸۴.

[۵۵۳] (۳) البقرة: ۱۲۴.

[۵۵۴] (۱) كفاية الاصول: ۶۸.

[۵۵۵] (۱) كفاية الاصول: ۷۴.

[۵۵۶] (۱) محاضرات فى اصول الفقه ۱: ۲۹۴.

[۵۵۷] (۱) محاضرات فى اصول الفقه ۱: ۲۹۵.

[۵۵۸] (۱) شرح المطالع: ۱۱. و« المطالع» فى المنطق، للقاضى سراج الدين محمود بن أبى بكر الارموى المتوفّى سنة: ۶۸۶ ه. ق، وشرحه لقطب الدين الرازى المتوفّى سنة: ۷۶۶ ه. ق. نهاية الدراية ۱: ۲۱۴، التعليقة ۳.

[۵۵۹] (۲) إذ العرض يعرض على الذات بعد تماميّتها، فهو متأخّر عنها، فلا يمكن أن يؤخذ فى فصلها المقوّم لها. منه مدّ ظلّه.

[۵۶۰] (۳) حاشية المحقّق الشريف على شرح المطالع: ۱۱.

[۵۶۱] (۴) لا يخفى أنّ كلّ واحد من الإشكالين يختصّ بنوع من المشتقّات، فإنّ الإشكال الأوّل لا يجرى فى الخاصّة، لعدم استحالة أخذ مفهوم« الشىء» الذى هو عرض عامّ فى الخاصّة، والإشكال الثانى- وهو لزوم انقلاب الممكنة إلى الضروريّة- لا يجرى فى الفصل كما لا يخفى، فالإشكال الأوّل يختصّ بالفصل والثانى بالخاصّة. منه مدّ ظلّه.

[۵۶۲] (۱) لأنّ« الناطق» مشتقّ من النطق، وهو إمّا بمعنى التكلّم، فيكون كيفاً مسموعاً، أو بمعنى العلم وإدراك‌الكلّيّات، فيكون إمّا كيفاً نفسانيّاً أو من مقولة الإضافة أو الإنفعال على الاختلاف الواقع فى حقيقة العلم والإدراك، وعلى جميع التقادير فالنّطق عرض خاصّ للإنسان لا جوهر ذاتى له. منه مدّ ظلّه.

[۵۶۳] (۲) كفاية الاصول: ۷۱.

[۵۶۴] (۳) هو المحقّق النائينى رحمه الله فى فوائد الاصول ۱ و ۲: ۱۱۱، وأجود التقريرات ۱: ۱۰۲.

[۵۶۵] (۱) الفصول الغرويّة: ۶۱.

[۵۶۶] (۲) فى الكفاية« بالنطق» لكنّه لعلّه من سهو القلم، فإنّ إشكال انقلاب المادّة يختصّ بالخاصّة كما تقدّم. منه مدّ ظلّه.

[۵۶۷] (۱) كفاية الاصول: ۷۲.

[۵۶۸] (۱) كفاية الاصول: ۷۴.

[۵۶۹] (۱) محاضرات فى اصول الفقه ۱: ۲۹۸.

[۵۷۰] (۱) كفاية الاصول: ۷۴.

[۵۷۱] (۲) المصدر نفسه.

[۵۷۲] (۳) المناقشة مربوطة بما نسبه إلى أهل المعقول، وأمّا أصل كلامه فتلقّوه بالقبول، فإنّ المحقّق الاصفهانى رحمه الله قال: وأمّا«

ما أفاده استاذنا العلّامة« أدام اللّه أیّامه» فی المتن، من أنّ الفرق بین المشتقّ ومبدئه أنّه بمفهومه لا یأبی عن الجری والحمل بخلاف المبدء، فإنّه یأبی عنه، وأنّه إلی ذلک یرجع ما أفاده أهل المعقول من الفرق بینهما بلا- بشرط وبشرط لا، لا حفظ مفهوم واحد وملاحظة الطوارئ» فهو وإن کان صحیحاً فی نفسه حیث إنّهما کذلک کما سیجیء إن شاء اللّه تعالی، إلّاأنّ إرجاع کلمات أهل المعقول إلی ذلک لعلّه لحسن ظنّه بهم، وإلّا فکلماتهم صریحة ... نهایة الدرایة ۱: ۲۲۶. م ح- ی.

[۵۷۳] (۱) المبدء الحقیقی هو المادّة غیر المتحصّلة مثل« ض- ر- ب» والمبدء المشهوری هو المصدر. م ح- ی.

[۵۷۴] (۲) المراد بالعامّ مفهوم« الشیء» وبالخاصّ مصداقه. م ح- ی.

[۵۷۵] (۳) حقّ العبارة أن یقال:« الشیء الذی له البیاض». منه مدّ ظلّه.

[۵۷۶] (۱) حقّ العبارة أن یقال:« الثوب الذی له البیاض». منه مدّ ظلّه.

[۵۷۷] (۲) نهایة الدرایة ۱: ۲۲۱.

[۵۷۸] (۳) نهایة الدرایة ۱: ۲۲۷.

[۵۷۹] (۴) أی عن العلّامة الدوانی رحمه الله. م ح- ی.

[۵۸۰] (۵) هو الحکیم السبزواری رحمه الله. م ح- ی.

[۵۸۱] (۱) المعلّم الأوّل أرسطو، والثانی أبو نصر الفارابی. م ح- ی.

[۵۸۲] (۲) إذ الکیف إنّما هو الحرارة والبرودة، لا الحارّ والبارد لو لم یتحقّق بینهما الاتّحاد. م ح- ی.

[۵۸۳] (۳) نهایة الدرایة ۱: ۲۲۳، والحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیّة الأربعة ۱: ۴۲، التعلیقة ۳.

[۵۸۴] (۴) نهایة الدرایة ۱: ۲۲۵، نقلًا عن بعض المحقّقین الذی فسّر فی التعلیقة بالحکیم السبزواری رحمه الله.

[۵۸۵] (۱) بیّن شیخنا الاستاذ« مدّ ظلّه» کلام الإمام رحمه الله بعبارة اخری، وهی أنّه: کیف جعل حقیقة البیاض متعصّیة عن‌الحمل علی موضوعها إذا لوحظت بما هی فی قباله، وقابلةً للحمل علیه إذا لوحظت مرتبة من وجوده، مع أنّ ما یقبل الحمل هو الأبیض، وأمّا البیاض فلا- یقبله أصلًا، ألا- تری أنّه لا- یصحّ أن تقول:« هذا الجدار بیاض» معتذراً بأنّک لاحظت البیاض مرتبة من مراتب وجود الجدار؟ م ح- ی.

[۵۸۶] (۱) أی علی أهل المعقول. م ح- ی.

[۵۸۷] (۲) فالمادّة غیر متحصّلة لا لفظاً ولا معنیً. م ح- ی.

[۵۸۸] (۳) لصدقه مع انتفاء الموضوع. م ح- ی.

[۵۸۹] (۴) تهذیب الاصول ۱: ۱۷۲.

[۵۹۰] (۱) فإنّهما متّحدان حقیقةً ومتغایران بحسب کون الموضوع جزئیّاً والمحمول کلّیّاً. منه مدّ ظلّه.

[۵۹۱] (۲) الفصول الغرویّة: ۶۲.

[۵۹۲] (۳) إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله جعل الإشکال علی صاحب الفصول أمراً مستقلّاً، مع أنّ کلامه رحمه الله من تتمّةالأمر السابق، أعنی مسألة الفرق بین المشتقّ ومبدئه. منه مدّ ظلّه.

[۵۹۳] (۴) أی مع ملاک الحمل الذی هو الهوهویّة والاتّحاد من وجه والمغایرة من وجه آخر. م ح- ی.

[۵۹۴] (۵) کفایة الاصول: ۷۵.

[۵۹۵] (۱) المصدر نفسه.

[۵۹۶] (۲) المصدر نفسه.

[۵۹۷] (۳) المصدر نفسه.

[۵۹۸] (۴) نهاية الدراية ۱: ۲۳۲.

[۵۹۹] (۱) راجع ص ۲۰۵ مبحث أجزاء القضايا من مباحث الوضع.

[۶۰۰] (۱) تهذيب الاصول ۱: ۱۷۸.

[۶۰۱] (۲) المصدر نفسه.

[۶۰۲] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۶۰۳] (۱) كفاية الاصول: ۷۶.

[۶۰۴] (۲) الفصول الغرويّة: ۶۲.

[۶۰۵] (۱) كفاية الاصول: ۷۶.

[۶۰۶] (۲) الفصول الغرويّة: ۶۲.

[۶۰۷] (۱) وهو الجاهل. م ح- ى.

[۶۰۸] (۲) كفاية الاصول: ۷۷.

[۶۰۹] (۳) تهذيب الاصول ۱: ۱۸۰.

[۶۱۰] (۴) وإن عبّر فى مطاوى كلامه بالقيام أيضاً. منه مدّ ظلّه.

[۶۱۱] (۵) فتارةً يكون التلبّس حلوليّاً كما فى مثل« الأبيض» واخرى صدوريّاً كما فى مثل« الضارب». منه مدّ ظلّهفى توضيح كلام صاحب الكفاية رحمه الله.

[۶۱۲] (۶) فإنّ فى هيئة الفاعل نحواً من التلبّس وفى هيئة المفعول نحواً آخر وفى هيئة اسم المكان نحواً ثالثاً وهكذا. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام صاحب الكفاية رحمه الله.

[۶۱۳] (۱) فإنّ العرف يدرك التلبّس فيما إذا كان بين الذات والمبدء تغاير واقعى، لا فيما إذا كان بينهما تغايرمفهوميّ فقط مع العينيّة الخارجيّة. منه مدّ ظلّه.

[۶۱۴] (۲) كفاية الاصول: ۷۷.

[۶۱۵] (۳) وأمّا سبب الواجديّة فلا دخل له فى معنى المشتقّ، فالمالك مثلًا يكون بمعنى« من هو واجد للملك» وأمّا كون سبب الملكيّة هو الشراء أو الإرث أو الهبة فلا دخل له فى معناه. منه مدّ ظلّه.

[۶۱۶] (۴) محاضرات فى اصول الفقه ۱: ۳۲۵، وتهذيب الاصول ۱: ۱۸۱.

[۶۱۷] (۱) كفاية الاصول: ۷۸.

[۶۱۸] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

الجزء الثانى

المقصد الأوّل فى الأوامر

وفيه فصول

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۷

فی معنی مادّة الأمر لغةً واصطلاحاً

الفصل الأوّل فیما یتعلق بمادّة الأمر من الجهات

اشارة

وهی عدیدة:

الجهة الاولی: فی معناها اللغوی والاصطلاحی

اشارة

اختلفوا فی أنّ معناها اللغوی واحـد أو متعدّد؟ وعلی الثانی هل هی مشترک لفظی بین المعنیین أو المعانی أو مشترک معنوی؟ ثمّ هل لهـا معنی اصـطلاحی غیر اللغـوی أم لا ـ؟ فـاعلم أنّه قـد ذکر للفـظ الأـمر معـانٍ متعـدّدة، منهـا الطلب، وهـو أمر اشـتقاقی حـدثی قـابل للتصریف، کما یقال: «أمره بکذا» ومنها الشیء، کما تقول: «رأیت الیوم أمراً عجیباً» ومنها الشأن، کما یقال:
«شـغله أمر کـذا» ومنهـا الفعـل، کما فی قوله تعالی: «وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِـیدٍ»[۱] ومنهـا الفعـل العجیب، کمـا فی قوله تعـالی: «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا»[۲] ومنها الحادثة، کما یقال: «وقع الیوم أمر کذا» ومنها الغرض، کما تقول: «جاء زید لأمر کذا».
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۸
ولا یخفی أنّ «الأمر» بالمعنی الأوّل یجمع علی «أوامر» وبسائر المعانی علی «امور».

کلام الاستاذ البروجردی رحمه الله حول معنی «الأمر»

وذهب سیّدنا الاستاذ البروجردی رحمه الله إلی أنّ الأمر فی الآیتین[۳] بمعنی الطلب لا بمعنی الفعل أو الفعل العجیب، والـذی بمعنی الفعـل العجیب إنّما هو «الإِمر» بکسـر الهمزة، کما فی قوله تعالی فی قصّـهٔ موسـی والخضـر: «قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَـدْ جِئْتَ شَـیْئاً إِمْراً»[۴]، فعدّ الفعل العجیب من معانی «الأَمر» لعلّه من جهة الاشتباه ب «الإِمر» بکسر الهمزة[۵].

کلام صاحب الکفایة وصاحب الفصول فی معنی «الأمر»

وذهـب المحقّق الخراسـانی رحمـه الله إلی أنّـه حقیقـهٔ فی الطلب فی الجملـهٔ[۶] والشـیء، وأمّـا البـواقی فهی مـن اشـتباه المصـداق بالمفهوم[۷].
وذهب صاحب الفصول رحمه الله إلی کونه حقیقةً فی الطلب والشأن[۸].
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۹

نقد نظریّة الاشتراک اللفظی فی مادّة الأمر

ویرد علیهما أنّ الطلب أمر حدثی اشـتقاقی قابل للتصریف، وما وضع له هو المادّة[۹] الساریة فی فروعها التی لم تتحصّل بهیئة خاصّة، بل خالیـة عن جمیع الفعلیّات والتحصّـِلات، والموضوع للمعانی الاخری هو لفظ «الأمر» جامداً المتحصّل بهیئته الخاصّة، کلفظ الإنسان والحیوان، وعلیه فالوضـعان لم ینحدرا علی شیء واحد حتّی یجعل من الاشتراک اللفظی، بل علی مادّة غیر متحصّلة تارةً، وعلی اللفظ

الجامد اخری.

نعم، لو کان مادّة المشتقّات هی المصدر لکان لفظ «الأمر» مشترکاً بین الطلب وغیره، لکنّه واضح الفساد، لعدم کون المصدر بمادّته وهیئته محفوظاً فی المشتقّات کما لا یخفی.

ثمّ یرد علی قول صاحب الکفایة: «ولا یخفی أنّ عدّ بعضها من معانیه من اشتباه المصداق بالمفهوم»[۱۰] أنّا لو قلنا مکان «جاء زید لأمر کذا»: جاء زید لغرض کذا، أو مکان «شغله أمر کذا»: شغله شأن کذا، کان صحیحاً، وهکذا الأمر فی سائر المعانی، ولا ینافیه استفادة الغرض من اللام أیضاً فیما إذا کان الأمر للغرض، فکیف یمکن ادّعاء استعماله فی الموارد المذکورة فی مصداق الغرض والشأن وغیرهما من المعانی لا فی مفهومها؟! هذا أوّلًا.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۰

وثانیاً: لو کان المستعمل فیه هو المصداق وکان معنی قولنا: «جئتک لأمر کذا» جئتک لملاقاتک مثلًا، فلو استعمل «الأمر» فی الملاقاة بما أنّها مصداق «الغرض» لکان استعماله فی مفهوم الغرض صحیحاً بطریق أولی، ولو استعمل فیها بما أنّها مصداق «الشیء» لم یکن من اشتباه المصداق بالمفهوم فی شیء، ضرورة أنّ اشتباه المصداق بالمفهوم یختصّ بما إذا قیس المصداق إلی مفهوم نفسه لا إلی مفهوم آخر، مع أنّ المصداق فی المقام أعنی «الملاقاة» مصداق للغرض، والمفهوم هو مفهوم الشیء، فأین اشتباه المصداق بالمفهوم؟! وقس علی ما ذکرنا فی «الغرض» سائر المعانی.

علی أنّه رحمه الله قال بکون «الأمر» حقیقةً فی مفهوم الشیء، فکیف حمله فی هذه الموارد علی إرادة مصداق الشیء لا مفهومه؟!

والحاصل: أنّه لو فرض صحّة الاشتراک اللفظی فلا وجه لحصر «الأمر» فی معنیین: «الطلب» و «الشیء» وإخراج سائر المعانی عنه بعد استعماله فیها أیضاً.

ثمّ لا یخفی وجود التهافت فی کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله، حیث اختار ابتداءً کون‌الأمر مشترکاًلفظیّاً بین‌الطلب والشیء، ثمّ‌قال بعدبیان معناه الاصطلاحی:

إنّما المهمّ بیان ما هو معناه عرفاً ولغةً[۱۱]، لیحمل علیه فیما إذا ورد بلا قرینة، وقد استعمل فی غیر واحد من المعانی فی الکتاب والسنّة، ولا حجّة علی أنّه علی نحو الاشتراک اللفظی أو المعنوی أو الحقیقة والمجاز، وما ذکر فی الترجیح عند تعارض هذه الأحوال لو سلّم ولم یعارض بمثله فلا دلیل علی الترجیح به، فلابدّ مع التعارض من الرجوع إلی الأصل فی مقام العمل. نعم، لو علم ظهوره فی أحد معانیه ولو احتمل أنّه کان للانسباق من الإطلاق فلیحمل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۱

علیه وإن لم یعلم أنّه حقیقة فیه بالخصوص أو فیما یعمّه، کما لا یبعد أن یکون کذلک فی المعنی[۱۲] الأوّل[۱۳]، إنتهی کلامه.

ومنافاته لما اختاره أوّلًا من الاشتراک اللفظی واضحة.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام ونقده

وذهب المحقّق النائینی رحمه الله إلی کون «الأمر» مشترکاً معنویّاً، والجامع الموضوع له هو «الواقعة التی لها أهمّیّة فی الجملة» وهذا المعنی تعمّ المعنی الاشتقاقی وغیره، فإنّ کلّاً منها واقعة ذات أهمّیّة فی الجملة[۱۴].

وفیه أوّلًا: أنّ ظاهر کلامه أنّ هذا المعنی جامع حقیقی ذاتی[۱۵] بین معانی الأمر، ولابدّ فی الجامع الذاتی من اشتراک المعانی فی الجنس[۱۶]، ولا جنس فی المقام، فإنّ الجنس إمّا أن یکون حدثیّاً أو غیره، فعلی الأوّل لا یشمل المعانی غیر الحدثیّة، وعلی الثانی لا یعمّ المعنی الحدثی، فأین الجنس الجامع بینهما؟!

نعم، عنوان «الشیء» یعمّهما، لکنّه جامع عرضیّ لا ذاتی.

وثانیاً: أنّ «الأمر» بالمعنی الحدثی الاشتقاقی یجمع علی أوامر، وبالمعانی الاخری علی امور، ولا یعقل أن یکون للفظ واحد ذی معنی واحد عامّ جمعان اختصّ کلّ منهما بنوع واحد من ذلک المعنی العامّ.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۲

وبالجملة: لو کان الأمر مشترکاً معنویّاً لم یکن له جمعان مختلفان من حیث اللفظ والمعنی کلیهما. سلّمنا کونه مشترکاً معنویّاً، لکن ما ذکره من المعنی لا یصلح للجامعیّة، إذ لو کان عنوان الأهمّیّة ولو فی الجملة دخیلةً فی معنی الأمر لم یصحّ تقسیم الأمر إلی قسمین: مهمّ وغیر مهمّ.

إذا عرفت المناقشة فی الاشتراک اللفظی والمعنوی فهل یوجد طریق ینحلّ به الإشکال؟

کلام الإمام فی المقام

وسیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره- بعد المناقشة فی الاشتراک اللفظی والمعنوی- قال: ثمّ الظاهر کما هو مقتضی التبادر من قولنا: «أمر فلان زیداً» أنّ مادّته موضوعة لجامع[۱۷] اسمی بین هیئات الصیغ الخاصّة بما لها من المعنی، لا الطلب ولا الإرادة المظهرة ولا البعث وأمثالها[۱۸].

ولا یخفی أنّه لا یعمّ المعانی غیر الحدثیّة، فهو قدس سره بیّن فی الواقع معنی الأمر الاشتقاقی، من دون أن یتعرّض لغیره.

بیان الحقّ فی المسألة

وبعد اللّتیا والّتی فالاشتراک اللفظی أولی من المعنوی، لکونه أقلّ إشکالًا منه، علی أنّ ورود الإشکال علیه مبنیّ علی ما هو التحقیق من کون المبدء هو المادّة التی لا تحصّل لها، وأمّا بناءً علی کونه هو المصدر فلا إشکال فیه أصلًا.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۳

کلام فی معناه الاصطلاحی عند الفقهاء والاصولیّین

رأی صاحب الکفایة فی المقام

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله بعد بیان معناه بحسب العرف واللغة:

وأمّا بحسب الاصطلاح فقد نقل الاتّفاق علی أنّه حقیقة فی القول[۱۹] المخصوص ومجاز فی غیره، ولا یخفی أنّه علیه لا یمکن منه الاشتقاق، فإنّ معناه حینئذٍ لا یکون معنی حدثیّاً، مع أنّ الاشتقاقات منه ظاهراً تکون بذلک المعنی المصطلح علیه بینهم لا بالمعنی الآخر[۲۰].

ثمّ أجاب عن الإشکال بقوله:

ویمکن أن یکون مرادهم به هو الطلب[۲۱] بالقول لا نفسه، تعبیراً عنه بما یدلّ[۲۲] علیه[۲۳].

نقد کلام صاحب الکفایة فی المقام

وفیه: أنّ الإجماع المنقول لیس بحجّیة عنده رحمه الله فکیف اعتمد علیه فی المقام بقوله: «فقد نقل الاتّفاق علی أنّه حقیقة فی القول المخصوص ومجاز فی غیره»؟!

علی أنّ الواقع لا یوافق ثبوت معنی اصطلاحی له لا یفهمه العرف واللغة،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۲، ص: ۱۴

فإنّ العرف یفهم من لفظ «الأمر» عین ما یفهمه منه الفقهاء والاصولیّون وبالعکس.

نظریّهٔ الإمام رحمه الله فی معناه الاصطلاحی

وسیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره أیضاً قائل باتّحاد العرف والاصطلاح فی ذلک، وجعل ما فی الکفایهٔ من المعنی الاصطلاحی معنیً لغویّاً عرفیّاً واصطلاحیّاً، فإنّه رحمه الله- بعد بیان أنّ مادّهٔ الأمر موضوعهٔ لجامع[۲۴] اسمی بین هیئات الصیغ الخاصّهٔ بما لها من المعنی- قال: ولا یبعد أن یکون المعنی الاصطلاحی مساوقاً للغوی، أی لا یکون له اصطلاح خاصّ، مثلًا إذا قال:

«اضرب زیداً» یصدق علی قوله إنّه أمره، وهو غیر قولنا: إنّه طلب منه أو أراد منه أو بعثه، فإنّ هذه المفاهیم الثلاثهٔ غیر مفهوم الأمر عرفاً، وبعبارهٔ أوضح: إنّ مادّهٔ «الأمر» موضوعهٔ لمفهوم اسمی منتزع من الهیئات بما لها من المعانی، لا بمعنی دخول المعانی فی الموضوع له، بل بمعنی أنّ الموضوع له جامع الهیئات المستعملهٔ فی معانیها، لا- نفس الهیئات ولو استعملت لغواً أو فی غیر معناها، فالمعنی مفهوم اسمی مشترک بین الهیئات التی هی الحروف الإیجادیّهٔ[۲۵]،[۲۶]، إنتهی.

وحیث إنّ الإمام رحمه الله ذهب إلی أنّ الأمر لغهً واصطلاحاً بمعنی القول

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۲، ص: ۱۵

المخصوص یتوجّه إلیه أیضاً إشکال عدم إمکان الاشتقاق منه، بل توجّه الإشکال إلیه أشدّ من توجّهه إلی ما فی الکفایهٔ، فإنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله جعل القول المخصوص معناه الاصطلاحی فقط، والإمام قدس سره ذهب إلی أنّه معناه اللغوی العرفی أیضاً، فإشکال عدم إمکان الاشتقاق یرد علی المعنی اللغوی کوروده علی الاصطلاحی.

وأجاب عن الإشکال بأنّ الجامع الإسمی- وهو هیئهٔ افعل- وإن کان باعتبار کونه معنی محصّلًا غیر مرتبط بالآمر لا یکون حدثیّاً، إلّاأنّه باعتبار انتسابه إلیه وکونه صادراً عنه یکون معنی حدثیّاً قابلًا للاشتقاق، فإنّ هیئهٔ «افعل» مثل «اضرب» إن کانت صادرهٔ عن الآمر فیما مضی یصدق «أمر» وإن لم تکن صادرهٔ عنه بعد، لکنّها ستصدر فی المستقبل یصدق «یأمر»[۲۷].

هذا حاصل کلام الإمام رحمه الله فی الجواب عن الإشکال.

رأی المحقّق الاصفهانی رحمه الله فی معناه الاصطلاحی

والمحقّق الاصفهانی رحمه الله وافق صاحب الکفایهٔ فی کون معناه الاصطلاحی هو القول المخصوص، یعنی «هیئهٔ افعل وما یشابهه» ولکنّه أجاب عن الإشکال بوجه آخر:

وهو أنّ توهّم عدم إمکان الاشتقاق منه إن کان لأجل توهّم کونه فاقداً للمعنی[۲۸] أصلًا، لأنّه من مقولهٔ اللفظ لا المعنی، فهو مردود عندنا، فإنّا إذا قلنا: «زید لفظ» یکون المحمول معنی اللفظ لا لفظه، فکلمهٔ «القول واللفظ وهیئهٔ افعل» وأمثالها معانٍ متصوّرهٔ معقولهٔ، ویؤیّده أنّ اللغویّین ذکروها فی معاجم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۲، ص: ۱۶

اللغهٔ وبیّنوا معانیها، وإن کان لأجل ما هو المعروف من عدم کونه حدثیّاً، ففیه أنّ لفظ «اضرب» صنف من أصناف طبیعهٔ الکیف المسموع[۲۹]، وهو من الأعراض القائمهٔ بالمتلفّظ به، فقد یلاحظ نفسه من دون لحاظ قیامه وصدوره عن الغیر، فهو المبدء الحقیقی الساری فی جمیع مراتب الاشتقاق، وقد یلاحظ قیامه فقط، فهو المعنی المصدری المشتمل علی نسبهٔ ناقصهٔ، وقد یلاحظ قیامه وصدوره فی الزمان الماضی، فهو المعنی الماضوی، وقد یلاحظ صدوره فی الحال أو الاستقبال، فهو المعنی المضارعی، وهکذا،

فليس هيئة «اضرب» كالأعيان الخارجيّة والامور غير القائمة بشيء حتّى لا يمكن لحاظ قيامه فقط، أو فى أحد الأزمنة، وعليه ف «الأمر» موضوع لنفس الصيغة الدالّة على الطلب مثلًا، أو للصيغة القائمة بالشخص، و «أَمَرَ» موضوع للصيغة الملحوظة من حيث الصدور فى المضىّ، و «يأمر» موضوع للصيغة الملحوظة من حيث الصدور فى الحال أو الاستقبال[٣٠].

نقد كلام المحقّق الاصفهانى من قبل المحقّق الخوئى

«مدّ ظلّه»

وناقش فيه بعض الأعلام من تلامذته بقوله:

إنّ لكلّ لفظ حيثيّتين موضوعيّتين:

الاولى: حيثيّة صدوره من اللّافظ خارجاً وقيامه به، كصدور غيره من الأفعال كذلك.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج٢، ص: ١٧

الثانية: حيثيّة تحقّقه ووجوده فى الخارج، فاللفظ من الحيثيّة الاولى وإن كان قابلًا للتصريف والاشتقاق، إلّاأنّ لفظ «الأمر» لم يوضع بإزاء القول المخصوص من هذه الحيثيّة، وإلّا لم يكن مجال لتوهّم عدم إمكان الاشتقاق والصرف منه، بل هو موضوع بإزائه من الحيثيّة الثانية، ومن الطبيعى أنّه بهذه الحيثيّة غير قابل لذلك، فما أفاده مبنىّ على الخلط بين هاتين الحيثيّتين[٣١]، إنتهى.

دفع ما أورده بعض الأعلام على المحقّق الاصفهانى رحمه الله

وفيه أوّلًا: منع كونه موضوعاً بإزائه من الحيثيّة الثانية، بل هو موضوع بإزائه من الحيثيّة الاولى، وأمّا مع قطع النظر عن هذه الحيثيّة فليس لنا مادّة قابلة للاشتقاق أصلًا، فإنّ «الضرب» مثلًا يكون قابلًا للاشتقاق بلحاظ انتسابه إلى الضارب والمضروب، فإن كان صادراً عن الفاعل فى المضىّ يقال:

«ضَرَبَ» وإن كان صادراً عنه فى الحال أو الاستقبال يقال: «يضرب» وهكذا، وأمّا بحسب كونه أمراً موجوداً خارجيّاً مع قطع النظر عن الانتساب فلا يقبل الاشتقاق أصلًا.

وثانياً: أنّ المحقّق الاصفهانى رحمه الله قال بكونه قابلًا للاشتقاق والتصريف ذاتاً، فلا فرق فى ذلك بين الحيثيّتين.

نعم، بينهما فرق بناءً على ما ذهب إليه الإمام قدس سره من أنّ صدوره عن الآمر وانتسابه به منشأ إمكان الاشتقاق منه، فيرد عليه إشكال بعض الأعلام على فرض تماميّته.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج٢، ص: ١٨

وممّا يؤيّد كلام الإمام والمحقّق الاصفهانى رحمهما الله الاشتقاق من البياض والسواد فى قوله تعالى: «يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ»[٣٢] لأنّهما أولى بجمود المعنى من القول المخصوص أعنى هيئة افعل.

وحاصل المختار فى هذه الجهة الاولى: أنّ «الأمر» لغةً وعرفاً إمّا مشترك لفظى بين معناه الاشتقاقى وغيره، أو يتعدّد اللفظ والمعنى فيه، فالذى وضع للمعنى الاشتقاقى هو المادّة غير المتحصّلة[٣٣]، وما وضع لغيره هو لفظ «الأمر» بمادّته وهيئته، وليس له معنى اصطلاحى وراء معناه اللغوى، بل الفقهاء والاصوليّون يستعملونه بما له من المعنى اللغوى العرفى، وهو القول بالصيغة كما ذهب إليه الإمام قدس سره.

هذا تمام الكلام فى هذه الجهة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج٢، ص: ١٩

فی اعتبار العلوّ والاستعلاء فی معنی «الأمر»

الجهة الثانیة: فی اعتبار العلوّ والاستعلاء فی معنی «الأمر»

ولا- یخفی أنّ محلّ النزاع هنا إنّما هو الأمر بمعناه الحدثی الاشتقاقی، سواء کان هوالقول‌المخصوص أعنی «هیئة افعل ومایشابهه» کماهوالمختار، أو الطلب، وأمّا المعنی غیر الاشتقاقی فلا یتطرّق إلیه هذا البحث أصلًا کما هو واضح.

والعلوّ: اعتبار عقلائی به کان الآمر نافذ الکلمة وواجب الطاعة عندهم، سواء کان هذه القدرة ونفوذ الکلمة بحقّ، کقدرة الآباء والموالی علی الأولاد والعبید وقدرة الإمام بالحقّ علی الرعیّة، أم لا، کقدرة من تسلّط علی الناس بالظلم، فله أیضاً علوّ عند العقلاء.

والاستعلاء هنا لیس بمعنی «تغلیظ القول فی مقام البعث»[۳۴] کما زعم المحقّق القمی قدس سره، ولا بمعنی طلب العلوّ، بل بمعنی الاتّکاء علی العلوّ الحقیقی إذا کان عالیاً بالنسبة إلی المطلوب منه، أو التخیّلی والادّعائی إذا کان سافلًا أو مساویاً له.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ فی المقام احتمالات[۳۵] بل أقوالًا:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۰

والحقّ اعتبار العلوّ فی معناه، لتبادره عند العرف، فإنّ الطلب من السافل أو المساوی لا یعدّ عندهم أمراً حقیقةً کما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی[۳۶] أیضاً، ولکنّه قال بعدم اعتبار الاستعلاء، مع أنّ الحقّ اعتباره أیضاً، فإنّ المولی إذا خاطب عبده بقوله: «أعطنی ماءً» لکن بنحو التضرّع وخفض الجناح، لا- عن موضع القدرة لم یعدّ قوله عند العرف أمراً، إذ لا ریب فی أنّ حقیقة الأمر بنفسه تغایر حقیقة الالتماس کما قال سیّدنا الاستاذ البروجردی رحمه الله.

کلام السیّد البروجردی فی المقام

لکنّه قدس سره أخطأ فیما استنتجه منه حیث قال:

إنّ الطلب بنفسه ینقسم إلی قسمین:

القسم الأوّل: الطلب الذی قصد فیه الطالب انبعاث المطلوب منه من نفس هذا الطلب، بحیث یکون داعیه ومحرّکه إلی الامتثال صرف هذا الطلب، وهذا القسم من الطلب یسمّی أمراً.

القسم الثانی: هو الطلب الذی لم یقصد الطالب فیه انبعاث المطلوب منه من نفس طلبه، بل کان قصده انبعاث المطلوب منه من هذا الطلب منضمّاً إلی بعض المقارنات التی توجب وجود الداعی فی نفسه، کطلب المسکین من الغنیّ، فإنّ المسکین لا یقصد انبعاث الغنیّ من نفس طلبه وتحریکه، لعلمه بعدم کفایة بعثه فی تحرّک الغنیّ، ولذا یقارنه ببعض ماله دخل فی انبعاث الغنیّ، کالتضرّع والدُّعاء لنفس الغنیّ ووالدیه مثلًا، وهذا القسم من الطلب یسمّی التماساً أو دعاءً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۱

فعلی هذا حقیقة الطلب علی قسمین، غایة الأمر أنّ القسم الأوّل منه- أی الذی یسمّی بالأمر- حقّ من کان عالیاً، ومع ذلک لو صدر عن السافل بالنسبة إلی العالی کان أمراً أیضاً، ولکن یذمّه العقلاء علی طلبه بالطلب الذی لیس شأناً له، فیقولون: أتأمره؟ کما أنّ القسم الثانی یناسب شأن السافل، ولو صدر عن العالی أیضاً لم یکن أمراً، فیقولون: لم یأمره، بل التمس منه، ویرون هذا تواضعاً منه.

وبالجملة: حقیقة الطلب منقسمة إلی قسمین: طلب یسمّی أمراً وطلب یسمّی التماساً أو دعاءً، والقسم الأوّل منه یناسب العالی، لا أنّ کون الطالب عالیاً مأخوذ فی مفهوم الأمر، حتّی یکون معنی «آمرک بکذا» أطلب منک وأنا عالٍ[۳۷]، إنتهی.

نقد کلام الاستاذ البروجردی رحمه الله فی المقام

وفیه: أنّ القسم الأوّل من الطلب إذا کان حقّ العالی ولیس شأن السافل فکیف یکون طلبه بهذا النحو[۳۸] مصداقاً للأمر؟! فعدم استحقاق السافل لهذا النحو من الطلب شاهد علی اعتبار العلوّ فی معنی الأمر، وعدم کون طلب السافل- بأیّ نحو کان- أمراً.

وأمّا عدم کون معنی «آمرک بکذا» أطلب منک کذا وأنا عالٍ، فلیس شاهداً علی دعواه، فإنّ الإنسانیّة أیضاً معتبرة فی الأمر، مع أنّه لیس معنی «آمرک بکذا» أطلب منک کذا وأنا إنسان، وکذا لا نفسّر الأمر بأنّه «طلب وجوبی»

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۲

حتّی علی القول بکونه حقیقةً فی خصوص الوجوب.

والحاصل: اعتبار العلوّ والاستعلاء کلیهما فی معنی الأمر.

وقیل: یعتبر أحد الأمرین علی سبیل منع الخلوّ، واستدلّ علیه بتقبیح العقلاء الطالب السافل من العالی المستعلی علیه وتوبیخهم إیّاه بمثل أنّک لِمَ تأمره؟

وأجاب عنه المحقّق الخراسانی رحمه الله بأنّ التقبیح والتوبیخ إنّما هو علی استعلائه لا علی أمره حقیقةً بعد استعلائه، وأمّا إطلاق الأمر علی طلبه فإنّما هو لأجل ادّعائه صدور الأمر منه، فإنّ السافل إذا رأی أنّ الأمر متوقّف علی العلوّ الذی هو فاقد له تمسّک بالعلوّ الادّعائی لیتمکّن به من الأمر فاعتقد نفسه آمراً، فطلبه وإن لم یکن أمراً حقیقةً، إلّاأنّه یراه أمراً، وبهذا الاعتبار یوبّخه العقلاء بقولهم: «لِمَ تأمره»[۳۹]؟

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۳

فی کون «الأمر» حقیقة فی الوجوب

الجهة الثالثة: فی کون «الأمر» حقیقة فی الوجوب

اشارة

ولا یخفی أنّ هذا البحث لا یتفرّع علی ما سیأتی من البحث حول کون «صیغة افعل» حقیقةً فی خصوص الوجوب أو الأعمّ منه ومن الندب، فإنّا- سواء قلنا هناک بوضع الصیغة لخصوص الوجوب أو بوضعها للأعمّ- نبحث هاهنا فی أنّ المادّة هل وضعت لخصوص جامع[۴۰] اسمی بین هیئات الصیغ الخاصّة الدالّة علی الوجوب أو لجامع یعمّ أیضاً الصیغ المستعملة- ولو علی خلاف وضعها- فی الندب.

ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی اختصاص لفظ «الأمر» بالوجوب، والمحقّق العراقی إلی کونه حقیقةً فی الأعمّ منه ومن الندب.

دلیل القول بکونه للأعمّ ونقده

وأهمّ ما استدلّ به للقول الثانی تقسیمه إلی الإیجاب والاستحباب.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانی رحمه الله بأنّ تقسیمه إلیهما إنّما یکون قرینة علی استعماله فی المعنی الأعمّ، والاستعمال أعمّ من الحقیقة[۴۱]، ولا یجوز التمسّک

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۴

فی المقام بأصالة الحقیقة، لأنّ موردها إنّما هو الشکّ فی المراد لا فی کیفیّة الاستعمال، لعدم ثبوت بناء العقلاء علی جریانها فی موارد الشکّ فیها.

بیان الحقّ فی المسألة

فالحقّ ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من کونه حقیقةً فی الوجوب[۴۲].

واستدلّوا علیه بوجوه:

۱- تبادر الوجوب عنه عند إطلاقه، وهو الدلیل الوحید لإثبات المدّعی عندنا[۴۳].

۲- قوله تعالی: «فَلْیَحْذَرْ الَّذِینَ یُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ»[۴۴] فإنّ وجوب الحذر[۴۵] علی مخالفة الأمر دلیل علی کون «الأمر» أعنی «ا- م- ر» للوجوب.

۳- قوله تعالی خطاباً لإبلیس: «مَا مَنَعَکَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُکَ»[۴۶] فإنّ صحّة الاحتجاج علیه وتوبیخه علی مجرّد مخالفة أمره تعالی متوقّفة علی کون الأمر للوجوب کما هو واضح.

۴- قوله صلی الله علیه و آله: «لو لا أن أشقّ علی امّتی لأمرتهم بالسواک»[۴۷] فإنّ المشقّة علی الامّة إنّما هی فی الأمر الوجوبی، علی أنّ کلامه صلی الله علیه و آله یدلّ علی عدم صدور الأمر بالسواک منه صلی الله علیه و آله مع أنّا نعلم بصدور الأوامر الاستحبابیّة به منه صلی الله علیه و آله فلابدّ من أن یرید هنا الأمر الوجوبی.

۵- ما نقل أنّ بریرة لمّا طلب النبیّ صلی الله علیه و آله منها الرجوع إلی زوجها، قالت:

أتأمرنی یا رسول اللَّه؟ فقال: «لا، بل إنّما أنا شافع»[۴۸] فنفی الأمر وأثبت الشفاعة، وهی للندب.

ویمکن المناقشة فی دلالة الآیتین والروایتین بأنّها لو تمّت لا تدلّ علی أزید من وجوب إطاعة أوامر اللَّه سبحانه والنبیّ صلی الله علیه و آله فلا یستفاد منها أنّ الأمر بنفسه دالّ علی الوجوب، لاحتمال کون خصوص أوامرهما کذلک، ولعلّ المحقّق الخراسانی رحمه الله لأجل ذلک لم یذکرها بعنوان أدلّة مستقلّة، بل ذکرها مؤیّدةً للتبادر.

کلام المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام

وأورد المحقّق العراقی أیضاً علی الاستدلال بالآیتین والروایتین بأنّ المراد معلوم، فإنّ القرائن المتقدّمة دالّة علی إرادة الوجوب، والمجهول إنّما هو أنّ خروج الطلب الاستحبابی عنها هل هو بنحو التخصیص أو التخصّص، ولا یجری أصالة الإطلاق أو العموم لإثبات الثانی، فإنّ الاصول اللفظیّة إنّما تجری لتشخیص المراد لا لتشخیص أمر آخر مثل کون الخارج بنحو التخصّص وأنّه لیس مصداقاً للعامّ[۴۹].

وهذا إشکال متین، فلا یمکن التمسّک فی المقام بمثل هذه الآیات والروایات.

ثمّ إنّ المحقّق العراقی رحمه الله بعد ذهابه إلی کون «الأمر» حقیقةً فی الأعمّ وضعاً، قال بظهوره فی خصوص الوجوب بمقتضی الإطلاق ومقدّمات الحکمة، وذلک

لأنّ الطلب الوجوبی لمّا کان أکمل بالنسبة إلی الطلب الاستحبابی، لما فی الثانی من جهة نقص لا یقتضی المنع عن الترک، فلا جرم عند الدوران مقتضی الإطلاق هو الحمل علی الطلب الوجوبی، إذ الطلب الاستحبابی باعتبار ما فیه من النقص یحتاج إلی نحو تحدید وتقیید، بخلاف الطلب الوجوبی، فإنّه لا تحدید فیه حتّی یحتاج إلی التقیید، وحینئذٍ فکان مقتضی الإطلاق بعد کون الآمر بصدد البیان هو کون طلبه طلباً وجوبیّاً لا استحبابیّاً[۵۰].

وفیه أوّلاً: أنّ هذا یقتضی أن یکون نفس الطلب أیضاً کذلک بطریق أولی، لأنّ أساس الاستدلال احتیاج الطلب الاستحبابی إلی

التقييد وعدم احتياج الطلب الوجوبی إليه، فلابدّ من الالتزام بأنّ المولی لو قال لعبده: «أنا أطلب منك كذا» ولم يقم قرينة علی الاستحباب لكان ظاهراً فی خصوص الوجوب بمقتضی الإطلاق ومقدّمات الحكمة، ولا يلتزم أحد به فی الطلب، بل نفسه أيضاً لا يقول به فيه.

وثانياً: أنّه يستلزم أن يكون الطلب الوجوبی الذی هو قسم من الطلب متّحداً مع المقسم، لخلوّه عن القيد مثله، وهل هذا إلّاتقسيم الشیء إلی نفسه وغيره[۵۱]؟!

الفرق بين الوجوب والاستحباب

ولا بأس بصرف عنان الكلام هاهنا إلی بيان ما هو الفرق بين الوجوب والاستحباب، ولابدّ قبل ذلك من تمهيد مقدّمة حول ما به تمايز الأشياء،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۷

فنقول:

إنّ الفلاسفة اتّفقوا علی أنّ امتياز شیء عن شیء آخر قد يكون بتمام الذات، كما فی الجوهر والعرض، وقد يكون ببعضها، كما فی أنواع جنس واحد، وقد يكون بالمشخّصات الفرديّة، كما فی أفراد نوع واحد، واختلفوا فی قسم رابع[۵۲]، وهو التمايز بالشدّة والضعف، والكمال والنقصان، فما به الامتياز فی هذا القسم عين ما به الاشتراك، وما به الاشتراك عين ما به الامتياز.

والحقّ ثبوت هذا القسم، وهذا ما نعبّر عنه فی المنطق بالكلّی المشكّك، ومثاله مراتب الوجود والنور والبياض ونحوها، فإنّ امتياز وجود الواجب مثلًا عن وجود الممكن بالوجود الذی يشتركان فيه، وهكذا الحال فی النور القویّ والضعيف، والبياض الشديد والضعيف.

إذا عرفت هذا فنقول: لا إشكال ولا خلاف فی عدم كون التمايز بين الوجوب والندب بتمام الذات.

وقد يتوهّم أنّ الامتياز بينهما بجزء ذاتيهما، بأن يكونا مشتركين فی الجنس، وهو طلب[۵۳] الفعل، ويتفصّل كلّ منهما بفصل مختصّ به، وما يمكن أن يعدّ لهما فصلًا امور:

۱- أن‌يكون الفصل للوجوب المنع من‌الترك، وللاستحباب الإذن فی الترك.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۸

وفيه- كما قال سيّدنا الاستاذ البروجردی رحمه الله- أنّ معنی كلمة المنع ليس إلّا التحريك نحو الترك، أعنی طلب الترك، فإذا اضيف هذا إلی لفظ الترك صار حاصل معناه طلب ترك الترك، وهو عبارة اخری عن طلب الفعل المعدّ جنساً[۵۴]، إنتهی.

ويمكن أن يناقش فيه بوجه آخر أيضاً، وهو أنّ مفهوم الترك ممّا لا يلتفت إليه الآمر عند الإيجاب ولا المأمور عند الاستماع، فكيف يمكن أن يكون المنع من الترك فصلًا مقوّماً للوجوب؟!

۲- أن يقال: إنّ الوجوب هو الطلب الموجب لاستحقاق العقوبة عند مخالفته، والاستحباب هو الطلب غير الموجب له.

وفيه: أنّ الوجوب بعد تحصّله وصيرورته وجوباً يصير موجباً لاستحقاق العقوبة، فإيجاب الاستحقاق من لوازمه وآثاره المترتّبة عليه لا من مقوّماته، وكذلك الكلام فی جانب الاستحباب.

ويشهد لذلك أنّ استحقاق العقوبة وعدمه من أحكام العقل، ولو كانا جزءً للوجوب والندب لكانا أمرين شرعيّين، لكون الوجوب والندب من الاعتبارات الشرعيّة.

۳- أن يقال: إنّ الوجوب هو الطلب المسبوق بالإرادة الشديدة، والاستحباب هو الطلب المسبوق بالإرادة الضعيفة.

وفيه: أنّ الإرادة من العلل الباعثة علی الطلب، فالإرادة الشديدة علّة للوجوب، والإرادة الضعيفة علّة للاستحباب، والمعلول بتمام ذاته

متأخّر عن العلّة، فمسبوقيّتهما بالإرادة الشديدة والضعيفة وكونهما ناشئين عنهما وإن كان

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۹

حقّاً، إلّاأنّه لا يمكن أن يكون من مقوّماتهما وأجزائهما[۵۵]، وبعبارة اخرى: الدليل لا يلائم المدّعى، فإنّ المدّعى هو اختلافهما فى الذات، والدليل لا يثبت إلّا اختلافهما فى المنشأ.

۴- وأضعف من هذا أن يقال: إنّ الواجب هو الطلب المسبوق بالمصلحة الملزمة، والاستحباب هو الطلب المسبوق بالمصلحة الراجحة.

ووجه الضعف: أنّ المصالح والمفاسد متقدّمتان رتبةً على الإرادة، لكونهما من عللها، فيكون الطلب متأخّراً عن المصالح والمفاسد بمرتبتين، فلا يصحّ عدّهما من مقوّمات الوجوب والاستحباب الذين هما قسمان من الطلب.

والحاصل: أنّ التمايز بينهما ليس ببعض الذات، لعدم فصل مميّز لهما.

كلام صاحب الكفاية فى المقام

وذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّ الوجوب والاستحباب فردان من الطلب متباينان[۵۶] عند العرف، وأمّا بالدقّة العقليّة فالفرق بينهما بشدّة الطلب وضعفه[۵۷].

وأورد عليه سيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله بأنّ الوجوب والاستحباب قسمان من الطلب الإنشائى، وهو أمر اعتبارى، والاعتباريّات لا تقبل التشكيك، فإنّ أمرها دائر بين الوجود والعدم من دون أن يتحقّق فيها مراتب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۰

بالكمال والنقصان والشدّة والضعف وغيرها[۵۸].

وفيه: منع عدم تحقّق التشكيك فى الاعتباريّات، ألا- ترى أنّ البيع مثلًا مع كونه أمراً اعتباريّاً قد يكون كاملًا، كما إذا صدر عن المالك، وقد يكون ناقصاً متوقّفاً على الإجازة، كما إذا صدر عن الفضولى، بناءً على ما هو الحقّ من صحّة بيع الفضولى.

المختار فى المسألة

فالحقّ ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ التمايز بين الوجوب والندب بشدّة الطلب وضعفه، لعدم توجّه إشكال إليه.

كلام الاستاذ البروجردى رحمه الله فى المقام

ثمّ إنّ سيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله- بعد المناقشة فى التمايز الذاتى بين الوجوب والندب، سواء كان بتمام الذات أو ببعضها أو بالشدّة والضعف- ذهب إلى أنّهما متّحدان ذاتاً متمايزان بالمقارنات[۵۹].

وقال فى توضيحه ما ملخّصه: أنّ المولى إذا قال لعبده: «اضرب» مثلًا قد يقوله ضارباً رجليه الأرض ومحرّكاً رأسه ويديه، وقد يقوله مع اللّين معقّباً إيّاه بقوله: «وإن لم تفعل فلا جناح عليك» وقد يقوله بدون هذه المقارنات، فينتزع عن الأوّل الوجوب، وعن الثانى الندب، واختلف فى الثالث، فلا فرق

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۱

ذاتى بين الوجوب والاستحباب، إلّاأنّ منشأ انتزاع الأوّل هو الطلب المقترن بالمقارنات الشديدة، ومنشأ انتزاع الثانى هو الطلب المقترن بالمقارنات الضعيفة، فعلى هذا ليس للطلب بنفسه وبحسب الواقع- مع قطع النظر عن المقارنات- قسمان، حتّى يكون المقارنات الشديدة أو الضعيفة قرينتين عليهما.

والحاصل: أنّ الوجوب والنـدب إنّما ینتزع عن الطلب الإنشائی بما هو فعل خاصّ صادر عن المولی، لا بما أنّه لفظ اسـتعمل فی معناه، فللطلب الإنشائی معنی واحد، إلّاأنّه ینتزع منه بلحاظ بعض المقارنات الوجوب، وبلحاظ بعضها الندب[۶۰].

هذا ملخّص کلام سیّدنا الاستاذ البروجردی رحمه الله فی المقام.

وظاهره أنّ التمایز بین الوجوب والاستحباب عنده یشبه القسم الثالث، أعنی التمایز بالمشخّصات الفردیّة.

وفیه أوّلًا: أنّ النزاع إنّمـا هو فی مقـام الثبوت، ومـا أفـاده رحمه الله مربوط بمقام الإثبات، توضـیح ذلک: أنّا نبحث فیما به یمتاز ماهیّة الوجوب عن ماهیّة الندب مع قطع النظر عن کونهما بحسب الوجود ناشـئین عن أی شیء، ومنتزعین من أیّ مکان، وما أفاده رحمه الله لاـ یرتبـط ببیان ماهیّتهما، بل بأنّ وجودهما منتزع عن الطلب المقترن بالمقارنات الشدیـدهٔ والضـعیفهٔ، وهو وإن کان حقّاً، إلّاأنّه خارج عن محـلّ النزاع، لأـنّه نظیر أن یُسأل شـخص عن الفرق بین البیع والإجارهٔ، فأجاب بأنّ الأوّل یوجـد بلفظ «بعت وملّکت» والثانی بلفظ «آجرت وأکریت» من دون أن یبیّن ماهیّتهما.

وثانیاً: أنّه قال باتّحاد الوجوب والندب ذاتاً، وتمایزهما بالمقارنات، فلابدّ له

من تصویر شـیء یکون ذاتهمـا، ولایصـلح لـذلک إلّاالطلب، فکیف قـال بعـدم انقسـامه إلیهمـا، مع أنّه لا یشترط فی الانقسام التکثیر بحسب الذات، بل یصحّ الانقسام بحسب العوارض والزوائد، کتقسـیم الإنسان إلی العالم والجاهل، کما یصحّ بحسب الذات، کتقسـیم الحیوان إلی الإنسان والفرس.

فالحقّ ما ذهب إلیه صاحب الکفایهٔ من أنّ التمایز بینهما بالشدّهٔ والضعف.

إشارهٔ إلی کلام المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام ونقده

والمحقّق العراقی رحمه الله أیضـاً تبعه فی ذلک، کما عرفت کلامه، وهو رحمه الله وإن أصاب فی ذلک، إلّاأنّک قـد عرفت المناقشـهٔ فی کلامه من جهـهٔ جعله النقصان حـدّاً للندب من دون أن یجعل الکمال حدّاً للوجوب، ولأجل ذلک ذهب إلی أنّ مقتضـی الإطلاق هو الحمل علی الطلب الوجوبی[۶۱].

کلام المحقّق الخوئی

«مدّ ظلّه»

فی منشأ ظهور الأمر فی الوجوب

ولبعض الأعلام «مدّ ظلّه» طریق آخر لإثبات الوجوب، وهو حکم العقل به، فإنّه قال: لا إشـکال فی تبادر الوجوب عرفاً من لفظ «الأمر» عند الإطلاق، وإنّما الإشـکال والکلام فی منشأ هذا التبادر، هل هو وضـعه للدلالهٔ علیه، أو الإطلاق ومقدّمات الحکمهٔ، أو حکم العقل به؟ وجوه بل أقوال:

والصـحیح هو الثالث، فإنّ العقل یـدرک بمقتضـی قضـیّهٔ العبودیّهٔ والرقّیّـهٔ لزوم الخروج عن عهـدهٔ ما أمر به المولی ما لم ینصب قرینهٔ علی الترخیص فی ترکه، فلو أمر بشیء ولم ینصب قرینهٔ علی جواز ترکه فهو یحکم بوجوب إتیانه فی

الخارج، قضاءً لحقّ العبودیّـهٔ، واداءً لوظیفـهٔ المولویّـهٔ، وتحصـیلًا للأمن من العقوبهٔ، ولا نعنی بالوجوب إلّاإدراک العقل لابدّیّهٔ الخروج

عن عهدته فیما إذا لم یحرز من الداخل أو من الخارج ما یدلّ علی جواز ترکه[۶۲]، إنتهی.

وفیه: أنّ أوامر المولی علی قسمین: حتمیّ، وغیر حتمیّ، ولا ریب فی لزوم الإتیان بالمأمور به فی الأوّل دون الثانی، وإذا لم یکن قرینة فی البین علی أحدهما فلم یکن للعقل حکم أصلًا.

والحاصل: أنّ «الأمر» حقیقة فی الوجوب، والدلیل الوحید لإثباته هو التبادر، لما عرفت من المناقشة فی سائر الأدلّة من الآیات والروایات، وفیما أفاده المحقّق العراقی وبعض الأعلام فی المقام.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۵

فی الطلب والإرادة

الجهة الرابعة: فی الطلب والإرادة

اشارة

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: الظاهر أنّ الطلب الذی یکون هو معنی «الأمر» لیس هو الطلب الحقیقی الذی یکون طلباً بالحمل الشائع الصناعی، بل الطلب الإنشائی[۶۳] الذی لا یکون بهذا الحمل طلباً مطلقاً، بل طلباً إنشائیّاً، سواء انشأ بصیغة افعل أو بمادّة الطلب أو بمادّة الأمر أو بغیرها[۶۴].

توضیح ذلک: أنّ للطلب وجوداً إنشائیّاً[۶۵] وراء وجوده الحقیقی الذی هو أمر قائم بالنفس، محرّک للعضلات نحو المطلوب، ووراء وجوده الذهنی الذی هو مفهوم الطلب القائم بالنفس[۶۶].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۶

ووعاء الوجود الإنشائی کما سیأتی نفس الأمر، کما أنّ وعاء الوجود الحقیقی هو الخارج[۶۷]، ووعاء الوجود الذهنی هو الذهن.

ولا خلاف فی کون الحمل شائعاً صناعیّاً فی کلّ قضیّة کان موضوعها الوجود الحقیقی ومحمولها المفهوم الکلّی مع قطع النظر عن أیّ وجود، وأمّا إذا کان الموضوع الوجود الذهنی أو الإنشائی، والمحمول المفهوم الکلّی فقد وقع الخلاف بین صدر المتألّهین وغیره، فهو رحمه الله ذهب إلی عدم کون الحمل فیه شائعاً صناعیّاً[۶۸] ولا أوّلیّاً ذاتیّاً، بل هو قسم ثالث من الحمل، وذهب غیره إلی کونه حملًا شائعاً.

والمحقّق الخراسانی رحمه الله تبع فی ذلک صدر المتألّهین، حیث قال: الظاهر أنّ الطلب الذی یکون معنی الأمر لیس هو الطلب الحقیقی الذی یکون طلباً بالحمل الشائع الصناعی، بل الطلب الإنشائی الذی لا یکون بهذا الحمل طلباً مطلقاً، بل طلباً إنشائیّاً.

القول فی حقیقة الإنشاء

حیث إنّ الطلب المستفاد من الأمر هو الطلب الإنشائی، فالبحث عن حقیقة الإنشاء بنحو الاختصار یناسب المقام، فنقول:

رأی المشهور حول حقیقة الإنشاء

ذهب المشهور ومنهم الشهید الأوّل رحمه الله فی قواعده إلی أنّ الإنشاء هو القول

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۷

الذی یوجد به مدلوله فی نفس[۶۹] الأمر[۷۰].

ويمكن أن يناقش فيه بعدم اشتراط القول فى تحقّق جميع الامور الإنشائيّة، فإنّ البيع مثلًا يتحقّق بالمعاطاة مع كونه منها، إلّاأن لا يكون ذكر كلمة «القول» للاحتراز عن غير اللفظ، بل لبيان المصداق الواضح.

نقد كلام المشهور من قبل السيّد الخوئى

«مدّ ظلّه»

وأورد بعض الأعلام على المشهور بقوله: المعروف بين العلماء أنّها[۷۱] موضوعة لإيجاد معنى من المعانى نحو إيجاد مناسب لعالم الإنشاء، وقد تكرّر فى كلمات كثير منهم أنّ الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ، وقد ذكرنا فى مباحثنا الاصوليّة أنّه لا ـ أصل للوجود الإنشائى، واللفظ والمعنى وإن كانت لهما وحدة عرضيّة منشأها ما بينهما من الربط الناشئ من الواضع، فوجود اللفظ وجود له بالذات، ووجود للمعنى بالعرض والمجاز، ومن أجل ذلك يسرى حسن المعنى وقبحه إلى اللفظ، وبهذا المعنى يصحّ أن يقال: وجد المعنى باللفظ وجوداً لفظيّاً، إلّاأنّ هذا لا يختصّ بالجمل الإنشائيّة، بل يعمّ الجمل الخبريّة والمفردات أيضاً[۷۲].

أمّا وجود المعنى بغير وجوده اللفظى فينحصر فى نحوين، وكلاهما لا مدخل للّفظ فيه أبداً:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۸

أحدهما: وجوده الحقيقى الذى يظهر به فى نظام الوجود من الجواهر والأعراض، ولابدّ فى تحقّق هذا الوجود من تحقّق أسبابه وعلله، والألفاظ أجنبيّة عنها بالضرورة.

ثانيهما: وجوده الاعتبارى، وهو نحو من الوجود للشىء، إلّاأنّه فى عالم الاعتبار لا فى الخارج، وتحقّق هذا النحو من الوجود إنّما هو باعتبار من بيده الاعتبار[۷۳]، واعتبار كلّ معتبر قائم بنفسه، ويصدر منه بالمباشرة، ولا يتوقّف على وجود لفظ فى الخارج أبداً، أمّا إمضاء الشارع أو إمضاء العقلاء للعقود أو الإيقاعات الصادرة من الناس فهو وإن توقّف على صدور لفظ من المنشئ أو ما بحكم اللفظ، ولا أثر لاعتباره[۷۴] إذا تجرّد عن المبرز من قول أو فعل، إلّاأنّ الإمضاء المذكور متوقّف على صدور لفظ قصد به الإنشاء، وموضع البحث هو مفاد ذلك اللفظ الذى جىء به فى المرحلة السابقة على الإمضاء.

وعلى الجملة: إنّ الوجود الحقيقى والاعتبارى للشىء لا يتوقّفان على اللفظ، وأمّا إمضاء الشرع أو العقلاء للوجود الاعتبارى فهو وإن توقّف على صدور لفظ أو ما بحكمه من المنشئ، إلّاأنّه يتوقّف عليه بما هو لفظ مستعمل فى معناه، وأمّا الوجود اللفظى فهو عامّ لكلّ معنى دلّ عليه باللفظ، فلا أساس للقول المعروف: «الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ».

والصحيح: أنّ الهيئات الإنشائيّة وضعت لإبراز أمر ما من الامور النفسانيّة، وهذا الأمر النفسانى قد يكون اعتباراً من الاعتبارات، كما فى الأمر والنهى والعقود والإيقاعات، وقد يكون صفة من الصفات، كما فى التمنّى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۹

والترجّى، فهيئات الجمل أمارات على أمر من الامور النفسانيّة، وهو فى الجمل الخبريّة قصد الحكاية، وفى الجمل الإنشائيّة أمر آخر[۷۵].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

دفع ما أورده المحقّق الخوئى على المشهور

وفيه أوّلًا: أنّه قال بانحصار وجود المعنى فى نحوين: حقيقى واعتبارى، ولم يقم دليلًا على نفى الثالث، فيمكن دعوى ثبوت الوجود الإنشائى أيضاً، ودعوى تحقّقه باللفظ.

وثانیاً: أنّا لا ـ نسلّم تحقّق مثل البیع والنکاح من الامور الاعتباریّة فی نفس البائع والزوجة قبل عقدهما، بل یوجدان بوجود إنشائی اعتباری بسبب صیغتیهما، والمعتبر هو البائع المنشئ والزوجة المنشئة، سواء اعتبرهما الشارع والعقلاء أیضاً أم لا، فإن اعتبراهما کانا بیعاً ونکاحاً شرعیّین وعقلائیین أیضاً، وإلّا بقیا فی مرحلة الوجود الإنشائی الذی أنشأه البائع والزوجة بلفظ «بعت» و «زوّجت» من دون أن یترتّب علیه أثر شرعی أو عقلائی. فلا وجود للبیع والنکاح قبل عقدهما، وهذا ما یحکم به العقلاء، علی أنّ النکاح مثلًا لو وجد بمجرّد اعتبار الزوجین من دون أن یکون لفظ فی البین، وکان اللفظ لمجرّد إبراز ما فی أنفسهما لم یحتج إلیه فیما إذا کان ما فی ضمیرهما معلوماً، مع أنّا نقطع بلزوم الصیغة عند العلم والجهل.

فالحقّ ما ذهب إلیه المشهور من أنّ «الإنشاء هو القول الذی یوجد به مدلوله فی نفس الأمر».

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۰

فی اتّحاد الطلب والإرادة

إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله- بعد ذهابه إلی أنّ الطلب الذی یکون هو معنی الأمر لیس هو الطلب الحقیقی ولا مطلق الطلب بل الإنشائی منه- قال:

ولو أبیت إلّاعن کونه موضوعاً للطلب[۷۶] فلا أقلّ من کونه منصرفاً إلی الإنشائی منه عند إطلاقه، کما هو الحال فی لفظ الطلب أیضاً، وذلک لکثرة الاستعمال فی الطلب الإنشائی، کما أنّ الأمر فی لفظ الإرادة علی عکس لفظ الطلب، والمنصرف عنها عند إطلاقها هو الإرادة الحقیقیّة، واختلافهما فی ذلک ألجأ بعض أصحابنا إلی المیل إلی ما ذهب إلیه الأشاعرة[۷۷]، من المغایرة بین الطلب والإرادة، خلافاً لقاطبة أهل الحقّ والمعتزلة من اتّحادهما بمعنی أنّ لفظیهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد، وما بإزاء أحدهما فی الخارج یکون

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۱

بإزاء الآخر، والطلب المنشأ بلفظه أو بغیره عین الإرادة الإنشائیّة، وبالجملة:

هما متّحدان مفهوماً وإنشاءً وخارجاً[۷۸]، إنتهی ملخّصاً.

البحث حول الکلام النفسی

ولا ـ بأس بالبحث مختصراً عن الکلام النفسی الذی سمّی عند الأشاعرة بالطلب المغایر للإرادة فی موارد الجمل الإنشائیّة الطلبیّة، فنقول:

إنّ أوّل مسألة وقعت محلّ النزاع بین الأشاعرة والمعتزلة کلامه[۷۹] تعالی، وأنّه هل هو من صفات الذات أو من صفات الفعل، بعد اتّفاقهما فی صحّة إطلاق المتکلِّم علیه تعالی، لأجل کون القرآن کلامه أوّلًا، وتصریح بعض الآیات- کقوله: «وَکَلَّمَ اللَّهُ مُوسَی تَکْلِیماً»[۸۰]- علیه ثانیاً.

الفرق بین صفات الذات وصفات الفعل

والفرق بین القسمین من الصفات من وجهین:

۱- أنّ صفات الذات کالعلم والقدرة غیر محدودة ولا مختلفة، لثبوتها فی مقام الذات الذی لا یکون محدوداً ولا مختلفاً، فإنّه تعالی بکلّ شیءٍ علیم، وعلی کلّ شیءٍ قدیر، بخلاف صفات الفعل، کالرزق والخلق، فإنّها منتزعة عن مقام فعله تعالی، وتکون محدودة مختلفة، فإنّه سبحانه یرزق بعض أفراد الإنسان أکثر من بعض، ویخلق فی زمان أفراداً، وفی زمان آخر أفراداً اخری، فلم یخلق فی

الزمن الأوّل من خلقه فى الزمن الثانى، ولا فى الزمن الثانى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۲

من خلقه فى الزمن الأوّل.

۲- أنّ صفات الذات قديمة، كما أنّ نفس الذات تكون كذلك، بخلاف صفات الفعل، فإنّها حادثة.

الأقوال فى كلامه تعالى

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ المعتزلة والإماميّة قالوا بأنّ كلامه تعالى أصوات ككلام الإنسان، إلّاأنّها قائمة بالأجسام مسموعة منها كالشجر ونحوه، فهى حادثة ومن صفات الفعل.

بخلاف الأشاعرة، فإنّهم ذهبوا إلى كون كلامه تعالى قديماً ومن صفات الذات[۸۱]، فاضطرّوا لأجل توجيه مذهبهم إلى الكلام النفسى، ووسّعوا الكلام النفسى إلى الإنسان، فقالوا: إنّ للإنسان أيضاً كلاماً نفسيّاً، إلّاأنّه حادث بخلاف كلام اللّه تعالى[۸۲]، وقالوا فى توضيح كلام الإنسان النفسى: إنّه إذا تكلّم بجملة سواء كانت خبريّة أو إنشائيّة يقوم بنفسه صفتان، فإذا أخبر بمجىء زيد من السفر مثلًا كان صورة هذا الخبر قائمة بنفسه وتسمّى علماً، وفى نفسه صفة اخرى أيضاً تسمّى كلاماً نفسيّاً.

وأمّا الجمل الإنشائيّة فإن كانت أمراً كان فى نفسه أمران: أحدهما هو الإرادة، والثانى هو الذى يسمّى باسمه العامّ كلاماً نفسيّاً، وباسمه الخاصّ طلباً، وإن كانت نهياً فكذلك لو قلنا بكون معنى النهى هو طلب الترك، ففى نفسه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۳

وصفان: أحدهما الإرادة، والثانى الطلب، وأمّا لو قلنا بأنّ معنى النهى هو الزجر، فأحد الوصفين هو الكراهة، والآخر يسمّى باسمه العامّ كلاماً نفسيّاً، وباسمه الخاصّ زجراً، وإن كانت الجملة الإنشائيّة من قبيل العقود والإيقاعات، أو التمنّى والترجّى والاستفهام، يقوم أيضاً بنفسه وصفان:

أحدهما حقيقة هذه الامور الاعتباريّة أو الحقيقيّة، والآخر كلام نفسى من دون أن يكون له اسم خاصّ.

والحاصل: أنّهم قالوا بتحقّق الكلام النفسى فى جميع الجمل، لكنّه يسمّى باسم خاصّ فى‌خصوص الأمر والنهى من الجمل الإنشائيّة، دون الخبريّة وسائر الجمل الإنشائيّة، وهو فى موارد الأمر صفة قائمة بالنفس غير الإرادة التى هى أيضاً قائمة بها، وهو[۸۳] الطلب الحقيقى.

وفى المقام قول ثالث حكاه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله فى كتاب الطلب والإرادة عن بعض أهل التحقيق، وهو أنّه لا فرق بين كيفيّة إطلاق المتكلّم عليه تعالى وبين كيفيّة إطلاقه علينا، إلّاأنّا نتكلّم بسبب الآلة، وهى الفم واللسان دونه تعالى، فإنّه يوجد الكلام بدون أيّة آلة حتّى الشجر والحجر ونحوهما[۸۴]،[۸۵].

ثمّ إنّه رحمه الله ناقش فى جميع الأقوال الثلاثة، وذهب إلى أنّ كلامه تعالى هو الوحى، وإن كان حقيقة الوحى مجهولة لنا، فإنّ القرآن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۴

مع كونه كلامه تعالى لا ينطبق عليه أحد هذه الأقوال، بل ينطبق عليه أنّه وحى[۸۶].

هل النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة لغوى؟

ثمّ إنّ صدر كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله ظاهر فى أنّ النزاع بين المعتزلة والأشاعرة إنّما هو فى ترادف لفظى الطلب والإرادة

وعـدمه، فذهب المعتزلة إلى کونهما مترادفین بحسب المفهوم والوجود الخارجی والإنشائی[۸۷]، إلّاأنّهما یفترقان فی مقام الانصراف، فـالطلب منصـرف إلى الطلب الإنشـائی، والإـرادة منصـرفة إلى الإـرادة الحقیقیّـة، وذهب الأشـاعرة إلى تغایرهما فی الموضوع له، فإنّ الطلب وضع للطلب الإنشائی، والإرادة للإرادة الحقیقیّة[۸۸].

هذا حاصل کلام صاحب الکفایة رحمه الله.

وعلیه فکان النزاع بینهما فی أمر لغوی.

بـل صـرّح به بعـد ذلـک، حیث قـال: ثمّ إنّه یمکن ممّـا حقّقنـاه أن یقع الصـلح بین الطرفین ولم یکن نزاع فی البین، بأن یکون المراد بحـدیث الاتّحاد ما عرفت من العینیّـة مفهوماً ووجوداً حقیقیّاً وإنشائیّاً، ویکون المراد بالمغایرة والاثنینیّـة هو اثنینیّـة الإنشائی من الطلب کمـا هو کثیراً مـا یراد من إطلاـق لفظه والحقیقی من الإـرادة کمـا هو المراد غالبـاً منهـا حین إطلاقهـا، فیرجع النزاع لفظیّاً[۸۹]، إنتهى کلامه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۵

وفیه: أنّ الأشاعرة کما عرفت ذهبوا إلى ثبوت صـفة باسم الکلام النفسـی قائمة بذاته تعالى، کالعلم والقدرة، وقالوا: إنّ للإنسان أیضـاً کلاماً نفسـیّاً، إلّاأنّه حادث، بخلاف کلام اللَّه تعالى، وأمّا المعتزلة فأنکروا الکلام النفسـی من أصله، وذهبوا إلى أنّ تکلّمه سبحانه من قبیل صـفات الفعل، وهذا ینادی بأعلى صوته کون النزاع فی حقیقة عمیقة، وهی وجود الکلام النفسـی وعدمه، وهذا لا یرتبط بترادف لفظی الطلب والإـرادة وعـدمه، بحیث لو قال الأشاعرة بترادفهما لأنکروا الکلام النفسـی، ولو قال المعتزلـة بمغایرتهما لأثبتوه، وتسـمیة الکلاـم النفسـی فی بعض الموارد من قبـل الأشـاعرة بـالطلب فی مقابل الإرادة لا توجب کون النزاع لغویّاً بحیث لو قالوا باتّحاد الطلب والإرادة لرفعوا الید عن الکلام النفسی.

نقد أدلّة الأشاعرة على دعواهم

ثمّ إنّ الأشاعرة اسـتدلّوا على الکلام النفسـی بوجوه کلّها مردودة: منها: أنّه لابـدّ فی الجملـة الخبریّة[۹۰] من صـفة قائمة بنفس المخبر غیر العلم بمطابقتها للواقع، لأنّه قـد یشکّ فی المطابقـة، بل قد یعلم عدمها، ومع ذلک یصدق على الجملة أنّها خبریّة، فلابدّ من وجود صفة اخرى قائمة بنفس المخبر، وهی الکلام النفسی.

ویرد علیه: أنّ مراجعـة الوجـدان قاضیـة بعـدم أمر قائم بالنفس صالح لأن یکون کلاماً نفسـیّاً، فإنّ الحقائق الموجودة عند التکلّم بمثل «زید قائم» إنّما هی أمور تسعة: ۱- لفظ الموضوع، ۲- لفظ المحمول[۹۱]، ۳- هیئة الجملة، ۴- إرادة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۶

هذه الامور الثلاثة، فإنّ الإخبار أمر اختیاریّ، وکلّ أمر اختیاریّ مسبوق بالإرادة ومبادیها، ۵- معنى الموضوع، ۶- معنى المحمول[۹۲]، ۷- معنى هیئة الجملة، وهو الاتّحاد والهوهویّة، ۸- مطابقة الخبر للواقع أو عدمها، ۹- علم المخبر بمطابقته له، أو بعدم مطابقته، أو شکّه فیها.

هـذه الامـور التسـعة کلّهـا امور حقیقیّـة موجودة فی الخـارج، لکنّهـا لاتصـلح لأن تکون مرادهم من الکلام النفسـی، أمّا الامور الثلاثة الاولى فواضـحة، فإنّها مربوطة بمقام اللفظ من غیر أن تکون متعلّقة بالنفس، وکذا الخامس والسادس والسابع، فإنّها معانی الألفاظ من دون أن ترتبط بنفس المخبر، وأمّا الثامن، أعنی مطابقة الخبر للواقع وعدمها فإنّها صفة الجملة لا صفة المخبر.

بقی فی المقـام أمران: أحـدهما: الإـرادة ومبادیهـا، والثـانی: الحالات الثلاثـة، أعنی علم المخبر بالمطابقـة، وبالمخالفـة، وشـکّه فیهما، وهـذان الأمران وإن کانا صـفتین قائمتین بنفس المخبر، إلّاأنّ الأشاعرة لم یریدوهما، فإنّهم صـرّحوا بأنّ الکلام النفسـی غیر العلم کما تقـدّم، على أنّ العلـم بالمطابقـة لـم یتحقّق إلّـافی بعض المـوارد، لمـا عرفـت من تحقّق الشـکّ فی بعض المـوارد، ومن تحقّق العلم

بالمخالفة فى بعضها، فهذه الصفة ليست أمراً متّحد المآل حتّى يكون هو الكلام النفسى.

وأمّا الإرادة فإنّهم صرّحوا أيضاً بمغايرتها للكلام النفسى كما عرفت، على أنّ الدليل على تحقّق الإرادة إنّما هو كون الإخبار أمراً اختياريّاً كما تقدّم، فلو كانت هى الكلام النفسى فلابدّ من تحقّقه فى جميع الأفعال الاختياريّة، كالخياطة والتجارة وغيرهما، مع أنّهم لا يلتزمون بتحقّق الكلام النفسى فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۷

مثل هذه الأعمال، بل قالوا بكونه محدوداً بموارد الكلام اللفظى.

أضف إلى هذا أنّ من مبادئ الإرادة تصوّر الشىء، والتصوّر أحد قسمى العلم[۹۳]، وقد عرفت أنّهم قالوا بتغايره مع الكلام النفسى، فكانت الإرادة أيضاً مغايرة له.

والحاصل: أنّ هذه الحقائق الموجودة عند قولنا: «زيد قائم» كلّها أجنبيّة عن الكلام النفسى، وليس فى النفس صفة اخرى وجداناً، ولا تحتاج هذه الجملة فى صدق الخبر عليها إلى أمر آخر نسمّيه بالكلام النفسى.

ومنها[۹۴]: أنّ المولى مثلًا قد يأمر مع عدم الإرادة، كما فى صورتى الاختبار والاعتذار[۹۵]، فلو لم يكن فى النفس صفة اخرى يلزم كون صدور الأمر لغواً وعبثاً، لخلوّه عن الدّاعى، فلابدّ فى جميع موارد الأمر من صفة نفسانيّة، وهى الطلب، لتكون داعية إلى الأمر ولا يلزم محذور اللغويّة.

وفيه: أنّ المولى إذا قال لعبده: «جئنى بالماء» وأراد به تحقّق المأمور به فى الخارج، لا الاختبار أو الاعتذار كان جميع الحقائق الموجودة فى الجمل الخبريّة موجودة فيه سوى المطابقة للواقع وعدمها، وسوى الحالات الثلاث القائمة بنفس المتكلّم، أعنى علمه بالمطابقة أو بالمخالفة أو شكّه فيهما، فإنّ هذين الأمرين يختصّان بالخبر ولا يجريان فى الإنشاء.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۸

وبالجملة: غير هذين الأمرين من الامور الحقيقيّة الموجودة فى الجملة الخبريّة موجودة فى هذه الجملة الإنشائيّة أيضاً، وقد عرفت عدم صلاحيّة واحد منها لأن يسمّى كلاماً نفسيّاً، ومراجعة الوجدان قاضية بعدم أمر آخر حقيقى قائم بالنفس، بل يكفينا الشكّ فيه، فإنّ إقامة الدليل على من قال بثبوته، وهم الأشاعرة، وأمّا نحن فحسبنا عدم الدليل على ثبوته.

وأمّا الأوامر الاختباريّة والاعتذاريّة فهى وإن كانت فاقدة للإرادة، إلّاأنّ الأولى صادرة بداعى الاختبار والثانى بداعى الاعتذار، فلا يلزم اللغويّة.

وبالجملة: الداعى على صدور الأمر تارةً يكون تحقّق المأمور به، واخرى غيره، كالاختبار والاعتذار، ولا ملزم للقول بكون الداعى أمراً متّحد المآل فى جميع الأوامر، فدعوى ثبوت أمر آخر يسمّى طلباً وكلاماً نفسيّاً فاسدة.

ومنها[۹۶]: قول الشاعر:

إنّ الكلام لفى الفؤاد وإنّماجعل اللسان على الفؤاد دليلًا

وفيه أوّلًا: أنّ قول الشاعر ليس بحجّة علينا، لعدم كونه معصوماً، ولعلّه كان من الأشاعرة، وثانياً: أنّه لا ظهور له فيما ادّعوه، إذ كلّ كلام كاشف عن معنى قائم بالنفس من العلم فى الأخبار، والتمنّى والترجّى والاستفهام الحقيقيّة فى تلك الصيغ، والإرادة فى الأوامر والنواهى، إلى غير ذلك، ويحتمل أن يكون مراد الشاعر هذا المعنى وأنّ اللسان كاشف عن تلك الصفات.

والذى دعا الأشاعرة إلى القول بالكلام النفسى هو تصحيح متكلّميّته تعالى.

توضيحه: أنّه لا ريب فى صدق عنوان المتكلّم عليه تعالى، وهو لفظ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۹

مشتقّ، وقد تقدّم فى مبحث المشتقّ أنّهم قالوا بلزوم قيام المبدء بالذات قياماً حلوليّاً فى صدق المشتقّ حقيقةً، فلو كان كلامه تعالى من

قبیل الأصوات کان حادثاً، وهو مستلزم لکونه محلّاً للحوادث، تعالی عن ذلک علوّاً کبیراً، فلا محالة کان کلامه نفسیّاً قدیماً.

وفیه: ما تقدّم فی مبحث المشتقّ من فساد هذا المبنی، فإنّه لا دلیل لهم علی لزوم کون القیام حلولیّاً فی صدق المشتقّ بنحو الحقیقة، علی أنّ کثیراً من المشتقّات کالضارب والمؤلِم لیس کذلک کما هو واضح، بل المبدء فی بعضها أمر اعتباریّ لیس بإزائه شیء فی الخارج حتّی یحلّ فی الذات، کالمالک والزوج، فهل هم یلتزمون بأنّ صدق هذه المشتقّات بالعنایة والتجوّز؟!

فالمشتقّ کما تقدّم فی مبحثه علی أنحاء، فإنّ المبدء تارةً یکون حالّاً فی الذات، کالأبیض، واخری صادراً عنه، کالضارب، وثالثةً غیر ذلک، کالمالک.

بل قد یکون المبدء عین الذات، کما فی صفاته تعالی الذاتیّة.

بل قد لا یکون له مبدء بالمعنی الحدثی المصدری، کما فی مثل اللّابن والتّامر والعطّار والبقّال، فلابدّ من أن یعتبر المبدء، وهو اللّبن والتمر والعطر والبقل، بمعنی بیع التمر واللبن وهکذا.

فأین تحقّق القیام الحلولی فی جمیع المشتقّات؟!

ولا یخفی أنّ عنوان «المتکلّم» یکون من قبیل القسم الأخیر من المشتقّات، فإنّه نظیر عنوان «العطّار» و «البقّال» فی عدم مبدء له بالمعنی المصدری من الثلاثی المجرّد، فإنّ «الکلم» بمعنی الجرح، فلا یکون مبدءً للمتکلّم، فلابدّ من أن یکون نفس «التکلّم» بمعنی إیجاد الکلام مبدءً له، کما أنّ العطر بمعنی بیع العطر کان مبدءً لعنوان العطّار، فالمتکلّم بهذا المعنی أی بمعنی «موجد الکلام» یطلق علی اللَّه وعلی الناس من غیر فرق وجداناً بین الإطلاقین، إلّاأنّ إیجاد

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۵۰

الکلام فی الناس بسبب اللسان، وفیه تعالی بواسطة الشجرة والحصاة ونحوهما، علی ما ذهب إلیه المعتزلة[۹۷].

التکلّم من صفات فعله سبحانه

وفی الکتاب والسنّة شواهد علی کون التکلّم من صفات فعله تعالی، لا من صفات ذاته:

۱- قوله تعالی: «وَکَلَّمَ اللَّهُ مُوسَی تَکْلِیماً»[۹۸] فإنّه ظاهر فی أنّ اللَّه تعالی کلّم موسی فی زمان دون زمان آخر، ولم یکلّم غیره علیه السلام فی حال تکلّمه معه، وهاتان الخصوصیّتان ترتبطان بصفات فعله تعالی، وأمّا صفات ذاته فهو لا تتّصف بنقیضها أصلًا، وهی قدیمة عامّة لجمیع الأشیاء فی جمیع الحالات، کما تقدّم فی أوائل هذا البحث[۹۹].

۲- حسنة[۱۰۰] أبی بصیر عن أبی عبداللَّه علیه السلام قال: سمعت أبا عبداللَّه علیه السلام یقول: «لم یزل اللَّه عزّ وجلّ ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع[۱۰۱] ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور، فلمّا أحدث الأشیاء وکان المعلوم[۱۰۲] وقع العلم منه علی المعلوم[۱۰۳]، والسمع علی المسموع، والبصر علی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۵۱

المبصر، والقدرة علی المقدور» قال: قلت: فلم یزل اللَّه متحرّکاً؟ قال: فقال:

«تعالی اللَّه [عن ذلک] إنّ الحرکة صفة محدثة بالفعل» قال: قلت: فلم یزل اللَّه متکلّماً؟ قال: فقال: «إنّ الکلام صفة محدثة، لیست بأزلیّة، کان اللَّه عزّوجلّ ولا[۱۰۴] متکلّم»[۱۰۵].

والحاصل: أنّه یستفاد من الآیات والروایات أنّ کلامه تعالی حادثة ومن صفات الفعل.

وأمّا ما ذهب إلیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله من أنّ کلامه تعالی هو الوحی[۱۰۶] فلا یصل إلیه أفهامنا القاصرة، فإنّ الوصول إلیه- کما قال هو قدس سره- مضافاً إلی توقّفه علی کون الإنسان فی مرتبة عالیة من العلوم، یتوقّف علی الأعمال الجوارحیّة الدقیقة، والریاضات النفسانیّة، ونحن لم نصل إلی هذه المرتبة الشامخة حتّی نتمکّن من إدراک حقیقة الوحی.

والذى يسعه أفهامنا أنّه تعالى متكلّم، بمعنى أنّه موجد للكلام، إمّا بواسطة مثل الشجرة والحصاة كما ذهب إليه المعتزلة، أو بلا وساطة أىّ شىء وآلة على ما حكاه سيّدنا الاستاذ الإمام قدس سره عن بعض أهل التحقيق.

رجوع إلى مبحث اتّحاد الطلب والإرادة

ولنرجع إلى ما كنّا بصدده، وهو البحث عن اتّحاد الطلب والإرادة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۵۲

وتغايرهما.

وظاهر كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية أنّ مسألة الكلام النفسى ترتبط بمسألة اتّحاد الطلب والإرادة، فكلّ من قال بتغاير الطلب والإرادة لابدّ من أن يلتزم بثبوت الكلام النفسى، وكلّ من قال باتّحادهما لابدّ من أن ينكر الكلام النفسى، ولا يجتمع إنكاره مع القول بتغايرهما[۱۰۷].

ولعلّه استنتج هذا ممّا ذهب إليه الأشاعرة فى الجمل الإنشائيّة الطلبيّة من تحقّق صفة فى النفس غير الإرادة، وهى تسمّى باسمها العامّ كلاماً نفسيّاً وباسمها الخاصّ طلباً.

والحقّ أنّ كلّاً من المسألتين مستقلّة غير مربوطة بالاخرى، فإنّ مسألة الكلام النفسى مسألة فلسفيّة يبحث فيها عن وجود أمر واقعى قائم بالنفس صالح لأن يسمّى كلاماً نفسيّاً وعدمه، مع قطع النظر عن الألفاظ، وأمّا مسألة اتّحاد الطلب والإرادة مسألة لغويّة يبحث فيها عن أنّهما هل وضعا لمعنى واحد أو لمعنيين[۱۰۸]، فالجهة المبحوث عنها فى كلّ منهما غير الجهة المبحوث عنها فى الاخرى، ولذاذهب بعضهم إلى‌تغايرالطلب والإرادة مع إنكاره للكلام النفسى.

كلام الاستاذ البروجردى رحمه الله فى المقام

منهم: سيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله، فإنّه قال:

إنّ ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله من «اتّحاد الطلب والإرادة مفهوماً وخارجاً وإنشاءً» فاسد من أصله، فإنّ لفظ الإرادة موضوع لصفة خاصّة من صفات

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۵۳

النفس، والصفات النفسانيّة من الامور الحقيقيّة التى يكون بحذائها شىء فى الخارج، فلا تقبل الوجود الإنشائى، لإباء الامور الحقيقيّة هذا النحو من الوجود، بخلاف الطلب، فإنّ له معنى قابلًا لأن يوجد بالإنشاء، وهو البعث والتحريك.

وبعبارة اخرى: الموجودات على قسمين:

۱- ما يكون له وجود حقيقى فى الخارج، بحيث يكون بإزائه شىء فيه، كالإنسان، والحيوان، والبياض، ونحوها.

۲- ما لا يكون كذلك، بل يكون وجوده بوجود منشأ انتزاعه، وهذا القسم يسمّى بالامور الانتزاعيّة، وهى أيضاً على قسمين: الأوّل: ما ينتزع عن الامور الحقيقيّة بحيث لا يحتاج فى انتزاعه إلى فرض الفارضين واعتبار المعتبرين، كالفوقيّة، والتحتيّة، والابوّة، والبنوّة، ونحوها[۱۰۹]، الثانى: ما ينتزع عن الاعتبارات والإنشاءات، كالملكيّة، والزوجيّة، والسلطنة، والحكومة، ونحوها، فهذه أقسام ثلاثة.

والقسم الأوّل والثانى لا يقبلان الإنشاء، وما يقبله هو القسم الثالث، وحقيقة الإرادة- التى هى صفة من صفات النفس- من القسم الأوّل، فلا تقبل الإنشاء، بخلاف الطلب، فإنّ له معنى قابلًا لأن ينشأ، إذ ليس معناه سوى البعث والتحريك نحو العمل، وكما أنّهما يحصلان بالتحريك الفعلى، بأن يأخذ الطالب بيد المطلوب منه ويجرّه نحو العمل المقصود، فكذلك يحصلان بالتحريك القولى، بأن

یقول الطالب: «اضرب» أو «أطلب منک الضرب» أو

«آمرک بکذا» مثلًا، فقول الطالب: «افعل کذا» بمنزلة أخذه بید المطلوب منه وجرّه نحو العمل المقصود.

والحاصل: أنّ حقیقة الطلب مغایرة لحقیقة الإرادة، فإنّ الإرادة من الصفات النفسائیّة، بخلاف الطلب، فإنّه عبارة عن تحریک المطلوب منه نحو العمل المقصود: إمّا تحریکاً عملیّاً، مثل أن یأخذ الطالب بیده ویجرّه نحو المقصود، أو تحریکاً إنشائیّاً، مثل «افعل کذا»، ولا ارتباط لهذا المعنی- بکلا قسمیه- بالإرادة التی هی من صفات النفس. نعم، الطلب- بکلا معنییه- مظهر للإرادة ومبرز لها، فمن أراد من عبده تحقّق فعل خاصّ أو وجود مقدّماته بقصد التوصّل بها إلی الفعل، قد یحرّکه نحو الفعل تحریکاً عملیّاً، وقد یقول له: «افعل کذا» مریداً بهذا القول تحقّق ذاک التحریک، فمفاد «افعل» تحریک تنزیلی یعبّر عنه بالطلب الإنشائی.

ولا- یتوهّم ممّا ذکرنا- من اختلاف الطلب والإرادة مفهوماً- موافقتنا الأشاعرة، إذ نزاع الأشاعرة مع العدلیّة- کما بیّناه- لیس فی اختلاف الإرادة والطلب مفهوماً، أو اتّحادهما کذلک، بل فی وجود صفة نفسائیّة اخری فی قبال الإرادة وعدم وجودها[۱۱۰]، إنتهی کلامه.

نقد کلام السیّد البروجردی رحمه الله

أقول: کلامه رحمه الله وإن کان متیناً فی المغایرة المعنویّة بین الطلب والإرادة، فإنّ الطلب هو البعث والتحریک عملًا وقولًا، والإرادة صفة قائمة بالنفس، إلّاأنّ ما أفاده من الفرق بینهما من حیث قابلیّة الإنشاء وعدمها لا یصحّ، فإنّه إن

أراد تعلّق الإنشاء فی باب الطلب بالبعث والتحریک العملی، فهو مردود بأنّ البعث والتحریک العملی من الواقعیّات، ولا یتعلّق الإنشاء بها کما قال رحمه الله فی مقدّمة کلامه، وإن أراد تعلّقه بالبعث والتحریک القولی، فمضافاً إلی أنّه أیضاً أمر واقعی خارجی، یتوجّه إلیه إشکال آخر، وهو أنّه هو البعث والتحریک المنشأ بالقول، فلا یمکن أن یتعلّق به الإنشاء ثانیاً، لاستلزامه تأخّر المنشأ عن الإنشاء مع أنّه متقدّم علیه رتبةً، وإن أراد تعلّقه بمفهوم الطلب وماهیّته، فلا فرق بینه وبین الإرادة فی المقام، لعدم کون ماهیّة الإرادة أیضاً أمراً واقعیّاً، فإن کان ماهیّة الطلب قابلة للإنشاء کان ماهیّة الإرادة أیضاً کذلک.

کلام المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فی المقام، وهو أحسن الأقوال

ومنهم: بعض الأعلام علی ما فی کتاب المحاضرات، وإلیک بیانه مع توضیح منّا:

إنّ الطلب مغایر للإرادة، إذ الإرادة صفة قائمة بالنفس، والطلب فعل اختیاریّ من الأفعال الجوارحیّة لغةً وعرفاً:

فإنّ اللغویّین فسّروه ب «محاولة وجدان الشیء وأخذه».

وأهل العرف یقولون: «طالب العلم» ولم یریدوا به مجرّد من له شوق مؤکّد إلی تحصیل العلم، بل یریدون به من یسعی ویجهد فی تحصیله بالفعل، وفی الحدیث: «طلب العلم فریضة علی کلّ مسلم»[۱۱۱]، ولا- ریب فی أنّ المراد به إنّما هو الاشتغال بتحصیله، لا مجرّد الشوق المؤکّد إلیه، وقال الفقهاء أیضاً فیمن یکون فاقداً للماء فی البرّ: لا یجوز له التیمّم إلّابعد الفحص عن الماء إلی

الیأس، ویکفی الطلب غلوة[۱۱۲] سهم فی الحزنة[۱۱۳]، وغلوة سهمین فی السهلة فی الجوانب الأربعة، ولا إشکال فی أنّ مرادهم بالطلب فی هذه العبارة هو الفعل الخارجی، أعنی المشی لوجدان الماء.

وبالجملة: الطلب هو فعل اختیاری، إلّاأنّه علی قسمین: ۱- ما تعلّق بفعل نفس الإنسان، کطالب الضالّة، وطالب العلم، وما شاکلهما، ۲- ما تعلّق بفعل غیره، کأمر المولی عبده، وعلی کلا التقدیرین فلا یصدق علی مجرّد الإرادة.

والطلب کالإرادة فی عدم قابلیّته للإنشاء، لکونه أیضاً أمراً واقعیّاً خارجیّاً، أمّا القسم الأوّل منه فظاهر، وأمّا القسم الثانی فلأنّ الأمر- أعنی قول المولی لعبده مثلًا: «اضرب زیداً»- نفسه هو الطلب، لا أنّه إنشاء الطلب، فالقسم الثانی من الطلب أیضاً أمر واقعی غیر قابل للإنشاء[۱۱۴].

هذا حاصل کلام بعض الأعلام «مدّ ظلّه» مع توضیح منّا، وهو أحسن الأقوال فی المقام، لخلوّه عن الإشکال.

والحاصل: أنّ بین الطلب والإرادة مغایرة معنویّة، خلافاً للمحقّق الخراسانی رحمه الله، ولکنّهما یشترکان فی عدم تعلّق الإنشاء بهما.

هذا تمام الکلام فی مادّة الأمر.

ونحن وإن تعرّضنا لمسألة الجبر والتفویض عند تدریس الکفایة، إلّاأنّا لا نتعرّض لها هنا، خوفاً من طول الکلام.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۵۷

فی معنی صیغة الأمر

الفصل الثانی فیما یتعلّق بصیغة الأمر

اشارة

وفیه مباحث:

المبحث الأوّل: فی المعانی الّتی تستعمل فیها صیغة الأمر

اشارة

ربما یذکر للصیغة معانٍ قد استعملت فیها، وقد عدّ منها الترجّی والتمنّی والتهدید والإنذار والإهانة والاحتقار والتعجیز والتسخیر إلی غیر ذلک.

نظریّة صاحب الکفایة فی المقام

وناقش فیه المحقّق الخراسانی رحمه الله بقوله:

وهذا کما تری، ضرورة أنّ الصیغة ما استعملت فی واحد منها، بل لم تستعمل إلّافی إنشاء الطلب، إلّاأنّ الداعی إلی ذلک کما یکون تارةً هو البعث والتحریک نحو المطلوب الواقعی، یکون اخری أحد هذه الامور کما لا یخفی، وقصاری ما یمکن أن یدّعی أن تکون الصیغة موضوعة لإنشاء الطلب فیما إذا کان بداعی البعث والتحریک، لا بداعٍ آخر منها، فیکون إنشاء الطلب بها بعثاً حقیقة، وإنشائه بها تهدیداً مجازاً، وهذا غیر کونها مستعملة فی التهدید

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۵۸

وغیره[۱۱۵]، إنتهی.

أقول: قوله: «لم تستعمل إلّافی إنشاء الطلب» ظاهر فی کون المستعمل فیه هو الإنشاء، ولا یخفی أنّ الإنشاء عنده من مقوّمات

الاستعمال كما نفى البُعد عنه فى أواخر الأمر الثانى من المقدّمة[۱۱۶]، فالظاهر أنّ فى عبارته هنا مسامحةً، ومراده كون المستعمل فيه هو الطلب الإنشائى، ومنه تظهر المسامحة فى قوله:

«موضوعة لإنشاء الطلب» أيضاً.

وكيف كان، فكلامه هذا مبنىّ على ما اختاره من قابليّة الطلب للإنشاء.

الحقّ فى المسألة

وأمّا على ما اخترناه من عدم تعلّق الإنشاء بالطلب فالمنشأ بهيئة «افعل» إنّما هو البعث والتحريك، سواء استعملت الصيغة وكان غرض المستعمل تحقّق المأمور به فى الخارج، كما إذا قال المولى العطشان لعبده: «جئنى بالماء» أو استعملت وكان غرضه أمراً آخر، كالتهديد والتسخير والتعجيز ونحوها.

فلابدّ من توضيح المطلب بالنسبة إلى كلا القسمين:

أمّا القسم الأوّل- أعنى ما إذا استعمل الأمر بقصد وقوع المأمور به- فتوضيحه يتوقّف إلى بيان امور ثلاثة:

۱- أنّ الآمر فى هذا القسم يرغب إلى التوصّل إلى المأمور به بلا إشكال، وليس بين الأمر والرغبة ملازمة بحيث لو لم يأمر لم تتحقّق الرغبة، بل قد يكون الإنسان يحبّ شيئاً من دون أن يأمر بإتيانه، إمّا لعدم كونه ذا عبد،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۵۹

أو لغير ذلك. نعم، الأمر أمارة تحقّق الرغبة فى نفس المولى، من دون أن يكون بينهما ارتباط وملازمة.

۲- أنّ الأمر ليس علّة لتحقّق المأمور به، بل يوجب تحقّق الإطاعة والعصيان، بمعنى أنّ العبد إذا وافقه عدّ مطيعاً، وإذا خالفه عدّ عاصياً، ولو لا الأمر لم يصدق عليه المطيع ولا العاصى كما هو واضح.

۳- أنّ البعث والتحريك تارةً يكون تكوينيّاً واقعيّاً، كما إذا أخذ المولى بيد العبد وجرّه إلى تحقّق مطلوبه، واخرى اعتباريّاً يتحقّق بواسطة صدور الأمر، والمطلوب لا يتخلّف عن البعث والتحريك فى الأوّل، لعدم إمكان العصيان فيه، بخلاف الثانى كما لا يخفى.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ المنشأ بهيئة «افعل» إنّما هو القسم الثانى من البعث والتحريك، وهو أمر اعتبارى يعتبره العقلاء والشارع عقيب التلفّظ بهيئة «افعل»، ويترتّب عليه استحقاق المثوبة على الموافقة، والعقوبة على المخالفة، كما يترتّب على سائر الامور الاعتباريّة آثارها.

لا يقال: لا فرق بين البعث والطلب، فلا يتمّ ما ذهبتم إليه من أنّ المنشأ هو البعث ولا يمكن تعلّق الإنشاء بالطلب، فالنزاع بينكم وبين المحقّق الخراسانى رحمه الله إنّما هو فى التسمية، حيث إنّ الإنشاء تعلّق بأمر يسمّيه الطلب وتسمّونه البعث.

فإنّه يقال: كلّا، فإنّ الطلب إنّما هو نفس الأمر، أعنى قول المولى: «جئنى بالماء» وهو أمر واقعى لا يمكن تعلّق الإنشاء به كما تقدّم، فإنّه نفس الإنشاء لا ما تعلّق به الإنشاء، وأمّا البعث الذى تعلّق به الإنشاء فهو أمر اعتبارى يوجد بذلك القول فى عالم الاعتبار، فبينهما بون بعيد.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۶۰

وبعبارة اخرى: الطلب إنّما هو إنشاء البعث والتحريك الاعتبارى، وأمّا نفس البعث والتحريك الذى تعلّق به الإنشاء فهو مغاير للطلب.

ويشهد له أنّ البعث دائماً يتقوّم بشخصين: أحدهما الباعث والآخر المبعوث، وفيه شىء ثالث أيضاً، وهو المبعوث إليه، بخلاف الطلب الذى أحد طرفيه شخص ذو العقل، وهو الطالب، وطرفه الآخر وهو المطلوب يكون غالباً من غير ذوى العقول، وليس له أمر ثالث، فيقال: طالب العلم، طالب الدُّنيا، طالب الآخرة، ونحوها.

إن قلت: قد يرى فى الطلب أيضاً شخص آخر غير الطالب والمطلوب، وهو المطلوب منه.

قلت: لم نجد فی کتب اللغة أثراً من عنوان «المطلوب منه» بل جعل هذا العنوان ناشٍ عن أنّهم تخیّلوا أنّ هیئة «افعل» تکون لإنشاء الطلب، ولا- یمکن عدم إضافة الطلب المنشأ بها إلی المکلّف، فإذا قال المولی لعبده: «جئنی بالماء» فکما أنّ المولی یسمّی طالباً، والماء مطلوباً، فلابدّ من أن یسمّی العبد أیضاً مطلوباً منه.

علی أنّه شاهد علی المغایرة بین البعث والطلب، لا علی الاتّحاد، لأنّ المراد ب «المطلوب منه» هو المبعوث، والمراد ب «المطلوب» هو المبعوث إلیه، فالذی تعلّق به حرف الجرّ فی کلّ منهما غیر الذی تعلّق به فی الآخر، علی أنّ حرف الجرّ فی أحدهما «من» وفی الآخر «إلی» فکیف یمکن أن یکونا متّحدین بحسب المعنی؟!

وبالجملة: الطلب علی ثلاثة أقسام، فإنّ من یرید تحقّق شیء تارةً یحصّله بنفسه، واخری یکره الغیر علی تحصیله، کالأخذ بیده وجرّه إلیه بنحو یصیر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۶۱

مسلوب الاختیار، وثالثة یأمره علی تحصیله، وکلّها امور واقعیّة لا یتعلّق بها الإنشاء، وأمّا البعث فهو علی قسمین کما تقدّم: حقیقی واعتباری، والثانی هو الذی تعلّق به الإنشاء فی صیغة الأمر.

هذا کلّه فیما إذا کان غرض المستعمل تحقّق المأمور به فی الخارج.

وأمّا القسم الثانی- أعنی ما إذا کان غرضه أمراً آخر- من التهدید والتسخیر والتعجیز وغیرها، فالصیغة فی هذه الموارد استعملت أیضاً فی إنشاء البعث والتحریک، لکن بادّعاء کون التهدید مثلًا من مصادیقهما أیضاً.

والحاصل: أنّ هیئة «افعل» وضعت لإنشاء البعث والتحریک، واستعمالها فی سائر الموارد مجاز، لکن قد عرفت[۱۱۷] أنّ المجاز لیس من قبیل استعمال اللفظ فی غیر ما وضع له، بل هو استعماله فی المعنی الحقیقی کما ذهب إلیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره تبعاً لُاستاذه الشیخ محمّد رضا الاصفهانی النجفی صاحب کتاب «وقایة الأذهان»، فإذا استعملت صیغة الأمر فی مقام التهدید مثلًا استعملت فی معناه الحقیقی، بادّعاء توسعته بحیث یشمل التهدید أیضاً، فیکون مصداقاً ادّعائیّاً له.

إزاحة شبهة

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله قال فی مقام دفع شبهة قرآنیّة:

إیقاظ: لا- یخفی أنّ ما ذکرناه فی صیغة الأمر جارٍ فی سائر الصیغ الإنشائیة، فکما یکون الداعی إلی إنشاء التمنّی أو الترجّی أو الاستفهام بصیغها تارةً هو ثبوت هذه الصفات حقیقةً، یکون الداعی غیرها اخری، فلا وجه للالتزام بانسلاخ صیغها عنها، واستعمالها فی غیرها إذا وقعت فی کلامه تعالی،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۶۲

لاستحالة مثل هذه المعانی فی حقّه تبارک وتعالی ممّا لازمه العجز[۱۱۸] أو الجهل[۱۱۹]، وأنّه لا وجه له[۱۲۰]، فإنّ المستحیل إنّما هو الحقیقی منها لا الإنشائی الإیقاعی الذی یکون بمجرّد قصد حصوله بالصیغة کما عرفت، ففی کلامه تعالی قد استعملت فی معانیها الإیقاعیّة الإنشائیّة أیضاً، لا لإظهار ثبوتها حقیقةً، بل لأمر آخر حسب ما یقتضیه الحال من إظهار المحبّة[۱۲۱] أو الإنکار، أو التقریر، إلی غیر ذلک، ومنه ظهر أنّ ما ذکر من المعانی الکثیرة لصیغة الاستفهام لیس کما ینبغی أیضاً[۱۲۲]، إنتهی کلامه.

أقول: إنّ التمنّی والترجّی والاستفهام امور حقیقیّة قائمة بالنفس، فلا- یتعلّق بها الإنشاء، فلابدّ من حلّ إشکال استعمال أدواتها فی القرآن بما مرّ نظیره فی صیغة الأمر، من أنّ أدوات التمنّی والترجّی والاستفهام موضوعة لإظهار الحقیقی من هذه الامور، ومستعملة فیه دائماً، حتّی فی کلامه تعالی، لکن بادّعاء توسعة المعنی الحقیقی، بحیث یعمّ مثل إظهار المحبّة ونحوه، فإذا استعملت فی إظهار معانیها مع تحقّقها حقیقةً فی النفس کان حقیقةً، وإلّا فمجازاً[۱۲۳].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۲، ص: ۶۳
فى دلالة صيغة الأمر على الوجوب

المبحث الثانى: فيما هى حقيقة فيه

اشارة

اختلفوا فى أنّ الصيغة حقيقة فى خصوص الوجوب، أو فى الأعمّ منه ومن الندب بنحو الاشتراك اللفظى أو المعنوى على أقوال:
وقبل الخوض فى المسألة لا بأس بذكر امور مقدّمةً:
۱- قد عرفت[۱۲۴] أنّ اختلاف الوجوب والندب فى شدّة الطلب وضعفه، فاعلم الآن أنّهما قسمان من البعث والتحريك الاعتبارى، لا من الطلب، لما عرفت من أنّ الصيغة موضوعة لإنشائهما، لا لإنشائه، فما ذكرنا هناك كان مبتيّاً على مسلك المشهور من كون المنشأ بالصيغة هو الطلب، وإلّا فالحقّ فى التعبير أن يقال: اختلافهما فى شدّة البعث والتحريك وضعفهما، وإنّما كان عبارتنا هناك ملائمة لمذهب المشهور، لتوقّف التعبير بالبعث والتحريك على إثبات أنّ الصيغة وضعت لإنشاء البعث والتحريك الاعتباريّين، وهذا لم يكن مفروغاً عنه هناك، فاضطررنا إلى التعبير المناسب لمسلك المشهور.
۲- لا إشكال فى اتّصاف البعث والتحريك الواقعيّين بالشدّة والضعف، وأمّا الإرادة فربما يستظهر من تفسيرها بالشوق المؤكّد المستتبع لتحرّك العضلات نحو المراد كما فى الكفاية عدم اتّصافها بهما، مع أنّه خلاف الواقع، ألا ترى أنّك
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۲، ص: ۶۴
إذا أردت إنقاذ الغريق من البحر كان إلقاء نفسك فيه مسبوقاً بإرادة شديدة، وإذا أردت السباحة كان الإلقاء مسبوقاً بإرادة ضعيفة؟ اللّهمّ إلّاأن يكون للشوق المؤكّد مراتب يكون فى بعضها نفس التأكّد وفى بعضها كمال التأكّد، وعليه فلا إشكال فى تفسير الإرادة به.
والكاشف عن شدّة الإرادة وضعفها تارةً هو الأعمال المترتّبة عليها، فخروج الإنسان عن الدار مثلًا سريعاً عرياناً مضطرباً كما فى موارد الزلزلة كاشف عن تعلّق الإرادة الشديدة بالخروج، وخروجه عنها بطيئاً مطمئنّاً كاشف عن تعلّق الإرادة الضعيفة به، واخرى هو عللها المكوّنة لها التى أهمّها درك المريد أهمّيّة المراد، فإذا كان درك المريد لعظمة المراد قويّاً كان إرادته له شديدة، وإذا كان ضعيفاً كانت ضعيفة، فحن نصلّى، والأئمّة عليهم السلام أيضاً كانوا يصلّون، لكن لا ريب فى أنّ إرادتهم للصلاة كانت أشدّ من إرادتنا، لأنّ إدراكهم لعظمتها كان أقوى من إدراكنا.
فالكاشف أمران: عمل المريد، ومقدار درك عظمة المراد[۱۲۵].
۳- الأفعال الاختياريّة كلّها مسبوقة بالإرادة ومباديها بحكم العقل، والإرادة مخلوقة نفس الإنسان، فإنّ اللَّه سبحانه أودع فى نفس الإنسان قوّة خلّاقة تخلق الإرادة قبل كلّ فعل اختيارى، ومنه التكلّم، فالمتكلّم يريد- قبل
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۲، ص: ۶۵
صدور كلّ جملة- لفظ الموضوع والمحمول وهيئة الجملة ومعنى كلّ واحد من هذه الامور الثلاثة، ففى كلّ جملة إرادات ستّة مخلوقة لنفس المتكلّم، ولكلّ إرادة مبادٍ مخصوصة بها، وإن كنّا نتخيّل صدور الألفاظ وإلقاء معانيها من قبل المتكلّم من غير إرادة، وعلى هذا فصدور صيغة «افعل» أيضاً يكون مسبوقاً بإرادة الآمر، كسائر الأفعال الاختياريّة.

أدلّة القول بظهور الصيغة فى الوجوب

إذا عرفت هذه الامور فاعلم أنّه قد استدلّ لدلالة الصيغة على خصوص الوجوب بامور:

الأوّل: التبادر، كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: لا يبعد تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرينة[۱۲۶].

الثانى: الانصراف، بمعنى أنّ الصيغة وإن وضعت للأعمّ، إلّاأنّها لكثرة الاستعمال فى الوجوب منصرفة إليه. هذا ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المبحث الرابع من الكفاية[۱۲۷].

الثالث: قضيّة الإطلاق ومقدّمات الحكمة، فإنّ الصيغة وإن وضعت للأعمّ إلّا أنّ المولى إذا استعملها بلا قيد وقرينة وكان فى مقام البيان كانت ظاهرة فى الوجوب، فإنّ الندب لنقصانه يحتاج إلى تقييد وتحديد، بخلاف الوجوب الذى هو طلب كامل. وهذا ممّا أفاده المحقّق العراقى رحمه الله لإثبات ظهور صيغة الأمر فى الوجوب[۱۲۸]، كما كان أفاده أيضاً لإثبات ظهور المادّة فيه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۶۶

وسبقه إلى ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المبحث الرابع من الكفاية[۱۲۹].

الرابع: أنّ صدور الصيغة كاشف عند العقلاء عن الإرادة الحتميّة القائمة بنفس المتكلّم، فلا يرضى المتكلّم بترك المأمور به.

الخامس: أنّ العقل والعقلاء يحكمان بأنّ صدور الصيغة عن المولى حجّة على العبد حتّى يظهر خلافه، وهذا معنى ظهورها فى الوجوب.

البحث حول أدلّة ظهور الصيغة فى الوجوب

أمّا الدليل الأوّل، وهو التبادر فقد ناقش فيه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بكلام موجز بل ناقص على ما فى تقريرات بحثه، فلابدّ لتوضيح مرامه من ذكر أمر، وهو أنّ الحروف- سواء كانت حاكية، مثل «فى» حيث إنّها تحكى عن الظرفيّة الخارجيّة، أو إيجاديّة، مثل حروف القسم والنداء، حيث إنّ كلّاً منهما يوجد بحروفه- موضوعة لمعانيها بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ عند المشهور، فإنّ الواضع تصوّر مفهوم «الظرفيّة» ومفهوم «النداء» ثمّ وضع كلمتى «فى» و «يا» لمصاديق هذين المفهومين وأفرادهما الخارجيّة.

وحيث إنّ للهيئات معانى حرفيّة، لافتقارها إلى الطرفين كالحروف يكون الوضع فيها أيضاً عامّاً والموضوع له خاصّاً عند المشهور، سواء فى ذلك الهيئات الحاكية، كهيئة الماضى والمضارع، والإيجاديّة، كهيئة الأمر، فالواضع عند وضعه صيغة الأمر تصوّر مفهوم البعث والتحريك الاعتبارى، ثمّ وضعها لمصاديقه الخارجيّة، لا لهذا المفهوم الكلّى المتصوّر.

إذا عرفت هذا فلنشرع فى توضيح كلام الإمام قدس سره وهو يرجع إلى استحالة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۶۷

التبادر ثبوتاً على بعض التقادير وإلى عدم الدليل على إثباته على بعضها الآخر، فإنّه قال:

لو كانت الصيغة موضوعة[۱۳۰] للوجوب لكان «الإرادة الحتميّة» دخيلة فى معناها، ولا يمكن تقييد البعث والتحريك الاعتبارى الخارجى بمفهوم الإرادة الحتميّة، لاستحالة تقييد الجزئى بالكلّى، ولا بحقيقتها القائمة بنفس الآمر، لأنّ البعث والتحريك معلول لحقيقة الإرادة، فهو متأخّر عنها رتبةً، فلو كان مقيّداً بها للزم كون المتقدّم متأخّراً أو المتأخّر متقدّماً، وكلاهما ممتنعان.

نعم، هاهنا تصوير آخر، وهو أنّه قد مرّ فى البحث عن معانى الحروف أنّه لا يمكن تصوير جامع حقيقى بين معانيها من غير فرق بين الحاكيات والإيجاديّات، إذ الجامع الحرفى لابدّ وأن يكون ربطاً بالحمل الشائع، وإلّا صار جامعاً اسميّاً، وما هو ربط كذلك يصير أمراً مشخّصاً لا يقبل الجامعيّة، فالجامع الذى تصوّره الواضع عند وضع الحروف هو جامع اسمى عرضى، فتصوّر عند وضع كلمة «من» مفهوم «الابتداء» ثمّ وضعها لمصاديق هذا المفهوم وأفراده الخارجيّة.

وعليه وإن كان لا يمكن تصوير جامع حقيقى بين أفراد البعث الناشئ عن الإرادة الحتميّة، إلّاأنّه لا مانع من تصوير جامع اسمى عرضى

بینها، کالبعث الناشئ من الإرادة الحتمیّة، ثمّ توضع الهیئة بإزاء مصادیقه من باب عموم الوضع وخصوص الموضوع له من غیر تقیید[۱۳۱].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۶۸

وهذا التصویر وإن لم یکن مستحیلًا، إلّاأنّ التبادر علی خلافه، فإنّ المتفاهم من الهیئة لدی العرف هو البعث والإغراء، لا البعث الخاصّ الناشئ عن الإرادة الحتمیّة.

وبالجملة: منشأ التبادر هو الوضع، والوضع لخصوص الوجوب یتصوّر علی أنحاء ثلاثة، یستحیل اثنان منها ثبوتاً، ولا دلیل علی إثبات الثالث مع کونه ممکناً[۱۳۲].

هذا حاصل کلام الإمام قدس سره.

وهو متین فی حدّ نفسه، إلّاأنّه مبنیّ علی کون الاتّصاف بالشدّة والضعف منحصراً فی منشأ البعث والتحریک الاعتباری فقط، وهو الإرادة من دون أن یکون نفس البعث والتحریک منقسماً إلی القسمین، ولکن یمکن أن یدّعی أنّه أیضاً کمنشأه ینقسم إلی الشدید والضعیف، کما أنّ البعث والتحریک التکوینی الحقیقی أیضاً یتّصف بهما قطعاً، فإنّا نجد المولی یأخذ بید عبده ویجرّه إلی مطلوبه تارةً بالشدّة والعنف، واخری بالرفق واللین.

لا- یقال: البعث والتحریک الحقیقی وإن کان قابلًا للشدّة والضعف، إلّاأنّ الاعتباری لا یقبلهما، فإنّ الامور الاعتباریّة أمرها دائر بین الوجود والعدم من دون أن یتحقّق فیها المراتب والتشکیک.

فإنّه یقال: کلّا، ألا تری أنّ الملکیّة مع کونها أمراً اعتباریّاً قد تکون ثابتة غیر قابلة للانحلال، وقد تکون متزلزلةً قابلةً له؟! فلِمَ لا یمکن أن یکون البعث والتحریک الاعتباری أیضاً کذلک؟[۱۳۳]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة ؛ ج۲ ؛ ص۶۸

ؤیّده أنّ المولی قد یقول لعبده بصوت غلیظ خشن: «اضرب» حال

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۶۹

کونه ضارباً برجلیه الأرض ومحرّکاً رأسه ویدیه، وقد یقوله بکلام لطیف لیّن معقّباً إیّاه بقوله: «وإن لم تفعل فلا- جناح علیک»، والبعث المتحقّق فی عالم الاعتبار شدید فی الأوّل وضعیف فی الثانی، فإنّ البعث یسمّی بالفارسیّة «فرمان»، ولا ریب فی أنّهم یقولون فی الأوّل: «فرمان شدید است» وفی الثانی: «فرمان ضعیف است»، فینسبون الشدّة والضعف إلی البعث، لا إلی الإرادة التی هی علّته.

وإذا کان نفس البعث والتحریک منقسماً إلی قسمین: شدید وضعیف، فلا یبعد دعوی تبادر خصوص الأوّل، وهو البعث الوجوبی من الصیغة عند استعمالها بلا قرینة، کما قال صاحب الکفایة.

نقد دعوی انصراف الصیغة إلی الوجوب

وأمّا الدلیل الثانی: فیدفعه أنّ صاحب المعالم رحمه الله- مع ذهابه إلی کون الصیغة حقیقةً فی خصوص الوجوب- قال: یستفاد من تضاعیف أحادیثنا المرویّة عن الأئمّة علیهم السلام أنّ استعمال صیغة الأمر فی الندب کان شائعاً فی عرفهم بحیث صار من المجازات الراجحة[۱۳۴] المساوی احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقیقة عند انتفاء المرجّح الخارجی، فیشکل التعلّق فی إثبات وجوب أمر بمجرّد ورود الأمر به منهم علیهم السلام[۱۳۵]، إنتهی.

فأین کثرة استعمالها فی الوجوب حتّی تکون منصرفةً إلیه؟!

وأورد المحقّق الخراسانی رحمه الله علی صاحب المعالم بأنّ المعنی المجازی لا یصیر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۷۰

مجازاً راجحاً إلّاإذا كثر استعمال اللفظ فيه من دون قرينة متّصلة، ليتحقّق الانس والربط الشديد بينهما، كما لو استعمل لفظ «أسد» مثلًا في الرجل الشجاع كثيراً، واقيمت القرينة الدالّة على المراد في كلّ مورد منفصلة بعد الاستعمال، فإذا تحقّق كثرة الاستعمال كذلك تحقّق بينهما انس شديد بحيث إذا اطلق بلا قرينة لم يجز حمله على المعنى الحقيقي، وصيغة الأمر وإن كثر استعمالها في الندب، إلّاأنّ هذه الاستعمالات مقرونة بالقرينة المتّصلة، وهي لا توجب صيرورته مجازاً راجحاً[۱۳۶].

وهذا كلام متين، ولكن لا يخفى عليك أنّه يبطل دعوى كون الندب مجازاً راجحاً، ولكنّه لا يصحّح دعوى انصراف الصيغة إلى الوجوب، لتوقّفه على كثرة استعمالها فيه، وهي ممنوعة بعدما عرفت من كثرة الاستعمال في الندب كما هو واضح.

نقد دعوى استفادة الوجوب من إطلاق الصيغة

ويرد على الدليل الثالث- وهو مسألة الإطلاق ومقدّمات الحكمة- أوّلًا: ما تقدّم في مادّة الأمر من استلزامه اتّحاد المقسم مع أحد قسميه، وهو واضح البطلان، ضرورة أنّ كلّ قسم مشتمل على المقسم وعلى أمر زائد عليه، سواء كان المقسم ماهيّة منقسمة إلى أفرادها، كانقسام «الإنسان» إلى زيد وعمرو وبكر، أو إلى أصنافها، كانقسام «الإنسان» إلى الأبيض والأسود، أو إلى أنواعها، كانقسام «الحيوان» إلى الإنسان والبقر والفرس.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۷۱

وثانياً[۱۳۷]: أنّ مقدّمات الحكمة لا تثبت إلّانفس البعث[۱۳۸] والتحريك الذي هو القدر المشترك بين الفردين.

توضيحه: أنّ اللفظ إنّما يدلّ على ما وضع بإزائه دون غيره من اللوازم والمقارنات، والمفروض أنّ صيغة الأمر وضعت لنفس الجامع بلا خصوصيّة فرديّة، والإطلاق المفروض لا يفيد إلّاكون ما وقع تحت البيان تمام المراد، وقد فرضنا أنّ البيان بمقدار الوضع، ولم يقع الوضع إلّالنفس الجامع، دون الخصوصيّة، فمن أين يستفاد كون الوجوب هو المراد دون الجامع مع أنّ مصبّ المقدّمات هو الثاني دون الأوّل، والدلالة والبيان يتوجّه إلى الجامع دون الوجوب، وبعبارة اخرى: إذا تحقّق الإطلاق لابدّ من الاقتصار على الموضوع له ولا يجوز التعدّي والعبور منها إلى بعض أفراده، فكما إذا قال المولى: «أعتق رقبة» كان نتيجة الإطلاق حمل الرقبة على ما وضعت له من غير أن نتجاوز منه إلى غيره فكذلك الأمر في المقام.

نقد القول بالكاشفيّة العقلائيّة

ويرد على الوجه الرابع أنّه لا دليل على كون صدور الأمر كاشفاً عقلائيّاً عن الإرادة الحتميّة، بل الدليل على خلافه، فإنّ الكاشفيّة العقلائيّة لابدّ لها من منشأ، ولا منشأ لها في المقام بعد إنكار الوضع والانصراف.

نعم، صدور الأمر كاشف عقلًا عن الإرادة، لما تقدّم من مسبوقيّة كلّ فعل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۷۲

اختياري بها، لكنّه أوّلًا: كاشف عن أصل الإرادة لا عن الإرادة الحتميّة الشديدة، وثانياً: ما تعلّق به كلّ منهما غير ما تعلّق به الاخرى، فإنّ الإرادة المنكشفة عن صدور الأمر تعلّقت به[۱۳۹]، والإرادة التي يدّعى أنّها حتميّة شديدة موجبة لكون البعث والتحريك وجوبيّاً تعلّقت بفعل العبد.

وبعبارة اخرى: إنّ المولى إذا قال لعبده: «ادخل السوق واشتر اللحم» كان له إرادتان: إحداهما: إرادة صدور الأمر، أعني إرادة التكلّم بقوله: «ادخل السوق واشتر اللحم»، والثانية: إرادة تحقّق المأمور به في الخارج بواسطة العبد، وما ينكشف بسبب الفعل الاختياري هو

الإرادة الاولی، وما له دخل فی صیرورة البعث والتحریک وجوبیّاً أو استحبابیّاً هو الثانیة.

والحاصل: أنّ الکاشفیّة العقلائیّة لا منشأ لها أصلًا، وأمّا الکاشفیّة العقلیّة فهی مربوطة بأصل الإرادة لا الإرادة الحتمیّة أوّلًا، والإرادة الموجبة لصیرورة البعث والتحریک وجوبیّاً أو استحبابیّاً هی الإرادة المتعلّقة بفعل العبد لا المتعلّقة بصدور الأمر ثانیاً.

إبطال دعوی حکم العقل بظهور الصیغة فی الوجوب

وأمّا مسألة حکم[۱۴۰] العقل والعقلاء علی تمامیّة الحجّیة علی العبد عند صدور البعث من المولی فهی وإن قال بها کثیر من الأعلام منهم سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام وآیة اللَّه البروجردی ، إلّاأنّها أیضاً مع ذلک لا تتمّ عندنا.

وینبغی توضیح هذا الدلیل قبل بیان الإشکال الوارد علیه بنظری القاصر، فنقول: تقریب الاستدلال به أنّ العقل والعقلاء إذا لاحظا الزمان الذی قبل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۷۳

صدور الأمر والزمان الذی بعده حکما بتغایرهما من حیث توجّه الأمر إلی العبد فی الزمان الثانی دون الأوّل، والأمر الصادر من المولی حجّیة علی العبد، فلابدّ له من الخروج عن عهدتها، ولا یجوز له ترک المأمور به کما کان له ترکه قبل صدور الأمر، ولو ترکه بعد الصدور لاستحقّ العقوبة، وهذا معنی ظهور الصیغة فی الوجوب.

بل ذهب آیة اللَّه البروجردی رحمه الله إلی عدم جواز الإذن فی الترک من قبل المولی بواسطة دالّ آخر، فإلیک بیانه:

بل یمکن أن یقال: إنّ الطلب البعثی مطلقاً منشأ لانتزاع الوجوب، ویکون تمام الموضوع لحکم العقلاء باستحقاق العقوبة، وأنّه معنی لا یلائمه الإذن فی الترک، بل ینافیه، لوضوح عدم إمکان اجتماع البعث والتحریک نحو العمل مع الإذن فی الترک المساوق لعدم البعث.

وعلی هذا فیجب أن یقال: إنّ الصیغ المستعملة فی الاستحباب لا تکون مستعملة فی الطلب البعثی، ولا تتضمّن البعث والتحریک، وإنّما تستعمل بداعی الإرشاد إلی وجود المصلحة الراجحة فی الفعل، وببالی أنّ صاحب القوانین أیضاً اختار هذا المعنی، فقال: «إنّ الأوامر الندبیّة کلّها للإرشاد» وهو کلام جیّد[۱۴۱]، إنتهی.

أقول: فی کلامه رحمه الله تهافت، فإنّه عدل عن التمسّک بالتبادر- لعدم تمامیّته عنده- إلی هذا الدلیل، مع أنّ کلامه هذا یدلّ علی کون اللزوم والوجوب دخیلًا فی ماهیّة البعث والتحریک الاعتباری الذی وضع الصیغة له، بحیث لا یمکن للمولی الإذن فی الترک، وهذا یقتضی تبادر الوجوب عنها، وبعبارة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۷۴

اخری: کیف یمکن الجمع بین إنکار وضع الصیغة للبعث والتحریک الوجوبی من طرف، وبین تسلّم کونها موضوعة للبعث والتحریک من طرف آخر مع القول بکون اللزوم والوجوب دخیلًا فی ذات البعث والتحریک بحیث لا یمکن الإذن فی الترک عقیبه؟!

ویمکن المناقشة فی أصل الدلیل أیضاً بأنّ حکم العقل والعقلاء لابدّ له من ملاک، ولا ملاک لحکمهما بکون صدور الأمر حجّة علی العبد موجباً لاستحقاقه العقوبة علی المخالفة بعد إنکارهم الأدلّة الاخری[۱۴۲] کما هو ظاهر عدولهم عنها إلی هذا الدلیل الخامس.

والحاصل: أنّ الحقّ ما ذهب إلیه صاحب الکفایة من أنّه لا یبعد تبادر الوجوب عن الصیغة عند استعمالها بلا قرینة، وإن کان سائر الأدلّة غیر تامّة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۷۵

فی الجمل الخبریّة المستعملة فی مقام الإنشاء

المبحث الثالث: فی الجمل الخبريّة المستعملة فی مقام الإنشاء

اشارة

هل الجملة الخبريّة الّتی قصد بها الإنشاء وبيان الحكم- مثل يغتسل[۱۴۳] ويتوضّأ ويعيد- ظاهرة فی الوجوب أو لا؟

نظريّة صاحب الكفاية فی المقام

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: الظاهر الأوّل، بل يكون أظهر من الصيغة، ولكنّه لا يخفی أنّه ليست الجمل الخبريّة الواقعة فی ذلك المقام- أی الطلب- مستعملة فی غير معناها[۱۴۴]، بل تكون مستعملة فيه، إلّاأنّه ليس بداعی الإعلام، بل بداعی البعث بنحو الآكد حيث إنّه أخبر بوقوع مطلوبه فی مقام طلبه إظهاراً بأنّه لا يرضی إلّابوقوعه، فيكون آكد فی البعث من الصيغة، كما هو الحال فی الصيغ الإنشائيّة علی ما عرفت من أنّها أبداً تستعمل فی معانيها الإيقاعيّة لكن بدواعٍ اخر كما مرّ.

لا يقال: كيف ويلزم الكذب كثيراً، لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك فی

الخارج، تعالی اللَّه وأوليائه عن ذلك علوّاً كبيراً.

فإنّه يقال: إنّما يلزم الكذب إذا أتی بها بداعی الإخبار والإعلام لا لداعی البعث، كيف وإلّا يلزم الكذب فی غالب الكنايات، فمثل «زيد كثير الرماد» أو «مهزول الفصيل» لا يكون كذباً إذا قيل كناية عن جوده ولو لم يكن له رماد أو فصيل أصلًا، وإنّما يكون كذباً إذا لم يكن بجواد، فيكون الطلب بالخبر فی مقام التأكيد أبلغ، فإنّه مقال بمقتضی الحال.

هذا مع أنّه إذا أتی بها فی مقام البيان فمقدّمات الحكمة مقتضية لحملها علی الوجوب، فإنّ تلك النكتة إن لم تكن موجبة لظهورها فيه فلا أقلّ من كونها موجبة لتعيّنه من بين محتملات ما هو بصدده، فإنّ شدّة مناسبة الإخبار بالوقوع مع الوجوب موجبة لتعيّن إرادته إذا كان بصدد البيان مع عدم نصب قرينة خاصّة علی غيره[۱۴۵]، إنتهی.

وذهب بعضهم إلی عدم ظهورها فی الوجوب، لتعدّد المجازات فيها، وليس الوجوب بأقواها بعد تعذّر حملها علی معناها.

بيان الحقّ فی المسألة

أقول: قد عرفت أنّ أهمّ ما استدلّ به علی ظهور الصيغة فی الوجوب أمران: ۱- حكم العقل والعقلاء بأنّ صدورها عن المولی حجّة علی العبد وموجب لاستحقاقه العقوبة علی المخالفة، ۲- تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرينة.

فمن تمسّك هناك بالأوّل- كالإمام الخمينی وآية اللَّه البروجردی - فلا

إشكال فی جواز تمسّكه به هنا أيضاً، لعدم الفرق فی البعث والتحريك الاعتباری بين كونه مستفاداً من الصيغة وبين كونه مستفاداً من الجملة الخبريّة المستعملة فی مقام الإنشاء، فإذا كان فی الأوّل حجّة علی العبد كان فی الثانی أيضاً كذلك من غير أن يكون أحدهما أقوی وآكد من الآخر فی إفادة الوجوب.

نعم، بينهما فرق من جهة كونه فی الأوّل مفاداً حقيقيّاً للصيغة، وفی الثانی مفاداً مجازيّاً للجملة الخبريّة، لكنّه ليس فارقاً فيما تقدّم من حكم العقل والعقلاء.

وأمّا من تمسّك هناك بالتبادر كما قوّيناه تبعاً للمحقّق الخراسانی رحمه الله فلا مجال للتمسّك به هاهنا، للعلم بعدم كون الجملة

الخبريّة موضوعة للوجوب، بل لثبوت النسبة بين الفعل والفاعل.

ولكنّ الذى يسهّل الخطب أنّا لسنا فى المقام بصدد ما وضع له الجملة الخبريّة، بل بصدد المعنى الذى هى ظاهرة فيه فيما إذا استعملت فى مقام الإنشاء وبيان الحكم، والظهور أعمّ من الحقيقة، ويمكن إثباته ببعض الأخبار الصحيحة، مثل صحيحة زرارة التى استدلّوا بها على حجّيّة الاستصحاب، قال: قلت[۱۴۶]: أصاب ثوبى دم رعاف أو شيء من منىّ، فعلّمت أثره إلى أن اصيب له الماء، فأصبت وحضرت الصلاة ونسيت أنّ بثوبى شيئاً وصلّيت، ثمّ إنّى ذكرت بعد ذلك، قال: «تعيد الصلاة وتغسله»، قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنّه قد أصابه فطلبته فلم أقدر عليه، فلمّا صلّيت وجدته،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۷۸

قال: «تغسله وتعيد الصلاة»، قلت: فإن ظننت أنّه قد أصابه ولم أتيقّن ذلك، فنظرت فلم أرَ فيه شيئاً ثمّ صلّيت فرأيته فيه، قال: «تغسله ولا تعيد الصلاة»، قلت: لِمَ ذاك؟ قال: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك ثمّ شككت، فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً»[۱۴۷]. الحديث.

فإنّ زرارة لم يكن يسأل فى مثل المقام عن استحباب غسل الثوب وإعادة الصلاة، بل عن وجوبهما، فقوله عليه السلام: «تعيد الصلاة» و «تغسله» ظاهر فى وجوبهما بمقتضى تطابق الجواب مع السؤال.

إن قلت: فعلى هذا لعلّ الوجوب مستند إلى مسبوقيّة الجواب بالسؤال المذكور، لا إلى نفس الجملة الخبريّة المستعملة فى مقام بيان الحكم.

قلت: لا، فإنّه عليه السلام لو قال مكان الجملتين: «أعد الصلاة» و «اغسله» لكان الوجوب مستفاداً من الصيغة بلا ريب، ولم يحتمل دخل السؤال فيه كما لا يخفى، ولا فرق بين الصيغة وبين الجملة الخبريّة فى ذلك.

نعم، مسبوقيّة الجملة الخبريّة بالسؤال المذكور قرينة على ظهورها فى الوجوب، لكنّ الظهور مستند إلى نفس الجملة لا إلى المسبوقيّة.

والحاصل: أنّ الجمل الخبريّة المستعملة فى مقام الإنشاء أيضاً ظاهرة فى‌الوجوب، كصيغة الأمر[۱۴۸].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۷۹

نعم، يقع الكلام فى كيفيّة دلالتها على البعث بعدما عرفت من تحقيق معنى المجاز وأنّه استعمال فيما وضع له بجعله معبراً إلى المقصود، فدلالتها عليه إمّا لما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّه أخبر بوقوع مطلوبه فى مقام طلبه إظهاراً بأنّه لا يرضى إلّابوقوعه.

أو لما ذكره سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره من أنّ استعمال الجملة الخبريّة مكان الصيغة لغرض تشويق المأمور، بدعوى تحقّق معناها منه وأنّه يقوم به من غير احتياج إلى الأمر، بل فطرته السليمة ورشده فى حيازة المصالح تبعثه إليه بلا دعوة داعٍ، فقول الوالد لولده: «ولدى يصلّى» أو «يحفظ مقام أبيه» لا يريد منها إلّاالأمر، لكن بلسان الإخبار عن وقوعه وصدوره عنه بلا طلب من والده، بل بحكم عقله ورشده وتمييزه[۱۴۹].

كلام السيّد البروجردى رحمه الله حول أوامر النبىّ والأئمّة عليهم السلام

فى دلالة أوامر النبىّ والأئمّة عليهم السلام على الوجوب

ثمّ إنّ سيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله بعد إثبات ظهور صيغة «افعل» والجمل الخبريّة المستعملة فى مقام الإنشاء فى الوجوب استشكل فى استفادة الوجوب من الأوامر الصادرة عن النبىّ صلى الله عليه و آله والأئمّة عليهم السلام أو من الجمل الخبريّة الواقعة فى كلامهم فى مقام الإنشاء وبيان الحكم بقوله:

إنّ الأوامر والنواهى الصادرة عن النبىّ صلى الله عليه و آله والأئمّة عليهم السلام على قسمين:

القسم الأوّل: الأوامر والنواهی الصادرة عنهم فی مقام إظهار السلطنة وإعمال المولویّة نظیر الأوامر الصادرة عن الموالی العرفیّة بالنسبة إلی عبیدهم،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۸۰

مثال هذا: جمیع ما صدر عنهم علیهم السلام فی الجهاد ومیادین القتال، بل کلّما أمروا به عبیدهم وأصحابهم فی الامور الدنیویّة ونحوها، کبیع شیء لهم وعمارة بناء ومبارزة زید مثلًا.

القسم الثانی: الأوامر والنواهی الصادرة عنهم علیهم السلام فی مقام التبلیغ والإرشاد إلی أحکام اللَّه تعالی، کقولهم: «صلِّ» أو «اغتسل للجمعة والجنابة» أو نحوهما، ممّا لم یکن المقصود منها اعمال المولویّة، بل کان الغرض منها بیان ما حکم اللَّه به، نظیر أوامر الفقیه فی الأحکام الشرعیّة بالنسبة إلی مقلّدیه.

أمّا القسم الأوّل: فهو وإن کان ظاهراً فی الوجوب کما فصّلناه، ولکنّه نادر جدّاً بالنسبة إلی القسم الثانی، الذی هو العمدة فی أوامرهم ونواهیهم علیهم السلام، وهو محلّ الابتلاء أیضاً.

وأمّا القسم الثانی: فلمّا لم یکن صدورها عنهم لاعمال المولویّة، بل کان لغرض‌الإرشاد إلی ما حکم اللَّه به علی عباده کانت فی الوجوب والندب تابعةً للمرشد إلیه، أعنی ما حکم اللَّه بها، ولیس لاستظهار الوجوب أو الندب من هذا السنخ من الأوامر وجه، لعدم کون الطلب فیها مولویّاً، فتأمّل جیّداً[۱۵۰].

إنتهی کلامه رحمه الله.

نقد نظریّة السیّد البروجردی رحمه الله حول أوامر النبیّ والأئمّة علیهم السلام

وفیه: أنّه لا إشکال فی کون القسم الأوّل أوامرهم المولویّة، وأمّا القسم الثانی فلا یرتبط بهم علیهم السلام أصلًا، حتّی بنحو الإرشاد، بل هی أوامر اللَّه تعالی حقیقةً وأنّهم علیهم السلام بصدد بیانها، وکذلک أوامر الفقیه بالنسبة إلی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۸۱

مقلّدیه[۱۵۱]، فما صدر عنهم علیهم السلام من الأوامر فی مقام بیان الحکم أوامر مولویّة صادرة عن اللَّه عزّ وجلّ ببیانهم علیهم السلام، فإنّهم حینما یقولون مثلًا: «صلّوا» یکون بمعنی أنّ اللَّه سبحانه یقول: «صلّوا».

ویؤیّده أنّ أحدهم علیهم السلام لو سئل عن علّة أمره الذی یکون من قبیل القسم الأوّل لم یُجب بعدم صدور الأمر عنه، بخلاف ما إذا سئل عن سبب القسم الثانی من أوامره، فلو سئل أمیر المؤمنین علیّ علیه السلام عن أنّک لِمَ أمرتنا بقتال الخوارج لم یجب بأنّی لم آمرکم، بل أجاب بأنّ فی قتالهم مصلحة الإسلام وحفظ بیضته، أو نحو هذا الجواب، وأمّا لو سئل مثلًا عن أنّک لِمَ أمرتنا بصلاة الجمعة لأجاب بأنّی لم آمرکم بها، بل اللَّه تعالی أمرکم بإتیانها، وهذا ما یشهد علیه الوجدان السلیم.

والعجب من سیّدنا البروجردی رحمه الله حیث علّل فی مقدّمة کتاب «جامع أحادیث الشیعة» حجّیّة قول الأئمّة علیهم السلام حتّی بالنسبة إلی أهل السنّة بما ورد عن الصادقین علیهما السلام بأنّ کلّما حدّثاه فهو عن آبائهما علیهم السلام عن رسول اللَّه صلی الله علیه و آله عن جبرئیل علیه السلام عن اللَّه عزّوجلّ[۱۵۲].

فمع ذلک کیف جعل الأوامر الصادرة عنهم علیهم السلام فی مقام بیان الأحکام أوامرهم، مع أنّ مقتضی هذه الروایات أنّ کلامهم کلام اللَّه عزّوجلّ حقیقةً، کما أنّ کلام الرواة عند نقل الحدیث کلامهم علیهم السلام واقعاً، فکما أنّ زرارة مثلًا إذا قال: «سمعت أبا عبداللَّه علیه السلام یقول: صلِّ صلاة الجمعة» یکون ناقلًا للأمر لا آمراً، فکذلک النبیّ والأئمّة علیهم السلام حینما یبیّنون أحکام اللَّه تعالی ویبلّغونها إلی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۸۲

العباد لیس لهم أمر أصلًا، ولو إرشاداً، بل کلامهم علیهم السلام صرف بیان أحکامه تعالی، إمّا بنحو النقل والروایة بحذف سلسلة السند، أو من عندهم بدون النقل، لأجل إحاطتهم العلمیّة بجمیع أوامره ونواهیه سبحانه.

فهذا النوع من أوامرهم علیهم السلام أوامر اللَّه تعالی المولویّة، والاستاذ المحقّق البروجردی رحمه الله أیضاً معترف بظهور الأوامر المولویّة فی الوجوب.

والحاصل: أنّ صیغ الأمر والجمل الخبریّة المستعملة فی مقام الإنشاء ظاهرتان فی الوجوب، حتّی فیما إذا استعملتا فی کلامهم علیهم السلام لبیان حکم اللَّه عزّ وجلّ[۱۵۳].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۸۳

فی التعبّدی والتوصّلی

المبحث الرابع: فی التعبّدی والتوصّلی

اشارة

هذا هو العنوان المذکر فی کلمات الاصولیّین، وظاهره أمران: أحدهما: أنّ تقسیم الواجب بهذا اللحاظ ثنائی، والثانی: أنّ طرفی التقسیم هما عنوان التعبّدی والتوصّلی، والحقّ أنّه لا یصحّ الجمع بینهما.

توضیح ذلک: أنّ التعبّدی من العبادة، وهی لغةً عمل خاصّ صادر من العبد بقصد التقرّب إلی المعبود، سواء کان المعبود المتقرّب إلیه هو اللَّه تبارک وتعالی، أو الصنم، فإنّ عبادة الصنم أیضاً مصداق حقیقی للعبادة لغةً، ولذا تعدّ شرکاً، ولکن لیس کلّ عمل صادر بقصد التقرّب إلی اللَّه تعالی أو إلی غیره عبادة، ألا تری أنّ إطاعة الولد لوالده أوالعبد لمولاه لا تعدّ عبادة لهما، وإن صدرت بقصد التقرّب إلیهما، وکذا إنقاذ الغریق وغسل الثوب النجس لیسا عبادة وإن قصد المنقذ والغاسل امتثال أمر اللَّه تعالی، نعم، یترتّب حینئذٍ علیهما الثواب، وکذلک الأمر فی بعض الواجبات المشروطة بقصد القربة، کالزکاة والخمس، إذ لا یصدق علی المشتغل بأدائهما أنّه مشتغل بالعبادة.

فعلی هذا یعلم أنّ للعبادة مضافاً إلی اشتراطها بقصد القربة خصوصیّة اخری بها تمتاز عن سائر الواجبات المشروطة به.

والحقّ أنّ العبادات لا تعرف إلّامن طریق الأدلّة الشرعیّة، ولیست

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۸۴

عبادیّتها ذاتیّة.

واستدلّ من خالفنا فی ذلک بأنّ السجود بین یدی الغیر عبادة ذاتاً، فلا یتوقّف عبادیّته علی بیان الشارع.

وفیه: أنّه لو کان عبادة ذاتاً لکان سجود الملائکة لآدم علیه السلام عبادةً له، فکان شرکاً، فکیف أمرهم اللَّه سبحانه به؟ مع أنّه قال: «إِنَّ اللَّهَ لَایَغْفِرُ أَنْ یُشْرَکَ بِهِ»[۱۵۴].

لا یقال: لعلّ هذه الآیة خصّصت بما یستفاد من أمره تعالی الملائکة بالسجود لآدم علیه السلام، فکان حاصلها أنّ اللَّه لا یغفر أن یشرک به إلّاما کان بأمره تعالی.

فإنّه یقال: لسان الآیة آبٍ عن التخصیص، فلا عبادة لغیر اللَّه إلّاأنّها شرک محرّم.

فلابدّ من القول بعدم کون سجودهم له علیه السلام عبادة، فلا یکون عبادیّته ذاتیّة، فطریق معرفة العبادات ینحصر فی بیان الشارع.

وبالجملة: إنّ الواجبات التقرّبیّة علی قسمین: تعبّدی، کالصلاة والصیام، وغیر تعبّدی، کالخمس والزکاة.

فتقسیم الواجب إلی التعبّدی والتوصّلی یوجب خروج بعض الواجبات عنه، فلابدّ إمّا من إبدال التعبّدی بالتقرّبی، أو من جعل التقسیم

ثلاثيّاً، بأن نقول: الواجب إمّا تعبّدى أو تقرّبى أو توصلّى، ونريد بالتقرّبى- بقرينة مقابلته بالتعبّدى- خصوص غير العبادات من الواجبات التقرّبيّة، وأمّا جعل التقسيم ثنائيّاً مع كون طرفيه عنوانى التعبّدى والتوصّلى- كما فعله المشهور- فغير

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۸۵

صحيح كما تقدّم.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ هاهنا مسائل كلّها مهمّة مستحقّة للبحث عنها بالأصالة، وإن جعل بعضها مقدّمة للبعض الآخر فى الكفاية.

بيان المراد بالتعبّدى[۱۵۵] والتوصّلى

المسألة الاولى: أنّ الحقّ ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ الوجوب التوصّلى هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرّد حصول الواجب، ويسقط بمجرّد وجوده، بخلاف التعبّدى، فإنّ الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك، بل لابدّ فى سقوطه وحصول غرضه من الإتيان به متقرّباً به منه تعالى[۱۵۶].

وأمّا ما قيل من أنّ التعبّدى هو ما كان الغرض منه مجهولًا لنا، والتوصّلى ما كان الغرض منه معلوماً فغير صحيح، فإنّ الصلاة والصيام أمران تعبّديان مع أنّا نعلم الغرض منهما من طريق قوله تعالى: «أَقِمْ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ»[۱۵۷] و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»[۱۵۸].

فالملاك فى التعبّديّة والتوصّليّة إنّما هو اعتبار قصد القربة فى حصول الغرض وعدمه، لا الجهل بالغرض والعلم به.

إن قلت: كيف يصحّ تسمية الواجب التوصّلى واجباً؟ مع أنّه لا يعتبر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۸۶

صدوره من نفس المكلّف مباشرةً، بل يكفى تحقّقه بواسطة الغير، ولو بدون الاستنابة، فإذا تنجّس ثوب مثلًا ببول ما لا يؤكل لحمه فكيف يتوجّه إليه خطاب «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»؟ مع أنّه يكفى فى سقوطه تطهيره بواسطة غيره وإن لم يستنبه فى ذلك، بل يحصل الطهارة ويسقط الأمر بإلقاء مثل الريح إيّاه فى الماء، فيعلم من ذلك أنّ غسل الثوب لم يكن واجباً على زيد.

قلت: لا يمكن المناقشة فى الواجبات التوصّليّة، لا لأجل ثبوت التكليف، ولا لأجل سقوطه، أمّا الثبوت فلأنّه مشروط بكون المكلّف قادراً على الامتثال، وهو حاصل فرضاً، وأمّا السقوط فلأنّ ملاكه حصول الغرض من التكليف، سواء كان بفعل المكلّف، أو بفعل الغير، أو بواسطة اخرى، ولا منافاة بين وجوب عمل على شخص وسقوطه عنه بفعل غيره ونحوه إذا حصل الغرض به.

إمكان أخذ قصد القربة فى متعلّق الأمر

فى إمكان أخذ قصد القربة فى متعلّق الأمر

المسألة الثانية: ذهب المحقّق الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله إلى استحالة[۱۵۹] أخذ قصد التقرّب المعتبر فى الواجب التعبّدى فى متعلّق الأمر شرعاً مطلقاً، أى شرطاً أو شطراً، وهو رحمه الله أوّل من تنبّه إلى هذه المسألة، وعنونها فى مباحثه الاصوليّة، ثمّ تبعه فى القول بالاستحالة تلامذته، منهم المحقّق الخراسانى رحمه الله فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۸۷

الكفاية، وإن اختلفوا فى كيفيّتها وإقامة البرهان عليها، فذهب بعضهم إلى الاستحالة بالذات، وبعضهم إلى الاستحالة بالغير.

ثمرة المسألة

ويترتّب على هـذا البحث أنّا إذا قلنا بإمكان أخـذ قصد القربة فى متعلّق الأمر فإن شـككنا فى تعبّديّة واجب وتوصّـليّته نتمسّك بأصالة الإطلاق لنفى التعبّديّة وإثبات التوصّـليّة، ولا يصل النوبة إلى إجراء الاصول العمليّة، بخلاف ما إذا قلنا بالامتناع، فلابدّ عليه من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل العملى فى موارد دوران المأمور به بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين.

وسيأتى توضيح تطبيق هذه الثمرة على البحث فى المسألة الثالثة.

كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام

قال الشيـخ رحمه الله: قيود الواجبات المركّبـة والمقيّـدة على قسـمين: قسم يمكن للعبـد تقييـدها به حتّى قبل الأمر، كالسورة والطهارة بالنسبة إلى الصـلاة، وقسم آخر لا يمكن ذلك إلّابعـد الأمر، كقصـد القربـة بالنسـبة إليها، فالعبـد يقـدر على إتيان الصـلاة مع السورة والطهارة ولو لم تكن مأموراً بها، ولكنّه لا يقـدر على إتيانها بـداعى الأمر إلّابعـد كونها مأموراً بها، فيمكن أخذ القسم الأوّل فى متعلّق الأمر، دون القسم الثانى، لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتّى إلّامن قبل الأمر بشىء فى متعلّق ذلك الأمر[۱۶۰].

هذا حاصل كلام الشيخ رحمه الله.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۸۸

أدلّة القائلين بالاستحالة الذاتيّة ونقدها

ولابدّ حينئذٍ من ملاحظة أدلّة القائلين بالاستحالة، ولنبدأ بأدلّة من قال بالامتناع الذاتى:

الأوّل: أنّ الحكم بالنسبة إلى متعلّقه كالعرض بالنسبة إلى معروضه، فكما أنّ المعروض متقدّم على عرضه رتبةً، فكذلك متعلّق الحكم متقدِّم عليه، فلو كان لقصد القربة دخل فى المأمور به شـطراً أو شرطاً كان ممّا تعلّق به الأمر، فلابدّ من كونه متقدِّماً عليه رتبةً مع أنّه لا يكاد يتأتّى إلّامن قبل الأمر، فكان متأخّراً عنه رتبةً، لتوقّفه عليه، فأخذ قصد القربة فى متعلّق الأمر مسـتلزم لتقدّم الشىء على نفسه، وهو ممتنع ذاتاً.

وفيه: أنّه لا إشكال فى تقدّم رتبة المعروضات على أعراضها، لقيام العرض بالمعروض، ولكن قياس المقام بتلك المسألة باطل.

لأنّ الحكم إمّا أن يراد به الإرادة التى هى من الصـفات المتأصّـلة القائمـة بنفس المريد، أو البعث والتحريك الاعتبارى كما قلنا سابقاً: إنّه مفاد صيغة «افعل».

فعلى الأوّل لا ـ ريب فى كـون الإـرادة الـتى فرض أنّه الحكم أمراً حقيقيّاً كـالعرض، ولاـ ريب أيضـاً فى احتياجهـا[۱۶۱] إلى المراد، كاحتيـاج العرض إلى معروضه، ولكن هـذا لاـ يوجب اسـتحالة أخـذ قصـد الأـمر فى متعلّقها، إذ الـذى يحتاج إليه الإرادة ليس المراد الخارجى الـذى يسـمّى مراداً بالعرض، لأنّه ربما لا يكون موجوداً حين الإرادة، كما إذا أردت الحضور فى الدرس حين خروجك من الدار، ولكن يوجد المراد أعنى الحضور بعد ساعة مثلًا، فلا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۸۹

يصلح المراد الخـارجى لأـن يكون طرفـاً للإضافـة، بل الصالـح له هو المراد بالـذات، أعنى الصورة الذهنيّـة للمراد الخارجى، فإذن لا إشـكال فى أنّ المريـد يتمكّن من تصوّر المراد مع قيـد قصـد الأـمر حين الإرادة من دون أن يسـتلزم محالًا، فالشارع حينما يريـد إقامة الصـلاة بواسـطة العبـاد يتصوّر المراد، وهو الصـلاة بجميع قيودهـا التى منها قصـد امتثال الأمر، ثمّ يأمرهم بها، فالصـلاة الخارجيّـة وإن كانت متأخّرة عن الإرادة، إلّاأنّ ما يتوقّف عليه تحقّق الإرادة هو الصـلاة بوجودها الـذهنى لا الخارجى، ولا يلزم منه تقدّم الشـىء على نفسه كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى بعد کون الحکم بمعنی الإرادة.

وعلی الثانی فالامور الاعتباريّة لا يتصوّر فيها التقدّم والتأخّر، لأنّ الأمر الاعتباری ليس بشیء وراء الاعتبار، فکيف يکون رتبته متقدّمة علی شیء أو متأخّرة عنه؟! مع أنّهما يختصّان بالامور الحقيقيّة.

ولو توقّف البعث والتحريک الاعتباری فی المقام إلی وجود العبادات خارجاً لکان بعثاً إلی تحصيل الحاصل.

ويدلّک علی عدم جريان أحکام الواقعيّات فی الاعتباريّات أنّ الأعراض لکونها أموراً حقيقيّةً متأصّلة لا يمکن اجتماع ضدّين منها فی معروض واحد فی وقت واحد ولو من قبل شخصين، ألا تری أنّه لا يمکن اجتماع البياض والسواد فی جسم واحد فی زمان واحد ولو کان المؤثّر فی بياضه زيد وفی سواده عمرو مثلًا، بخلاف الحکمين المختلفين، فإنّه يمکن أن يوجب شخص عملًا خاصّاً فی زمان ويحرّمه شخص آخر فی ذلک الزمان، فيصير واجباً بالنسبة إلی الأوّل وحراماً بالنسبة إلی الثانی. فلا مجال لقياس الأحکام التی هی من الامور الاعتباريّة بالاعراض التی هی من الحقائق الخارجيّة.

اصول الشيعه لاستنباط احکام الشريعة، ج۲، ص: ۹۰

الثانی: أنّ أخذ قصد القربة فی متعلّق الأمر مستلزم للدور، لأنّ قصد الأمر لا يمکن أن يتحقّق خارجاً إلّابعد الأمر، وصدور الأمر يتوقّف علی قدرة المکلّف علی المأمور به بجميع أجزائه وقيوده، لأنّها من الشرائط العقليّة لکلّ تکليف، فالقدرة علی قصد الأمر متوقّف علی الأمر، وهو متوقّف عليها، وهذا دور مصرّح، ولا ريب فی استحالته الذاتيّة.

وفيه: أنّ قدرة العبد علی قصد الأمر وإن کان متوقّفاً علی الأمر، إلّاأنّ الأمر لا يتوقّف علی القدرة فی زمنه، لأنّ العقل لا يحکم بأنّ القدرة حين التکليف شرط له، بل يحکم بأنّ القدرة فی ظرف الامتثال شرط له، وهی حاصلة للعبد فی زمن الامتثال، وإن جاءت من قبل الأمر.

الثالث: أنّ أخذ قصد القربة فی متعلّق الأمر يستلزم تعلّق لحاظين- آليّ واستقلاليّ- بشیء واحد فی آن واحد، وهو محال.

توضيح ذلک: أنّ کلّ آمر يلاحظ الأمر والمأمور به کليهما، لکن ملاحظة الأمر إنّما هی لأجل التوصّل إلی المأمور به، ولا يلاحظه مستقلًا، فإنّ المولی إذا قال لعبده: «اشتر اللحم» کان غرضه الأصلی نفس اشتراء اللحم، وأمّا الأمر به فإنّما هو لأجل تحقّقه، فلا يکون الأمر ملحوظاً للآمر إلّابنحو الآليّة.

وأمّا المأمور به فهو بجميع أجزائه وشرائطه ملحوظ له بنحو الاستقلال.

فلو کان قصد الأمر مأخوذاً فی متعلّقه يلزم أن يکون الأمر لأجل کونه آلةً ووسيلةً إلی التوصّل إلی المأمور به ملحوظاً بنحو الآليّة، ولأجل دخله فی المأمور به ملحوظاً بنحو الاستقلال، والجمع بين لحاظين فی آن واحد محال، سيّما إذا اختلفا فی الآليّة والاستقلاليّة.

وفيه: أنّ اللحاظين ليسا فی آن واحد، فإنّ الآمر يلاحظ المأمور به بجميع

اصول الشيعه لاستنباط احکام الشريعة، ج۲، ص: ۹۱

أجزائه وشرائطه أوّلًا ثمّ يلاحظ الأمر ثمّ يأمر، فلحاظ الأمر بما أنّه من قيود المأمور به متقدّم علی لحاظه بما أنّه آلة للتوصّل إليه.

کلام المحقّق النائينی رحمه الله فی المقام

الرابع: ما أفاده المحقّق النائينی رحمه الله وقال بعض الأعلام فی المحاضرات: هو أحسن الوجوه، وهو أنّ القضايا المتضمّنة للأحکام ترجع إلی القضايا الحقيقيّة، وکلّ قيد فی القضايا الحقيقيّة إذا اخذ مفروض الوجود فی الخارج سواء کان اختياريّاً أم کان غير اختياریّ يستحيل تعلّق التکليف به، والسبب فی ذلک أنّ القضايا الحقيقيّة ترجع إلی قضايا شرطيّة مقدّمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له، مثلًا قولنا: «المستطيع يجب عليه الحجّ» قضيّة حقيقيّة ترجع إلی قضيّة شرطيّة، وهی قولنا: «إذا وجد فی الخارج شخص وصدق عليه أنّه مستطيع وجب عليه الحجّ» فيکون وجوب الحجّ مشروطاً بوجود الاستطاعة فی الخارج، فتدور فعليّته مدار

فعليّتها، لاستحالة فعليّة الحكم بدون فعليّة موضوعه.

وعليه فلا يمكن أن يقع مثل هـذا القيد مورداً للتكليف، بداهة أنّ المشروط لا يقتضي وجود شرطه، ولا فرق في ذلك بين أن يكون ذلك القيد اختياريّاً أو غير اختياريّ، والأوّل: كالعقد، والعهد، والنذر، والاستطاعة، وما شاكل ذلك، فإنّ مثل قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»[۱۶۲] أو نحوه يرجع إلى أنّه إذا فرض وجود عقد في الخارج يجب الوفاء به، لا ـ أنّه يجب على المكلّف إيجاد عقد في الخارج والوفاء به، والثاني: كالوقت، والبلوغ، والعقل، حيث إنّها خارجة عن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۹۲

اختيار المكلّف، فلا تكون مقدورةً له، ومن الطبيعي أنّ مثل هـذه القيود إذا اخذت في مقام الجعل فلا محالة اخذت مفروضة الوجود في الخارج، يعني أنّ المولى فرض وجودها أوّلًا، ثمّ جعل الحكم عليها، ومردّ ذلك إلى أنّه متى تحقّق وقت الزوال مثلًا فالصلاة واجبة، ومتى تحقّق البلوغ في مادّة المكلّف فالتكليف فعلي في حقّه، وهكذا، وليس معنى «إذا زالت الشمس فصلِّ» وجوب الصلاة ووجوب تحصيل الوقت، حيث إنّه تكليف بغير مقدور، بل معناه ما ذكرناه، فإنّ ما هو مقدور للمكلّف هو ذات الصلاة، وإيقاعها في الوقت عند تحقّقه، وأمّا تحصيل نفس الوقت فهو غير مقدور له، فلا يعقل تعلّق التكليف به.

وقد تحصّل من ذلك أنّ كلّ قيد إذا اخذ في مقام الجعل مفروض الوجود فلا يعقل تعلّق التكليف به، سواء كان اختياريّاً أم لم يكن، غاية الأمر أنّ القيد إذا كان غير اختياريّ فلابدّ من اخذه مفروض الوجود، ولا يعقل اخذه في متعلّق التكليف بغير ذلك، ومقامنا من هـذا القبيل، فإنّ قصد الأمر إذا اخذ في متعلّقه فلا محالة يكون الأمر موضوعاً للتكليف ومفروض الوجود في مقام الإنشاء، لما عرفت من أنّ كلّ قيد إذا اخذ متعلّقاً لمتعلّق التكليف فبطبيعة الحال كان وجود التكليف مشروطاً بفرض وجوده فرضاً مطابقاً للواقع الموضوعي، وحيث إنّ متعلّق المتعلّق فيما نحن فيه هو نفس الأمر فيكون وجوده مشروطاً بفرض وجود نفسه فرضاً مطابقاً للخارج، فيلزم عندئذٍ كون الأمر مفروض الوجود قبل وجود نفسه، وهذا خلف، ضرورة أنّ ما لا ـ يوجد إلّابنفس إنشائه كيف يعقل أخذه مفروض الوجود في موضوع نفسه، فإنّ مرجعه إلى اتّحاد الحكم والموضوع[۱۶۳].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۹۳

نقد ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله في المسألة

وفيه أوّلًا: أنّ دعوى رجوع جميع القضايا المتضمّنة للأحكام أو أكثرها سواء كانت خبريّة أم إنشائيّة إلى القضايا الحقيقيّة فاسدة، لوضوح عدم رجوع مثل «أقيموا الصلاة» و «أوفوا بالعقود» إليها.

نعم، لا بأس بالقول بكون «المستطيع يجب عليه الحجّ» قضيّة حقيقيّة، لكنّه لم يوجد بهذه العبارة في دليل شرعي أصلًا، بل الدليل هو قوله تعالى: «وَللَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»[۱۶۴]، إلّاأن يقال باتّحادهما معنى، فلا بأس حينئذٍ بالقول برجوع الآية الشريفة إلى قضيّة حقيقيّة، وهي «المستطيع يجب عليه الحجّ».

وثانياً: رجوع جميع القضايا الحقيقيّة إلى الشرطيّة ممنوع، ألا ترى أنّا لا نجد في قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» شيئاً يصلح لأن يصير مقدّماً للشرطيّة، فإنّ مفادها «إقامة الصلاة واجبة» والمحمول في هـذه القضيّة وإن كان صالحاً لأن يجعل تالياً للشرطيّة، إلّاأنّ الموضوع لا يصلح لأن يجعل مقدّماً كما هو واضح، نعم، يمكن القول برجوع مثل «المستطيع يجب عليه الحجّ» إلى شرطيّة، وهي قولنا: «أيّها الناس إذا استطعتم يجب عليكم الحجّ».

والضابط في ذلك أنّ كلّ تكليف كان فيه المكلّف معنوناً بعنوان خاصّ[۱۶۵]، كالمستطيع ونحوه يرجع إلى قضيّة شرطيّة، وأمّا ما لم يكن كذلك فلا، فقوله تعالى: «وَللَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» حيث إنّه متضمّن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۹۴

للحكم، وهو الوجوب الـدالّ عليه «اللام» و «على»، ولمتعلّقه، وهو «حجّ البيت»، ولعنوان خاصّ للمكلّف، وهو «المستطيع» الـدالّ عليه قوله: «من استطاع» يرجع إلى قضيّة شرطيّة، بجعل هـذا العنوان مقدّماً وذلك الحكم تالياً، وأمّا قوله: «أقيموا الصلاة» فلا، لخلوّه عن العنوان الخاصّ الصالح لأن يكون مقدّماً فى الشرطيّة.

نعم، لا ـ بأس بـالقول برجوع القضايـا المتضـمّنة للأحكـام بلحاظ قيودها الخارجـة عن قـدرة المكلّف كالبلوغ والعقل وزوال الشـمس وغروبها إلى القضايا الشـرطيّة، فكأنّ الشارع قال: «إذا بلغتم يجب عليكم الصلاة» و «إذا غربت الشمس يجب عليكم العشاءان» وهكذا، فهذه الامور – كما قال المحقّق النائينى – اخذت مفروضة الوجود خارجاً فى القضايا المتضمّنة للأحكام.

إن قلت: قصد الأمر أيضاً كذلك، لأنّه مركّب إضافيّ، والمضاف إليه – وهو الأمر – خارج عن اختيار المكلّف.

قلت: إنّه لا ـ يكون معتبراً إلّافى ظرف الامتثـال، وقـد عرفت كونه أمراً اختياريّاً فى هـذا الوقت، بخلاف مثل زوال الشـمس، حيث إنّه خارج عن قدرة المكلّف قبل التكليف وبعده.

على أنّ القضايا المتضـمّنة للتعبّـديّات لا يمكن إرجاعها بالنسـبة إلى قصد الأمر إلى الشـرطيّات، وإلّا لكان الشـرطيّة هكذا «إذا قصدتم الأمر يجب عليكم الصلاة» مثلًا، وهو واضح الخلاف، لعدم اشتراط وجوبها بقصد الأمر.

وبعبـارة اخرى: مـاذا أراد المحقّق النـائينى رحمه الله بقوله: «إنّ القيـد إذا كان غير اختياريّ فلابـدّ من أخـذه مفروض الوجود فى مقام الجعل»؟

إن أراد أنّ لوجوده الذهنى دخلًا فى جعل الحكم فلا فرق بين المقدور

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۹۵

وغير المقـدور، إذ الفرق بينهما إنّما هو بحسب الوجود الخارجى، وأمّا بحسب التصوّر الـذهنى فجميع القيود اختياريّـة، حتّى مثل زوال الشمس وغروبها، بل حتّى المحالات العقليّة، كاجتماع النقيضين، وإلّا لم يمكن الإخبار عنه بقولنا:

«اجتماع النقيضين محال».

وإن أراد أنّ وجوده الخارجى دخيل فيه[۱۶۶] فلا نسـلّم كون قصد الأمر غير مقدور، لما عرفت من اعتبار القدرة فى ظرف الامتثال لا فى زمـان الأـمر، فقصـد الأـمر ليس من قبيل زوال الشـمس الـذى لا يقـدر عليه المكلّف لا قبل التكليف ولا بعـده، بل من قبيل تطهير الثوب من النجاسـة، إلّاأنّ مقدوريّة تطهير الثوب منها لا يتوقّف على التكليف، بخلاف قصد الأمر، وهذا الفرق لا يكون فارقاً بعد كون العبد قادراً على كليهما فى ظرف الامتثال.

مضافاً إلى أنّ اشتراط وجوب التعبّديّات بقصد الامتثال كاشتراط وجوب صلاة الظهر بالزوال واضح المنع كما تقدّم.

والحاصل: أنّه لا دليل على كون أخذ قصد القربة فى متعلّق الأمر ممتنعاً ذاتاً.

البحث حول امتناعه الغيرى

نظريّة صاحب الكفاية فى المقام

وأمّا الاستحالة بالغير فهى تستفاد من كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله ولا يخفى أنّ صدر كلامه ظاهر فى الاستحالة الذاتيّة، لكن ما أفاده فى مقام الاستدلال ناظر إلى الامتناع الغيرى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۹۶

فإنّه قال: وذلك[۱۶۷] لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتّى إلّامن قبل الأمر بشىء فى متعلّق ذاك الأمر مطلقاً، شرطاً أو شطراً[۱۶۸].

وهذا ظاهر فى الاستحالة الذاتيّة، لظهوره فى تحقّق الدور المحال ذاتاً.

ثمّ قال فى مقام الاستدلال: فما لم تكن نفس الصلاة متعلّقة للأمر لا يكاد يمكن إتيانها بقصد امتثال أمرها[۱۶۹].

وهذا ظاهر فى الاستحالة بالغير، لظهوره فى أنّ أخذ قصد القربة فى متعلّق الأمر ليس بمستحيل ذاتاً، لكنّه يمتنع لأجل استلزامه سلب القدرة عن المكلّف على الامتثال، وهذا أعنى الامتثال مع عدم القدرة عليه محال ذاتى.

ثمّ أورد على نفسه بأمور وأجاب عنها، ونحن ننقل محصّل كلامه مع توضيح:

قال بعد الفقرتين المتقدّمتين من كلامه:

وتوهّم عدم الاستحالة لا فى مقام الأمر ولا فى مقام الامتثال، أمّا عدمها فى مقام الأمر فلأنّه لا يحتاج إلى أزيد من تصوّر الآمر الأمر ومتعلّقه أعنى الصلاة بداعى الأمر، ولا ريب فى إمكان تصوّر كليهما قبل الأمر، وأمّا فى مقام الامتثال فلأنّ المكلّف قادر على إتيان الصلاة بداعى أمرها فى هذا المقام، لتعلّق الأمر بها قبله، والمعتبر من القدرة المعتبرة عقلًا فى صحّة الأمر إنّما هو فى حال الامتثال لا حال الأمر، واضح الفساد، ضرورة أنّه وإن كان تصوّرها كذلك بمكان من الإمكان، فيرتفع الإشكال عن مقام الأمر، إلّاأنّه لا يرتفع عن مقام الامتثال، لأنّ الأمر تعلّق بالصلاة المقيّدة بداعى الأمر فرضاً لا بذات

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۹۷

الصلاة وحدها، ولا يكاد يدعو الأمر إلّاإلى ما تعلّق به لا إلى غيره، فكيف يقدر المكلّف على الإتيان بالصلاة بداعى الأمر مع أنّه لم يتعلّق بها؟

إن قلت: إذا كان الصلاة مقيّدةً مأموراً بها فنفس الصلاة أيضاً صارت مأموراً بها.

قلت: كلّا، فإنّ ذات المقيّد والتقيّد كان كلّ منهما جزءاً تحليليّاً عقليّاً، والجزء التحليلى العقلى لا يتّصف بالوجوب أصلًا، بل المقيّد بما هو مقيّد وجود واحد واجب بالوجوب النفسى، لأنّ التقيّد وإن كان داخلًا فى المقيّد إلّاأنّ القيد خارج عنه، كما قال فى المنظومة: «تقيّد جزء وقيد خارجى»[۱۷۰].

إن قلت: نعم، لكنّه إذا اخذ قصد الامتثال شرطاً، وأمّا إذا اخذ شطراً فلا محالة نفس الفعل الذى هو جزء الواجب فرضاً يكون متعلّقاً للوجوب، إذ المركّب ليس إلّانفس الأجزاء بالأسر، ويكون تعلّق الأمر بكلّ جزء بعين تعلّقه بالكلّ، ويصحّ أن يؤتى به بداعى ذاك الوجوب، ضرورة صحّة الإتيان بأجزاء الواجب بداعى وجوبه.

قلت: يرد عليه أوّلًا: أنّ اعتبار قصد الأمر فى المتعلّق بنحو الجزئيّة حتّى يتعلّق الأمر به أيضاً يستلزم تعلّق الوجوب بأمر غير اختيارى، وهو محال.

توضيح ذلك: أنّ اختياريّة كلّ شىء بمسبوقيّته بالإرادة، فنفس القصد والإرادة كانت لا محالة أمراً غير اختيارىّ وإلّا كانت مسبوقة بإرادة اخرى، فننقل الكلام إلى تلك الإرادة الثانية، فتسلسلت، فأخذ قصد الامتثال جزءً للمأمور به يستلزم تعلّق الأمر بأمر غير اختيارى، وهو محال.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۹۸

وثانياً: لا يمكن إتيان داعى الأمر بداعى الأمر، لاستلزامه اتّحاد المحرّك والمتحرّك.

لا يقال: نعم، ولكن يمكن إتيان نفس الصلاة بداعى أمرها.

فإنّه يقال: إنّما يصحّ الإتيان بجزء الواجب بداعى وجوبه فى ضمن إتيان الكلّ بهذا الداعى، وأحد جزئى الكلّ هو داعى الأمر، وقد عرفت عدم إمكان الإتيان به بداعى الوجوب، لأنّه يوجب اتّحاد المحرّك والمتحرّك[۱۷۱].

هذا حاصل ما كنّا بصدد نقله من كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام.

نقد كلام صاحب الكفاية

واورد على ما أفاده فى توجيه الاستحالة بوجوه:

۱- ما جاء فی کلام المحقّق البروجردی والإمام الخمینی ٠ فإلیک بیانهما:

الحقّ فی الجواب یتوقّف علی ذکر مقدّمات[۱۷۲]:

المقدّمة الاولی: ما هو الداعی حقیقةً إلی طاعة المولی وإتیان ما أمر به، أمر قلبیّ راسخ فی نفس العبد، یختلف بحسب تفاوت درجات العبید واختلاف حالاتهم وملکاتهم، فمنهم من رسخت فی قلبه محبّة المولی والعشق إلیه، وباعتبار ذلک یصدر عنه وعن جوارحه جمیع ما أحبّه المولی وجمیع ما أمر به، وبعضهم ممّن وجد فی قلبه ملکة الشکر وصار بحسب ذاته عبداً شکوراً، وباعتبار هذه الملکة تصدر عنه إطاعة أوامر المولی لأجل کونها من مصادیق الشکر، ومنهم من وجد فی قلبه ملکة الخوف من عقاب المولی، أو ملکة

الشوق إلی ثوابه ورضوانه، أو رسخت فی نفسه عظمة المولی وجلاله وکبریاؤه، فصار مقهوراً فی جنب عظمته، وباعتبار هذه الملکة القلبیّة صار مطیعاً لأوامر مولاه.

وبالجملة: ما یصیر داعیاً للعبد ومحرّکاً إیّاه نحو طاعة المولی هو إحدی هذه الملکات الخمس النفسانیّة وغیرها من الملکات الراسخة.

وعلی هذا فما اشتهر من تسمیة الأمر الصادر عن المولی داعیاً فاسد جدّاً، ضرورة أنّ صرف الأمر لا یصیر داعیاً ومحرّکاً للعبد ما لم یوجد فی نفسه أحد الدواعی الخمسة المذکورة، أو غیرها من الدواعی القلبیّة المقتضیة للإطاعة، کما یشاهد ذلک فی الکفّار والعصاة.

نعم، هنا شیء آخر، وهو أنّه بعد أن ثبتت للعبد إحدی الملکات القلبیّة المقتضیة لإطاعة المولی، وصار نفسه- باعتبار ذلک- منتظراً لصدور الأمر عن المولی، حتّی یوافقه ویمتثله، یکون لصدور الأمر عن المولی أیضاً دخالة فی تحقّق الإطاعة والموافقة، فإنّه المحقّق لموضوع الطاعة ویصیر بمنزلة الصغری لتلک الکبریات.

فالداعی حالة بسیطة موجودة فی النفس مقتضیة للإطاعة بنحو الإجمال، والأمر محقّق لموضوعها وموجب لتحریک الداعی القلبی وتأثیره فی تحقّق متعلّقه، وما هو الملاک فی عبادیّة العمل ومقرّبیّته إلی ساحة المولی هو صدوره عن إحدی هذه الدواعی والملکات الحسنة، ولیس للأمر بما هو أمر تأثیر فی مقربیّة العمل أصلًا، فإنّ المحقّق لعبادیّة العمل هو صدوره عن داعٍ إلهی، وقد عرفت أنّ ما هو الداعی حقیقةً عبارة عن الملکة القلبیّة[۱۷۳]. نعم، یمکن بنحو

المسامحة تسمیة الأمر أیضاً داعیاً، من جهة دخالته فی تحقّق الطاعة عمّن وجد فی نفسه إحدی الملکات القلبیّة، وما ذکرنا واضح لمن له أدنی تأمّل.

المقدّمة الثانیة: لا إشکال فی أنّ الأمر المتعلّق بشیء کما یکون داعیاً إلی إیجاد نفس ذلک الشیء کذلک یکون داعیاً إلی إیجاد أجزائه الخارجیّة والعقلیّة ومقدّماته الخارجیّة، فإنّ العبد الذی وجد فی نفسه إحدی الدواعی القلبیّة التی أشرنا إلیها، وصار باعتبار ذلک بصدد إطاعة أوامر المولی، کما یوجد متعلّق الأمر بداعی الأمر المتعلّق به بالمعنی الذی یتصوّر لداعویّة الأمر، کذلک یوجد مقدّماته بنفس هذا الداعی، من دون أن ینتظر فی ذلک تعلّق أمر بها علی حدة، ویکفی فی عبادیّتها ومقرّبیّتها أیضاً قصد إطاعة الأمر المتعلّق بذیها، لکونها فی طریق إطاعة الأمر المتعلّق به، ولا نحتاج فی عبادیّة الأجزاء والمقدّمات إلی تعلّق أمر نفسی أو غیری بها، فإن لم نقل بوجوب المقدّمة تبعاً لذیها، ولم یتعلّق بها أمر نفسی أیضاً، لکفی فی عبادیّتها قصد الأمر المتعلّق بذیها، بل لو قلنا بوجوب المقدّمة وتعلّق أمر غیری بها أمکن أن یقال أیضاً بعدم کفایة قصده فی عبادیّة متعلّقه، لعدم کونه أمراً حقیقیّاً، بل هو نحو من الأمر یساوق وجوده العدم.

والحاصل: أنّ ما اشتهر من أنّ الأمر لا یدعو إلّاإلی متعلّقه فاسد[۱۷۴]، فإنّ الأمر کما یدعو إلی متعلّقه یدعو إلی جمیع ما یتوقّف علیه

المتعلّق أيضاً، والمحقّق لعباديّتها ومقرّبيّتها أيضاً نفس الأمر المتعلّق بذيها، والسرّ فى ذلك أنّ الداعى الحقيقى على ما عرفت ليس عبارة عن الأمر، بل هو عبارة عن الملكة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۰۱

الراسخة النفسانيّة الداعية إلى الطاعة بنحو الإجمال، والأمر محقّق لموضوعها من جهة أنّها تتوقّف على وجود الأمر خارجاً، وحينئذٍ فإذا صدر الأمر عن المولى متعلّقاً بشىء له مقدّمات فذلك الداعى القلبى بوحدته وبساطته يوجب تحرّك عضلات العبد نحو إيجاد متعلّق الأمر بجميع ما يتوقّف عليه، وكلّ ما صدر عن إحدى هذه الملكات الحسنة فهو ممّا يقرّب العبد إلى ساحة المولى من غير فرق فى ذلك بين نفس متعلّق الأمر وبين أجزائه ومقدّماته الوجوديّة والعلميّة.

المقدّمة الثالثة: أنّ دخالة شىء فى المأمور به على أنحاء: فتارةً من جهة أنّه اخذ فيه بنحو الجزئيّة، واخرى من جهة أخذه بنحو القيديّة، بحيث يكون التقيّد داخلًا والقيد خارجاً، وثالثةً من جهة دخالته فى انطباق عنوان المأمور به على معنونه، بأن يكون المأمور به عنواناً بسيطاً ينطبق على مجموع امور متشتّتة ويكون هذا الشىء دخيلًا فى انطباق هذا العنوان البسيط على هذه الامور، بحيث لولاه لم ينطبق عليها، وبعبارة اخرى يكون هذا الشىء من مقدّماته الوجوديّة.

الجواب عن الإشكال:

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّا لا نحتاج فى إيجاد الصلاة بداعى الأمر إلى‌تعلّق أمر بذات الصلاة كما هو محطّ نظره قدس سره[۱۷۵]، بل نفس الأمر بالمقيّد يدعو إليها أيضاً، ويكفى أيضاً فى مقرّبيّتها وعباديّتها إتيانها بداعى هذا الأمر، وذلك لما عرفت فى المقدّمة الثانية من أنّه يكفى فى عباديّة الأجزاء التحليليّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۰۲

والخارجيّة والمقدّمات الوجوديّة والعلميّة، إتيانها بداعى الأمر المتعلّق بالكلّ وبذى المقدّمة.

وقوله: «لا يكاد يدعو الأمر إلّاإلى ما تعلّق به لا إلى غيره»[۱۷۶] واضح الفساد، فإنّ الأمر كما يكون داعياً إلى نفس متعلّقه، كذلك يكون داعياً إلى‌كلّ ما له دخل فى تحقّقه، من غير احتياج فى مدعوّيّتها للأمر إلى تعلّق أمر بها على حدة، ففيما نحن فيه بعدما وجد فى نفس المكلّف أحد الدواعى القلبيّة التى أشرنا إليها، وصار باعتبار ذلك بصدد موافقة أوامر المولى وإطاعتها بأىّ نحو كان إذا حصل له العلم بأنّ مطلوب المولى وما أمر به عبارة عن طبيعة الصلاة المقيّدة بداعى الأمر مثلًا، فلا محالة يصير بصدد تحصيلها فى الخارج بأىّ نحو اتّفق، وحينئذٍ فإذا لاحظ أنّ إتيان ذات الصلاة بداعى الأمر «المتعلّق بها بداعى الأمر» يلازم فى الخارج حصول هذا القيد، الذى لا تعقل داعويّة الأمر إليه أيضاً، فلا محالة تنقدح فى نفسه إرادة إتيان ذات الصلاة، ويتحقّق بذلك المأمور به بجميع أجزائه وشرائطه، إذ الفرض تحقّق الصلاة بداعويّة الأمر، وتحقّق قيدها أعنى الداعويّة قهراً.

فإن قلت: إتيان الأجزاء بداعى الأمر المتعلّق بالكلّ إنّما يتمشّى فيما إذا كان المكلّف بصدد إتيان الكلّ، وكانت دعوة الأمر إليها فى ضمن دعوته إليه، وفيما نحن فيه ليس كذلك، فإنّ داعويّة الأمر أيضاً أحد الأجزاء، ولا يعقل كون الأمر داعياً إلى داعويّة نفسه.

قلت: هذا إذا لم يكن بعض الأجزاء حاصلًا بنفسه، وكان حصول كلّ منها متوقّفاً على دعوة الأمر إليه، وأمّا إذا كان بعضها حاصلًا بنفسه ولم نحتج فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۰۳

حصوله إلى دعوة الأمر، بل كانت دعوته إليه من قبيل الدعوة إلى‌تحصيل الحاصل، فلا محالة تختصّ داعويّة الأمر بسائر الأجزاء، ويتحقّق الواجب بجميع ما يعتبر فيه، مثلًا إنّ تعلّق الأمر بالصلاة المقيّدة بكون المصلّى متستّراً ومتطهّراً ومتوجّهاً إلى القبلة، فدعوته إلى إيجاد هذه القيود تتوقّف على عدم حصولها للمكلّف بأنفسها، وأمّا إذا كانت حاصلة له من غير جهة دعوة الأمر فلا يبقى مورد لدعوة الأمر بالنسبة إليها، ولا محالة تنحصر دعوته فيما لم يحصل بعد من الأجزاء والشرائط، ففيما نحن فيه أيضاً قيد التقرّب وداعويّة الأمر

يحصل بنفس إتيان الذات بداعى الأمر، فلا نحتاج فى تحقّقه إلى دعوة الأمر إليه حتّى يلزم الإشكال.

والحاصل: أنّ كلّ ما كان من الأجزاء والشرائط حاصلًا قبل داعويّة الأمر إليه، أو يحصل بنفس داعويّته إلى سائر الأجزاء، فهو ممّا لا يحتاج فى حصوله إلى دعوة الأمر إليه، ولا محالة تنحصر دعوته فى غيره.

والحاصل: أنّ كلّ واحد من المكلّفين بعدما وجد فى نفسه أحد الدواعى والملكات القلبيّة المقتضية لإطاعة المولى وموافقته، وصار باعتبار ذلك متهيّئاً ومنتظراً لصدور أمر من قبل مولاه حتّى يمتثله، إذا عثر على أمر المولى بالصلاة بداعى الأمر مثلًا فلا محالة يصير بصدد إيجاد متعلّقه فى الخارج بأىّ نحو كان، وحينئذٍ فإذا رأى أنّ إيجاد الأجزاء التى يمكن دعوة الأمر إليها فى الخارج بداعويّة الأمر المتعلّق بالكلّ يلازم وجود المأمور به بجميع أجزائه وشرائطه قهراً، فلا محالة تنقدح فى نفسه إرادة إتيان هذه الأجزاء ويصير الأمر بالكلّ داعياً إليها، وبإتيانها يتحقّق الامتثال والقرب إلى المولى أيضاً، فإنّ الملاك فى المقرّبيّة على ما عرفت هو استناد الفعل إلى الملكات والدواعى القلبيّة التى أشرنا إليها فى المقدّمة الاولى، والمفروض فيما نحن فيه إتيان

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۰۴

الأجزاء بإرادة متولّدة من إرادة موافقة المولى المتولّدة من أحد الدواعى القلبيّة التى أشرنا إليها، فتدبّر.

وقد ظهر لك ممّا ذكرنا ما هو الحقّ فى الجواب عن إشكال الباب بناءً على كون قصد الأمر جزءً للمأمور به أو قيداً له، وتبيّن لك أيضاً فساد كلام المحقّق الخراسانى.

ثمّ إنّ فيما ذكره أخيراً من عدم اختياريّة الإرادة لإيجابها التسلسل أيضاً ما لا يخفى، فإنّ اختياريّة كلّ فعل بالإرادة، واختياريّة الإرادة بنفسها.

مضافاً إلى أنّ الإرادة لو كانت غير اختياريّة، وكان هذا مانعاً من جعلها جزءً و شطراً كان مانعاً من شرطيّتها أيضاً، فلِمَ خصّ الإشكال بصورة جزئيّتها؟ بل يرد عليه أنّ الإشكال بعينه وارد أيضاً بناءً على تعلّق الأمر بنفس الصلاة وعدم سقوط الغرض إلّابإتيانها بقصد الامتثال، كما هو مبناه قدس سره فإنّ قصد الامتثال إذا كان غير اختيارىّ، لا يمكن أن يكون تحصيل الغرض المتوقّف عليه واجباً، للزوم إناطة الامتثال بأمر غير اختيارىّ[۱۷۷].

وقد تلخّص ممّا ذكرناه إمكان أخذ قصد القربة فى المأمور به[۱۷۸].

إنتهى كلامه ملخّصاً.

كلام المحقّق الحائرى رحمه الله فى المقام ونقده

۲- وقد تصدّى المحقّق الحائرى رحمه الله فى الدرر لدفع الإشكال بوجهين آخرين:

الوجه الأوّل: ما حاصله أنّ المعتبر فى العبادات ليس قصد إطاعة الأمر،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۰۵

وإنّما المعتبر فيها وقوع الفعل بنحو يصير مقرّباً، وهذا لا يتوقّف على الأمر، بيان ذلك: أنّ الأفعال على قسمين: أحدهما: ما ليس للقصد دخل فى تحقّقه وصدق عنوانه عليه، بل لو صدر عن الغافل أيضاً لصدق عليه عنوانه[۱۷۹]، ثانيهما: ما يكون قوامه بالقصد، كالتعظيم والإهانة وأمثالهما، ثمّ إنّه لا إشكال فى أنّ تعظيم المولى بما هو أهل له، وكذلك مدحه بما يليق به حسنان عقلًا ومقرّبان إليه بالذات من غير احتياج فى مقرّبيّتهما إلى الأمر بهما، ولا إشكال أيضاً فى أنّ اختلاف خصوصيّات المعظِّم والمعظَّم والمادح والممدوح موجب لاختلافهما، فقد يكون تعظيم شخص بالسلام عليه، وقد يكون بتقبيل يده، وقد يكون بغير ذلك، وقد يشكّ بالنسبة إلى بعض الموالى فى أنّ التعظيم اللائق بجنابه والمدح المناسب لشأنه ماذا، وحينئذٍ فنقول: إنّ علم العبد بأنّ التعظيم والمدح اللائقين بجناب مولاه ماذا فلا محالة يأتيهما ويصيران مقرّبين له من غير احتياج إلى الأمر بهما، وأمّا إذا شكّ فى أنّ أىّ فرد من أفراد

التعظيم يناسب مقامه فلابـدّ حينئـذٍ من الإعلام من قبل المولى والأمر بما يحصل به التعظيم والمـدح، ولكنّ الأمر إنّما هو لتشـخيص ما يحصل به التعظيم فقط، لا لكون قصده دخيلًا فى حصول القرب، بل القرب يحصل بصـرف إيجاد الفعل مع قصد عنوانه، فالصـلاة مثلًا وإن لم تكن ذوات أفعالها وأقوالها من دون إضافـة قصـد إليها بمحبوبة ولا مجزية، ولكن من الممكن كون صدور هذه الهيئة المركّبة من الحمد والثناء والتهليل والتسبيح والخضوع والخشوع مقرونة بقصد هذه العناوين محبوباً للآمر ومناسباً لمقامه، غاية الأمر قصور فهم

الإنسـان عن إدراك ذلـك أحوجه إلى أمر المولى بهـا، بحيث لو كـان عقله كاملًا لم يحتـج إلى الأمر أبـداً، وعلى هـذا ففى عباديّتها ومقرّبيّتها لا نحتاج إلى قصد الأمر حتّى يلزم المحذور[۱۸۰].

وناقش فيه سيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله بقوله:

إنّ قصـد عنوان الفعل إن كان كافياً بلا احتياج إلى قصد حصول القربة كان حاصل ذلك عدم اشتراط قصد القربة فى حصول العبادة، وهذا مخالف لضرورة الدِّين وإجماع[۱۸۱] المسلمين[۱۸۲].

وفيه: أنّه لم يرد فى آيـة أو روايـة اعتبار قصـد القربة فى العبادات- كما اعترف هو رحمه الله فى مباحث الصـلاة التى قرّرتها وسـمّيتها «نهاية التقرير»- مع أنّه لو اعتبر زائداً على قصد عناوينها لورد فى الشريعة، كما أنّه ورد «لا صلاة إلّا بطهور»[۱۸۳] و «لا صلاة إلّابفاتحة الكتاب»[۱۸۴]، ونحوهما.

نعم، ورد النهى عن أضـداد قصـد القربة وأنّها مبطلة للعبادة، كالرياء ونحوه، ولكنّ الرياء مثلًا يتحقّق بمجرّد وقوع صورة العمل من قبل المرائى من دون قصـد عنوان الفعـل، فـإذا قصـد عنوان الفعل لم يتحقّق الرياء وتحقّقت العبادة، فلا تحتاج فى وقوعها إلى قصـد القربة زائداً على العنوان الذى به يتحقّق التعظيم.

فما ذهب إليه المحقّق الحائرى رحمه الله من أنّ قصد عنوان الصلاة محقّق لعباديّتها صحيح، لأنّ إرادة عنوان الصلاة تستلزم خلوّها عن أضـداد قصـد القربة، وخلوّها عنها يلازم حصول نفس قصد القربة، وإن كان قول الفقهاء باعتبار قصد العنوان والقربة كليهما ظاهراً فى عدم تحقّق الملازمة بينهما.

نعم، يرد على صاحب الـدرر إشـكال آخر، وهو أنّ جوابه عن المحقّق الخراسانى رحمه الله مبنائى، فإنّه بنى الإشـكال على أخذ قصـد القربـة فى متعلّق الأـمر على أمرين: أحـدهما: أنّ قصـد القربـة من مقوّمـات العبادة، وبه يمتاز عن الواجبات التوصّـليّة، كما هو مـذهب المشـهور، الثانى: أن يكون قصـد القربـة بمعنى قصد امتثال الأمر وإتيان العمل بداعيه، والمحقّق الحائرى رحمه الله أنكر المبنى الأوّل، وقال: لا يحتاج العبادة إلى قصد القربة، بل يكفى فى وقوعها تحقّق عنوان التعظيم، وهو يوجد بقصده بعد العلم بكونه تعظيماً مناسباً له تعالى.

لا يقال: فكيف تسلّمتم جواب السيّدين السـندين البروجردى والإمام ٠ عن صـاحب الكفايـة مع أنّه أيضـاً مبنائى، فإنّهما أنكرا المبنى الثانى، وقالا: ليس معنى قصد القربة إتيان العمل بداعى الأمر، بل إتيانه بداع إلهى من الخوف عن النار أو الطمع فى الجنّة ونحوهما.

فإنّه يقال: نعم، ولكنّهما ذهبا إلى أنّه لا يمكن أن يكون قصـد القربـة بمعنى إتيان العمل بـداعى الأمر، لعدم كون الأمر داعياً إليه، وإلّا لتحقّق المأمور به من جميع المكلّفين قهراً ولـم يقدر أحد على مخالفة الأمر، مع أنّا نشاهد المعاصى الكثيرة فى العالم، بخلاف المحقّق الحائرى رحمه الله، فإنّه لم يقل بعدم إمكان كون قصد القربة من مقوّمات العبادة، بل قال بأنّا لا نحتاج إليه.

إن قلت: إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله لم يقل بكون الأمر داعياً تكوينيّاً إلى

العمـل، بـل قـال بكـونه داعيـاً اعتباريّاً، والعمـل لاـ يكـاد يمكن أن يتخلّـف عن داعيه الواقعى التكوينى، ولكنّه قـد يتخلّف عن داعيه

الاعتباری، فلا بأس بالقول بکون الأمر داعیاً إلی العمل.

قلت: الامور الحقیقیّهٔ لابدّ من أن یکون عللها الداعیهٔ إلیها أیضاً اموراً حقیقیّهٔ، والصلاهٔ التی توجد فی الخارج وإن کان ترکّبها من تلک الأقوال والأفعال ترکّباً اعتباریّاً، إلّاأنّ نفسها أمر حقیقی واقعی کما هو واضح، فهی تحتاج فی تحقّقها إلی داعٍ تکوینی واقعی، ولا یکفیه مجرّد اعتبار شیء داعیاً إلیها.

الوجه الثانی: أنّ ذوات الأفعال مقیّدهً بعدم صدورها عن الدواعی النفسانیّهٔ محبوبهٔ عند المولی، وتوضیح ذلک یتوقّف علی مقدّمات ثلاث:

الاولی: قد اشتهر أنّ العبادات عبارهٔ عن إتیان الفعل بداعی أمر المولی، فهی مرکّبهٔ من أمرین: ذات الفعل، وداعی الأمر، لکن یمکن أن یقال: إنّها مرکّبهٔ من ثلاثهٔ امور: ۱- ذواتها، ۲- عدم الدواعی النفسانیّهٔ، ۳- وجود داعی الأمر، ویتحقّق الملازمهٔ بین الجزئین الأخیرین، لأنّ الفاعل المختار إذا لم یکن له داعٍ نفسانی کان له داعٍ إلهی لا محالهٔ.

هذا بناءً علی کون قصد الأمر جزءً، وأمّا بناءً علی کونه قیداً فالعبادهٔ هی الصلاهٔ المقیّدهٔ بقید مرکّب من جزئین: أحدهما: عدم الدواعی النفسانیهٔ، والآخر داعی الأمر، وعلی هذا الفرض أیضاً کلّ واحد من جزئی القید ملازم لجزئه الآخر.

الثانیهٔ: أنّ الأمر الملحوظ فیه حال الغیر تارهً یکون للغیر، واخری یکون غیریّاً، مثال الأوّل: الأمر بالغسل قبل طلوع الفجر فی شهر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۲، ص: ۱۰۹

رمضان[۱۸۵]، فإنّه لا یمکن أن یکون غیریّاً مقدّمیاً، لأنّه لا یعقل وجوب المقدّمهٔ قبل وجوب ذیها، فلابدّ من أن یکون وجوب الغسل نفسیّاً، لکنّه لأجل الصوم، ومثال الثانی: الأوامر الغیریّهٔ المسبّبهٔ من الأوامر المتعلّقهٔ بالعناوین المطلوبهٔ نفساً، فتقسیم الواجب بهذا اللحاظ یصیر ثلاثیّاً، لأنّه إمّا نفسی لنفسه، أو نفسی لغیره، أو غیری.

الثالثهٔ: أنّه لا إشکال فی أنّ القدرهٔ شرط فی تعلّق الأمر بالمکلّف، ولکن هل یشترط ثبوت القدرهٔ سابقاً علی الأمر ولو رتبهً، أو یکفی حصول القدرهٔ ولو بنفس الأمر؟ الأقوی الأخیر، لعدم وجود مانع عقلًا فی أن یکلّف العبد بفعل یعلم بأنّه یقدر علیه بنفس الأمر.

إذا عرفت هذا فنقول: الفعل المقیّد بعدم الدواعی النفسانیّهٔ وثبوت الداعی الإلهی الذی یکون مورداً للمصلحهٔ الواقعیّهٔ وإن لم یکن قابلًا لتعلّق الأمر به بملاحظهٔ الجزء الأخیر، أمّا من دون ضمّ القید الأخیر فلا مانع منه.

ولا- یرد أنّ هذا الفعل من دون ملاحظهٔ تمام قیوده التی منها الأخیر لا یکاد یتّصف بالمطلوبیّهٔ، فکیف یمکن تعلّق الطلب بالفعل من دون ملاحظهٔ تمام القیود التی یکون بها قوام المصلحهٔ.

لأنّا نقول: عرفت أنّه قد یتعلّق الطلب بما هو لا یکون مطلوباً فی حدّ ذاته، بل یکون تعلّق الطلب لأجل ملاحظهٔ حصول الغیر، والفعل المقیّد بعدم الدواعی النفسانیّهٔ وإن لم یکن تمام المطلوب النفسی مفهوماً، لکن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۲، ص: ۱۱۰

لمّا لم یوجد فی الخارج إلّابداعی الأمر- لعدم إمکان خلوّ الفاعل المختار عن کلّ داعٍ- یصحّ تعلّق الطلب به، لأنّه یتّحد فی الخارج مع ما هو مطلوب حقیقهً، کما لو کان المطلوب الأصلی إکرام الإنسان فإنّه لا شبههٔ فی جواز الأمر بإکرام الناطق، لأنّه لا یوجد فی الخارج إلّامتّحداً مع الإنسان الذی إکرامه مطلوب أصلی، وکیف کان فهذا الأمر لیس أمراً صوریّاً، بل هو أمر حقیقی وطلب واقعی، لکون متعلّقه متّحداً فی الخارج مع المطلوب الأصلی.

نعم، یبقی الإشکال فی أنّ هذا الفعل- أعنی الفعل المقیّد بعدم الدواعی النفسانیّهٔ- ممّا لا یقدر المکلّف علی إیجاده فی مرتبهٔ الأمر، فکیف یتعلّق الأمر به؟ وقد عرفت جوابه فی المقدّمهٔ الثالثهٔ[۱۸۶].

هذا حاصل کلام المحقّق الحائری رحمه الله فی الجواب الثانی.

وفیه أوّلًا: أنّ الصلاهٔ مع کونها أهمّ الواجبات کیف یمکن القول بکون الأمر المتعلّق بها للغیر؟! ما سمعنا بهذا فی آبائنا الأوّلین.

وثانياً: أنّه رحمه الله تكلّف نفسه فى هـذا الجواب لتصـحيح أخـذ داعى الأمر فى متعلّقه، مع أنّك قـد عرفت عدم كون الأمر داعياً إلى المـأمور به، بـل الـداعى إليه إنّما هو الصـفات النفسانيّـة الإلهيّـة، من الخوف عن العقاب، أو الطمع فى الثواب، أو وجـدان المولى أهلًا للعبادة، ونحوها.

وثالثاً: أنّ عدم الدواعى النفسانيّة لو كان دخيلًا فى المأمور به شطراً أو شرطاً، للزم الإتيان به أيضاً بداعى الأمر، مع أنّه لا ضرورة فيه، لو لم نقل بعدم معقوليّته، بل يكفى إتيان نفس الصلاة بداعى الأمر.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۱۱

كلام المحقّق الخوئى

«مدّ ظلّه»

فى المقام

۳- وقـد تصـدّى بعض الأعلام لـدفع الاسـتحالة الـتى ادّعاهـا المحقّـق الخراسـانى رحمـه الله وغيره بـوجه آخر، وذكر لتقريـب مرامه مقدّمتين:

المقدّمة الاولى: قوله: يمكن تصوير الواجب التعبّدى على أنحاء:

الأوّل: أن يكون تعبّديّاً بكافّة أجزائه وشرائطه، الثانى: أن يكون تعبّديّاً بأجزائه مع بعض شرائطه، الثالث: أن يكون تعبّديّاً ببعض أجزائه دون بعضها الآخر.

أمّا النحو الأوّل: فالظاهر أنّه لا مصداق له خارجاً، ولا يتعدّى عن مرحلة التصوّر إلى الواقع الموضوعى.

وأمّـا النحو الثـانى: فهو واقع كثيراً فى الخـارج، حيث إنّ أغلب العبـادات الواقعـة فى الشـريعة المقدّسـة الإسـلاميّة من هـذا النحو، منها الصـلاة مثلًا، فإنّ أجزائها بأجمعها أجزاء عباديّـة، وأمّا شـرائطها فجملـة كثيرة منها غير عباديّة، وذلك كطهارة البدن والثياب واسـتقبال القبلة وما شاكل ذلك، فإنّها رغم كونها شرائط للصلاة تكون توصّليّة، وتسقط عن المكلّف بدون قصد التقرّب.

نعم، الطهارات الثلاث خاصّة تعبّديّة، فلا تصحّ بدونه، وأضف إلى ذلك أنّ تقييد الصلاة بتلك القيود أيضاً لا يكون عباديّاً، فلو صلّى المكلّف غافلًا عن طهارة ثوبه أو بدنه ثمّ انكشف كونه طاهراً صـحّت صلاته، مع أنّ المكلّف غير قاصد للتقيّد، فضلًا عن قصد التقرّب به، فلو كان أمراً عباديّاً لوقع فاسـداً، لانتفاء القربـة به، بل الأمر فى التقيّـد بالطهارات الثلاث أيضاً كـذلك، ومن هنا لو صـلّى غافلًا عن الطهارة الحدثيّة، ثمّ بان أنّه كان واجداً لها صحّت صلاته، مع أنّه غير قاصد لتقيّدها بها، فضلًا عن إتيانه بقصد القربة، هذا ظاهر.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۱۲

وأمّـا النحو الثـالث:- وهو مـا يكون بعض أجزائه تعبّـديّاً وبعضـها الآـخر توصّـليّاً- فهو أمر ممكن فى نفسه ولاـ مانع منه، إلّاأنّا لم نجد لـذلك مصـداقاً فى الواجبات التعبّديّـة الأوّليّة، كالصـلاة والصوم وما شاكلهما، حيث إنّها واجبات تعبّديّة بكافّة أجزائها، ولكن يمكن فرض وجوده فى الواجبات العَرَضـيّة، وذلك كما إذا افترضـنا أنّ واحداً مثلًا نذر بصـيغة شرعيّة الصلاة مع إعطاء درهم بفقير على نحو العموم المجموعى، بحيث يكون المجموع بما هو المجموع واجباً، وكان كلّ منهما جزء الواجب، فعندئـذٍ بطبيعة الحال يكون مثل هذا الواجب مركّباً من جزئين: أحـدهما: تعبّـدى، وهو الصـلاة، وثانيهما: توصّـلى، وهو إعطاء الـدرهم، وكـذلك يمكن وجوب مثل هـذا المركّب بعهـد أو يمين أو شـرط فى ضـمن عقـد أو نحو ذلـك، فالنتيجـة أنّه لاـ مانع من الالتزام بهـذا القسم من الواجب التعبّـدى إذا ساعدنا الدليل عليه. هذا من ناحية.

المقدّمة الثانية: قوله: ومن ناحية اخرى، إنّ الأمر المتعلّق بالمركّب من عدّة امور فبطبيعة الحال ينحلّ بحسب التحليل إلى الأمر بأجزائه، وينبسط على المجموع، فيكون كلّ جزء منه متعلّقاً لأمر ضمنى، ومأموراً به بذلك الأمر الضمنى، مثلًا الأمر المتعلّق بالصلاة ينحلّ بحسب الواقع إلى الأمر بكلّ جزء منها، ويكون لكلّ منها حصّة منه المعبّر عنها بالأمر الضمنى، ومردّ ذلك إلى انحلال الأمر الاستقلالى إلى عدّة أوامر ضمنيّة حسب تعدّد الأجزاء.

ولكن هذا الأمر الضمنى الثابت للأجزاء لم يثبت لها على نحو الإطلاق، مثلًا الأمر الضمنى المتعلّق بالتكبيرة لم يتعلّق بها على نحو الإطلاق، بل تعلّق بحصّة خاصّة منها، وهى ما كانت مسبوقة بالقراءة، وكذا الأمر الضمنى المتعلّق بالقراءة، فإنّه إنّما تعلّق بحصّة خاصّة منها، وهى ما كانت مسبوقة بالركوع وملحوقة بالتكبيرة، وكذلك الحال فى الركوع والسجود ونحوهما، وعلى ضوء

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۱۳

ذلك يترتّب أنّ المكلّف لا يتمكّن من الإتيان بالتكبيرة مثلًا بقصد أمرها بدون قصد الإتيان بالأجزاء الباقية، كما لا يتمكّن من الإتيان بركعة مثلًا بدون قصد الإتيان ببقيّة الركعات، وإن شئت قلت: إنّ الأمر الضمنى المتعلّق بالأجزاء يتشعّب من الأمر بالكلّ، وليس أمراً مستقلّاً فى مقابله، ولذا لا يعقل بقائه مع انتفائه، ومن المعلوم أنّ الأمر المتعلّق بالكلّ يدعو المكلّف إلى الإتيان بجميع الأجزاء لا إلى الإتيان بجزء منها مطلقاً، ولو لم يأت بالأجزاء الباقية، هذا إذا كان الواجب مركّباً من جزئين أو أزيد، وكان كلّ جزء أجنبيّاً عن غيره وجوداً وفى عرض الآخر.

وأمّا إذا كان الواجب مركّباً من الفعل الخارجى وقصد أمره الضمنى، كالتكبيرة مثلًا إذا افترضنا أنّ الشارع أمر بها مع قصد أمرها الضمنى فلا إشكال فى تحقّق الواجب بكلا جزئيه وسقوط أمره إذا أتى المكلّف به بقصد أمره كذلك، أمّا الفعل الخارجى فواضح، لفرض أنّ المكلّف أتى به بقصد الامتثال، وأمّا قصد الأمر فأيضاً كذلك، لأنّ تحقّقه وسقوط أمره لا يحتاج إلى قصد امتثاله، لفرض أنّه توصّلى، وبكلمة اخرى: إنّ الواجب فى مثل الفرض مركّب من جزء خارجى وجزء ذهنى، وهو قصد الأمر، وقد تقدّم أنّ الأمر المتعلّق بالمركّب ينحلّ إلى الأمر بكلّ جزء جزء منه، وعليه فكلّ من الجزء الخارجى والجزء الذهنى متعلّق للأمر الضمنى، غايته أنّ الأمر الضمنى المتعلّق بالجزء الخارجى تعبّدى، فيحتاج سقوطه إلى قصد امتثاله، والأمر الضمنى المتعلّق بالجزء الذهنى توصّلى، فلا يحتاج سقوطه إلى قصد امتثاله، هذا من ناحية، ومن ناحية اخرى: قد سبق أنّه لا محذور فى أن يكون الواجب مركّباً من جزء تعبّدى وجزء توصّلى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۱۴

ثمّ رتّب بعض الأعلام على هاتين المقدّمتين دفع الاستحالة المدّعاة فى كلام صاحب الكفاية وغيره بقوله:

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هى أنّه لا مانع من أن يكون مثل الصلاة أو ما شاكلها مركّباً من هذه الأجزاء الخارجيّة مع قصد أمرها الضمنى، وعليه فبطبيعة الحال الأمر المتعلّق بها ينحلّ إلى الأمر بتلك الأجزاء وبقصد أمرها كذلك، فيكون كلّ منها متعلّقاً لأمر ضمنى، فعندئذٍ إذا أتى المكلّف بها بقصد أمرها الضمنى فقد تحقّق الواجب وسقط، وقد عرفت أنّ الأمر الضمنى المتعلّق بقصد الأمر توصّلى، فلا يتوقّف سقوطه على الإتيان به بقصد امتثال أمره، ومن هنا يفترق هذا الجزء- وهو قصد الأمر- عن غيره من الأجزاء الخارجيّة، فإنّ قصد الأمر الضمنى فى المقام محقّق لتماميّة المركّب، فلا حالة منتظرة له بعد ذلك، وهذا بخلاف غيره من الأجزاء، فإنّه لا يمكن الإتيان بجزء بقصد أمره إلّامع قصد الإتيان ببقيّة أجزاء المركّب أيضاً بداعى امتثال أمره، مثلًا لا يمكن الإتيان بالتكبيرة بقصد أمرها إلّامع قصد الإتيان ببقيّة أجزاء الصلاة أيضاً بداعى امتثال أمرها، وإلّا لكان الإتيان بها كذلك تشريعاً محرّماً، لفرض عدم الأمر بها إلّامرتبطة ببقيّة الأجزاء ثبوتاً وسقوطاً[۱۸۷].

إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

نقد ما أفاده بعض الأعلام فی المقام

وفیه أوّلًا: أنّ انحلال الأمر المتعلّق بالمرکّب إلی أوامر ضـمنیّة متعـدّدة بعـدد الأجزاء مبنیّ علی کون أجزاء الواجب مقدّمـة له لا عینه، ولقائل أن یقول: إذا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۱۵

کان المأمور به مرکّباً، کالصـلاة، فأجزائه عینه، ویراها الآمر أمراً واحـداً، فلا ینحلّ الأمر المتعلّق بالمرکّبات، کما لا ینحلّ الأمر المتعلّق بالبسائط، وتحقیق هذا الأمر موکول إلی مبحث مقدّمة الواجب.

وثانیاً: أنّ صاحب المحاضـرات تسـلّم داعویّة الأمر إلی تحقّق المأمور به التی ادّعاها صاحب الکفایة، ثمّ تکلّف نفسه لتصـحیح أخذها فی متعلّق الأـمر، کـالمحقّق الحـائری رحمه الله، مع أنّـک قـد عرفت أنّ داعویّـة الأمر إلی المأمور به أمر غیر معقول، لاسـتلزامها عـدم تحقّق الکفر والعصیان فی العالم.

فی التوسّل بتعدّد الأمر لتصحیح أخذ قصد القربة فی متعلّقه

علی أنّ هذا الجواب مستفاد من الإشکال الأخیر الذی وجّهه صاحب الکفایة إلی نفسه ثمّ أجاب عنه.

أمّا الاشـکال: فهو قوله: إن قلت: نعم، لکن هذا کلّه إذا کان اعتباره فی المأمور به بأمر واحد، وأمّا إذا کان بأمرین تعلّق أحدهما بذات الفعل وثانیهما[۱۸۸] بإتیانه بداعی أمره فلا محذور أصـلًا کما لا یخفی، فللآمر أن یتوسّل بذلک فی الوصـلة إلی تمام غرضه ومقصده بلا منعة[۱۸۹]، إنتهی.

نعم، أحد الأمرین الذین فرضـهما صاحب الکفایة متعلّق بمجموع الصـلاة مثلًا، والآخر بإتیانها بداعی أمرها، وأمّا صاحب المحاضـرات فـذهب إلی انحلال الأمر بالصـلاة إلی أمرین بالنسـبة إلی کلّ جزء جزء منها، أحدهما تعلّق بالرکوع مثلًا، والآخر بإتیان الرکوع بداعی أمره، ولکن لا فرق أساسیّاً بینهما، فما أجاب به بعض الأعلام عن المحقّق الخراسانی مستفاد من هذا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۱۶

الإشکال الذی وجّهه رحمه الله إلی نفسه.

وأمّا الجواب: فحاصل ما أفاده فیه وجهان:

۱- أنّا نقطع بأنّه لیس فی العبادات إلّاأمر واحد کغیرها من الواجبات والمستحبّات.

۲- أنّ الأمر الأوّل إمّا أن یکون تعبّدیّاً قطعاً، أو توصّلیّاً کذلک، أو نشکّ فی تعبّدیّته وتوصّلیّته، فعلی الأوّل لا نحتاج إلی الأمر الثانی، لأنّا إذا علمنا بکون الأمر الأوّل تعبّدیّاً اسـتقلّ العقل بلزوم إتیان متعلّقه بقصد امتثاله، وعلی الثانی لا مجال للأمر الثانی، ضـرورة سقوط الأمر الأوّل بإتیان متعلّقه بدون قصد الامتثال، فلا یبقی مورد للأمر الثانی، وعلی الثالث أیضاً لا نحتاج إلی الأمر الثانی، لأنّا إذا شـککنا فی تعبّدیّة الأوّل وتوصّـلیّته یحکم العقل أیضاً بلزوم إتیان متعلّقه بقصد القربة، وذلک لأنّا إذا أتینا به بدونه شککنا فی حصول الغرض وسـقوط الأمر، ولابدّ لنا من تحصیل الیقین بحصول الغرض، فلابدّ فی صورة الشکّ أیضاً من قصد الامتثال کما إذا علمنا بتعبّدیّته، فلا نحتاج فی هذه الصورة أیضاً إلی الأمر الثانی[۱۹۰].

نقد کلام المحقّق الخراسانی فی المقام

ویرد علی جوابه الأـوّل أوّلـا: أنّ النزاع إنّمـا هو فی مقـام الثبوت، أی فی إمکـان أخـذ قصـد القربـة فی متعلّق الأـمر واسـتحالته، وهـذا الجواب مربوط بمقام الإثبات والوقوع، کما لا یخفی.

وثانیاً: نمنع عدم وجود عبادة تعلّق بها أمران فی الشریعة، کیف؟ وقد امر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۱۷

بإقامة الصلاة فی الشریعة الإسلامیّة، ونهی عن الریاء بها مثلًا، والنهی عن الریاء ونحوه عبارة اخری عن الأمر بقصد القربة، وإن لم یتعلّق به أمر صریح.

ویرد علی جوابه الثانی أیضاً أوّلًا: أنّ الشارع لو لم یبیّن عبادیّة الأمر الأوّل فالمکلّف ربما غفل عن تعبّدیّته وتوصّلیّته، أو قطع بتوصّلیّته قطعاً مخالفاً للواقع، فلابدّ للشارع من تبیین کونه عبادیّاً، دفعاً لغفلة المکلّف وجهله المرکّب.

سلّمنا أنّ المکلّف فی جمیع التعبّدیّات لا- یخلو من أمرین: إمّا یقطع بعبادیّتها أو یشکّ فیها، لکنّ الآراء مختلفة فی الصورة الأخیرة، لأنّا إذا شککنا فی تعبّدیّة أمر وتوصّلیّته قال بعضهم- کالمحقّق الخراسانی- بحکم العقل بالاحتیاط، وقال بعض آخر بحکمه بالبراءة وعدم لزوم قصد القربة، فإذا کان المسألة مختلفاً فیها فکیف لا نحتاج إلی أن یبیّن الشارع تعبّدیّة الأمر الأوّل بأمر آخر، مع أنّه یعلم أنّ کثیراً من الفقهاء یخطأون فی حکمهم بالبراءة عند الشکّ فی التعبّدیّة والتوصّلیّة؟!

وثانیاً: لو فرض اتّفاق الفقهاء فی الحکم بالاشتغال، ولزوم الإتیان بقصد القربة فی صورة الشکّ فلا یقتضی هذا إلّاعدم الحاجة فی الوصول إلی غرضه إلی وسیلة تعدّد الأمر- کما قاله المحقّق الخراسانی رحمه الله- ولکنّه لا- یقتضی استحالة صدور الأمر الثانی المتعلّق بقصد الامتثال، مع أنّ دعواه هی استحالة أخذ قصد القربة فی متعلّق الأمر، لا عدم الحاجة إلیه، بل فی الشریعة أحکام مولویّة فی موارد الأحکام العقلیّة القطعیّة، ألا- تری أنّ العقل یحکم عند الجمیع بقبح الظلم، والشارع أیضاً نهی عنه نهیاً مولویّاً یترتّب علی مخالفته العقاب؟

فلو کان حکم الشارع فی مورد حکم العقل القطعی مستحیلًا لما حکم بحرمة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۱۸

الظلم، فإنّ أدلّ الدلیل علی إمکان الشیء وقوعه.

ولیعلم فی نهایة الأمر أنّه لو تمّ ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّ الشارع لا- یتمکّن من بیان قصد القربة، لا- بنحو الشرطیّة أو الجزئیّة ولا بوسیلة تعدّد الأمر لما کان لنا طریق إلی عبادیّة العبادات، لقصور عقولنا عن إدراکها، وانحصار الطریق إلیها فی بیان الشارع، فلو لم یمکن له البیان فمن أین علمنا بعبادیّة بعض الواجبات حتّی نقسّمها إلی قسمین: تعبّدی وتوصّلی؟

هذا کلّه فیما إذا کان قصد القربة بمعنی إتیان العمل بداعی أمره.

القول فی قصد القربة بسائر المعانی

کلام صاحب الکفایة رحمه الله فیه

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله قال: هذا کلّه إذا کان التقرّب المعتبر فی العبادة بمعنی قصد الامتثال، وأمّا إذا کان بمعنی الإتیان بالفعل بداعی حسنه، أو کونه ذا مصلحة، أو له تعالی، فاعتباره فی متعلّق الأمر وإن کان بمکان من الإمکان، إلّا أنّه غیر معتبر فیه قطعاً، لکفایة الاقتصار علی قصد الامتثال الذی عرفت عدم إمکان أخذه فیه بداهةً[۱۹۱]، إنتهی.

ویبدو فی بادئ النظر أنّ برهانه لا یثبت دعواه، لأنّ کفایة قصد الامتثال لا یقتضی عدم کفایة الامور الثلاثة الاخری وعدم اعتبارها.

ولکن یمکن أن یُجاب عنه- کما فی بعض الحواشی- بأنّ واحداً منها لو کان معتبراً لکان اعتباره إمّا بنحو التعیین أو التخییر، وبطلان الأوّل واضح، ضرورة أنّ واحداً من الامور الثلاثة لو اعتبر معیّناً لما کان قصد امتثال الأمر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۱۹

کافیاً فی تحقّق الغرض من العبادة، مع أنّه یکفی فی ذلک، وأمّا بطلان الثانی فلأنّها أو بعضها لو کانت معتبرة تخییراً لکان التخییر

شرعيّاً، لأنّه لا مجال للتخيير العقلى[۱۹۲] هنـا، وأمّا الشـرعى منه فكلّ واحـد من أطرافه لابـدّ من أن يمكن تعلّق الأمر به، مع أنّك قد عرفت استحالة أخذ قصد الأمر الذى هو أحد أطراف التخيير فى متعلّق الأمر.

ولعلّ قوله رحمه الله فى ذيل كلامه: «لكفاية الاقتصار على قصد الامتثال الذى عرفت عدم إمكان أخذه فيه بداهةً» إشارة إلى هذا.

نقد كلام صاحب الكفاية فى المقام

ولكن- بناءً على تماميّة ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله لإثبات اسـتحالة أخـذ قصد الامتثال فى متعلّق الأمر- يمكن المناقشة فى إمكان تعلّق الأمر بهذه الامور الثلاثة أيضاً شرطاً أو شطراً بعين ما ذكره هناك.

توضيـح ذلك: أنّه لو كان الإتيان بالفعل بداعى حسـنه مأخوذاً فى متعلّق الأمر بنحو الشـرطيّة لم يقدر العبد على إتيان ذات الفعل بهذا الداعى، لأنّ ذات الصـلاة مثلًا لا تكون حينئذٍ حسـنة، فإنّ الحسن إنّما هو الصلاة المقيّدة بداعى حسنها، لا ذاتها، وقس على هذا ما إذا كان قصد القربة بمعنى الإتيان بالفعل بداعى كونه ذا مصلحة ملزمة، فإنّ المصلحة إنّما هى للصلاة المقيّدة بداعى المصلحة، لا لذاتها، فكيف يمكن الإتيان بنفس الصلاة بهذا الداعى، مع

أنّهـا لا تشـتمل على المصـلحة؟ بل وكـذلك الأمر لو كان قصـد القربـة بمعنى إتيان الفعل للّه‌تعالى، فإنّ ذات الفعل ليست مرتبطـة به ومضافة إليه تعالى، بل الذى يضاف إلى اللّه سبحانه ويرتبط به إنّما هوا لفعل المقيّد بأنّه له.

هذا بناءً على أخذ هذه الامور فى المتعلّق بنحو الشرطيّة.

وكـذلك الأمر بناءً على أخـذها فيه بنحو الجزئيّـة، فإنّ الإشـكال المهمّ الذى ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله لإثبات اسـتحالة أخذ قصد الأمر فى متعلّقه- وهو مسألة اتّحاد المحرّك والمتحرّك- يجرى هنا أيضاً.

توضيـح ذلـك: أنّ داعى الحسن لو اخـذ فى متعلّق الأمر بنحو الجزئيّـة فلابـدّ من إتيانه أيضاً بـداعى الحسن، كـذات العمل، مع أنّه لا يعقـل أن يكون الحسن داعيـاً إلى داعويّـة نفسه، وكـذا لو كـان قصـد القربـة بمعنى الإتيان بالفعل بـداعى مصـلحته، أو للّه‌تعالى، لأنّ المصلحة أيضاً لا يعقل أن تكون داعية إلى داعويّة نفسها، وكذا لا يعقل أن يكون «للّه» داعياً إلى داعويّة نفسه.

والحاصـل: أنّه لو تمّ كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فلا فرق فيه بين كون قصـد القربـة بمعنى قصـد الامتثال أو بمعنى أحـد هـذه الامور الثلاثة، فإنّ الدليل الذى أقامه لإثبات الاستحالة يقتضى استحالة أخذ الجميع فى متعلّق الأمر.

ولا يخفى عليك أنّا إنّما نـدّعى عدم الفرق بينهما بالنسـبة إلى كلام صاحب الكفاية رحمه الله، وأمّا بالنسـبة إلى أدلّة غيره من القائلين بالاستحالة فيمكن أن يتحقّق الفرق بينهما، فيقتضى أدلّتهم استحالة أخذ قصد القربة بمعنى الامتثال فى متعلّق الأمر، لا بمعنى أحد هذه الامور.

والحاصل- بعدما عرفت من بطلان جميع أدلّة القائلين بالاسـتحالة-: أنّه يمكن أخذ قصد القربة فى متعلّق الأمر، سواء كان بمعنى قصد الامتثال، أو بمعنى آخر.

حكم موارد الشكّ فى التعبّديّة والتوصّليّة

المسألة الثالثة: أنّه إذا شكّ فى تعبّديّة واجب وتوصّليّته فهل لنا طريق إلى أحدهما أم لا؟ فى موارد الشكّ فى التعبّديّة والتوصّليّة وهاهنا مقامان من البحث:

المقام الأوّل: فی وجود الأصل اللفظی فی المسألة[۱۹۳]

کلام صاحب الکفایة فی ذلک

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: إذا عرفت بما لا مزید علیه عدم إمکان أخذ قصد الامتثال فی المأمور به أصلًا، فلا مجال للاستدلال بإطلاقه[۱۹۴]- ولو کـان مسوقـاً فی مقـام البیـان- علی عـدم اعتبـاره کما هو واضـح من أن یخفی، فلا یکاد یصـحّ التمسّک به إلّافیما یمکن اعتباره فیه، فانقدح بذلک أنّه لا وجه لاستظهار التوصّلیّة من إطلاق الصیغة بمادّتها، ولا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه ممّا هو ناشٍ من قبل الأمر من إطلاق المادّة فی العبادة لو شکّ فی اعتباره فیها.

نعم، إذا کان الآمر فی مقام بصدد بیان تمام ما له دخل فی حصول غرضه،

وإن لم یکن له دخل فی متعلّق أمره، ومعه سکت فی المقام ولم ینصب دلالةً علی دخل قصد الامتثال فی حصوله، کان هذا قرینة علی عـدم دخله فی غرضه، وإلّا لکـان سـکوته نقضاً له وخلاف الحکمـة، فلابـدّ عنـد الشکّ وعـدم إحراز هـذا المقام من الرجوع إلی ما یقتضیه الأصل ویستقلّ به العقل[۱۹۵]، إنتهی کلامه فی هذا المقام.

وحاصـله: أنّه لا یکاد یصحّ التمسّک بالإطلاق اللفظی فی موارد الشکّ فی التعبّدیّة والتوصّـلیّة لاسـتظهار التوصّـلیّة، لکن یصحّ إثباتها فی هـذه الموارد من طریق الإطلاـق المقـامی لو احرز، ولو لم یحرز، سواء احرز عـدمه أو کان مشـکوکاً فیه لکان المرجع هو الاصول العملیّة.

الفرق بین الإطلاق اللفظی والمقامی

والفرق بین الإطلاقین فی ثلاثة امور:

الأوّل: أنّ الإطلاق اللفظی مربوط باللفظ، والمقامی بمقام کون المتکلّم بصـدد بیان کلّ ما له دخل فی حصول غرضه، وإن لم یکن له دخل فی متعلّق أمره.

الثـانی: أنّ المولی فی الإطلاـق اللفظی فی مقام الإنشاء، وإن کان کلامه بصورة الإخبار، کما فی قوله: «لا صـلاة إلّابطهور»[۱۹۶]، فإنّه یکون بمعنی «یشترط الطهور فی الصـلاة»، لأنّ المولی فی الإطلاقات اللفظیّـة فی مقام بیان الحکم، فلا محالة یکون کلامه إنشاءً واقعاً وإن کان فی قالب الإخبار أحیاناً، بخلاف الإطلاق المقامی، فإنّ المولی فیه- بما أنّه عالم بحقائق الامور- یکون فی

مقام الإخبار وبیان ما له دخل فی غرضه.

الثـالث: أنّه کمـا نتمسّـک بالإطلاـق اللفظی فیمـا إذا أحرزنـا کون المولی فی مقـام البیان کـذلک نتمسّک به عنـد الشکّ فی ذلک، بخلاف الإطلاق المقامی، فإنّه لا یجوز التمسّک به إلّاإذا احرز کونه بصـدد بیان جمیع ما له دخل فی غرضه، وذلک لأنّ بناء العقلاء- عند الشکّ- علی کونه فی مقام البیان فی الإطلاق اللفظی دون المقامی.

نظریّة المحقّق الحائری رحمه الله فی المقام

و نقل سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره کلاماً عن المحقّق الحائری، حیث قال: فی موارد الشکّ فی التعبّدیّة والتوصّلیّة

ثمّ إنّ شـیخنا العلّامـة «أعلی اللّه مقـامه» بعـدما کـان بانیـاً علی جواز أخـذ قصـد القربـة فی متعلّق الأـمر، وأنّ الأصـل فی الأوامر کونها

توصّلیّة، رجع فی أواخر عمره الشریف إلی أصالة التعبّدیّة، وبه عدل عن کثیر من مبانیه السابقة، وملخّص ما أفاده مبنی علی مقدّمات:
منها: أنّ الأوامر إنّما تتعلّق بنفس الطبائع، أی المفاهیم الکلّیّة اللابشرطیّة العاریة عن کلّ قید، لا ـ بصرف الوجود، أو الوجود السعی[۱۹۷].
ومنها: أنّ العلل التشریعیّة کالعلل التکوینیّة طابق النعل بالنعل، فکلّ ما هو من مقتضیات الثانیة یکون من مقتضیات الاولی أیضاً، کتکثّر المعلول بتکثّر علّته، وکعدم انفکاک المعلول عنها، وغیر ذلک، وعلی ذلک بنی قدس سره القول بعدم التداخل فی الأسباب الشرعیّة.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۲۴
وأمّا کفایة غسل واحد عقیب جنابات متعدّدة متعاقبة فلدلالة دلیل خاصّ شرعی علی التداخل فی مثل هذا المورد، وإلّا فالقاعدة کانت تقتضی لزوم تعدّد الأغسال بتعداد الجنابات.
وبنی علی ذلک أیضاً القول بظهور الأمر فی الفور ودلالته علی المرّة، فإنّ المسبّبات التکوینیّة تتحقّق عقیب أسبابها فوراً، ولا یمکن أن یصدر من سبب واحد إلّامسبّب واحد، فالمأمور به أیضاً الذی هو مسبّب شرعی عن الأمر لابدّ من أن یتحقّق فوراً، ولا یکون الأمر سبباً لتحقّقه أکثر من مرّة، کما فی التکوینیّات طابق النعل بالنعل.
ومنها: أنّ القیود بعضها یمکن أخذها فی المتعلّق علی نحو القیدیّة اللحاظیّة، کالطهارة والسورة، فإنّ الآمر یتمکّن من أن یقول: «صلِّ مع الطهارة» أو «صلِّ مع السورة»، وبعضها لا یمکن أخذها فی المتعلّق وتقییده بها، إلّاأنّه لا ینطبق إلّاعلی المقیّد، بمعنی أنّ له ضیقاً ذاتیّاً لا یتّسع غیره، کمقدّمة الواجب بناءً علی وجوبها، فإنّ المأمور به بالأمر الغیری لیس هو المقدّمة مطلقاً، موصلة کانت أم لا، لعدم الملاک فیها، ولا ـ المقدّمة المقیّدة بکونها موصلة، وذلک لأنّه لیس المراد بالإیصال لحاظه ذهناً، بل المراد الإیصال الخارجی، أی ترتّب ذی المقدّمة علیها خارجاً، ولا ـ یعقل تقیّد المقدّمة بهذا الترتّب الخارجی ثمّ تعلّق الأمر بهذا المقیّد بما هو مقیّد، فالواجب بالوجوب الغیری لیس هو المقدّمة مطلقاً، ولا المقدّمة المقیّدة بالإیصال، ولکنّه لا ینطبق إلّاعلی المقدّمة الموصلة، وکالعلل التکوینیّة، فإنّ تأثیرها لیس فی الماهیّة المطلقة ولا المقیّدة بقید المتأثّر من قبلها، فإنّها ممتنعة، بل فی الماهیّة التی لا تنطبق إلّاعلی المقیّد بهذا القید، کالنار، فإنّ معلولها لیست الحرارة المطلقة، سواء کانت متولّدة عنها
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۲۵
أم لا، ولا المقیّدة بکونها من علّتها التی هی النار، لکنّها لا تؤثّر إلّافی المعلول المنطبق علی المخصوص.
إذا تمهّدت هذه المقدّمات فنقول: إنّ المأمور به لیس إلّانفس الطبیعة القابلة للتکثّر بحکم المقدّمة الاولی، کما أنّ المبعوث إلیه لیست الصلاة المطلقة، سواء کانت مبعوثاً إلیها بهذا الأمر أم بغیره، لعدم ترتّب الغرض علیها، ولا المقیّدة بکونها مأموراً بها بأمرها المتعلّق بها، لاستحالة التقیید فرضاً، بل ما لا ینطبق إلّا علی الأخیر، لا بنحو الاشتراط، بل له ضیق ذاتی لا یبعث إلّانحو المأمور بها، کما فی العلل التکوینیّة، وبعبارة أوضح: إنّ الأوامر تحرّک المکلّف نحو الطبیعة التی لا ـ تنطبق لبّاً إلّاعلی المقیّدة بتحریکها، فإذا أتی المکلّف بها من غیر دعوة الأمر لا یکون آتیاً بالمأمور به، لأنّه لا ینطبق إلّاعلی المقیّد بدعوة الأمر، فمقتضی الأصل اللفظی هو کون الأوامر تعبّدیّة قربیّة[۱۹۸].
هذا حاصل کلام المحقّق الحائری رحمه الله فی المقام علی ما نقله سیّدنا الاستاذ الإمام قدس سره.
ولا یخفی أنّه لو تمّ لکان ردّاً علی المحقّق الخراسانی رحمه الله حیث عرفت أنّه ذهب إلی عدم أصل لفظی فی المقام یتمسّک به، بل لابدّ من التمسّک بالإطلاق المقامی لو کان، وإلّا فبالاصول العملیّة، لکنّ المحقّق الحائری ذهب إلی وجود أصل لفظی یقتضی تعبّدیّة الأوامر وقربیّتها.

نقد کلامه «أعلی اللّٰه مقامه»

وكيف كان، ففى كلامه نظر، فإنّ المقدّمات الثلاث على فرض تماميّتها لا تقتضى كون الأوامر تعبّديّة عند الشكّ، فإنّ التضيّق الذاتى إنّما هو فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۲۶

الواجبات التعبّديّة فقط، لا مطلقاً، والفرض أنّ التعبّديّة مشكوكة لنا، فكيف يمكن القول بكون مقتضى الأصل اللفظى تعبّديّة الأوامر؟!

على أنّ فى المقدّمات أيضاً مناقشات أوردها سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره ونحن نذكر واحدة منها:

وهى أنّ قياس التشريع بالتكوين قياس مع الفارق من جهات عديدة:

الاولى: أنّ المعلول فى العلل التكوينيّة خصوصاً فى الفاعل الإلهى الذى هو العلّة الحقيقيّة، لا الفاعل المادّى الذى هو فى سلك المعدّات والعلل الإعداديّة، إنّما هو ربط محض بعلّته، لا شيئيّة له قبل تأثير علّته، ففعليّته ظلّ فعليّة علّته، فهو ربط محض بها، لا أنّه شىء له الربط بها، وهذا بخلاف التشريع، فإنّ الأسباب الشرعيّة ليست موجدة لمسبّباتها، والمسبّبات ليست أظلالًا وأشعّةً لها، كما فى التكوينيّات، بل الأسباب الشرعيّة ليست كالمعدّات التكوينيّة أيضاً، إذ ليس ارتباط الضمان بالإتلاف، أو وجوب الصلاة بدلوك الشمس مثلًا كارتباط الإحراق بالنار كما هو واضح، بل لو ورد فى الشريعة أنّ الإتلاف سبب للضمان، أو دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة لكان معناه أنّ الشارع يحكم عقيبهما بالضمان ووجوب الصلاة، وليس معناه العلّيّة ولا المعدّيّة، وإن عبّر عنهما فى لسان الدليل بالسبب فرضاً.

الثانية: أنّ الأمر لا يخلو إمّا أن يكون بمعنى الإرادة أو بمعنى البعث والتحريك الاعتبارى، ولا يعقل كونه علّةً للصلاة مثلًا بأىّ معنى من المعنيين اخذ، فإنّ الإرادة من الامور ذات الإضافة، فهى متقوّمة بالمريد والمراد، فرتبتها متأخّرة عن رتبة المراد، فكيف يمكن أن تكون علّةً له مع أنّ العلّة متقدّمة رتبةً على معلولها؟! والبعث والتحريك الاعتبارى أيضاً كذلك، فإنّه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۲۷

أمر إضافى متقوّم بالباعث والمبعوث إليه، فرتبته متأخّرة عن رتبة المبعوث إليه، فكيف يمكن أن يكون علّة له؟!

الثالثة: ما اختاره من تكثّر المعلول بتكثّر علّته وعدم تداخل الأسباب فى الشرعيّات كالتكوينيّات، فإنّ اقتضاء كلّ علّة تكوينيّة معلولًا مستقلّاً إنّما هو لقضيّة إيجاب كلّ علّة مؤثّرة بوجودها وجوداً آخر مسانخاً لوجودها يكون معلولًا ووجوداً ظلّيّاً لها، وأمّا الإرادة فلا معنى لتعلّقها بشىء واحد زماناً ومكاناً مرّتين، بل لا يقع الشىء الواحد تحت دائرة الإرادة إلّامرّة واحدة، فإنّها كما عرفت أمر إضافى متقوّم بالمراد، ولا يعقل أن يتقوّم إرادتان بمراد واحد من جميع الجهات، وكذا لا يعقل أن يكون الشىء الواحد تحت أمر تأسيسى متعدّد[۱۹۹].

وبالجملة: تكثّر المعلول التكوينى تابع لتكثّر علّته، والأمر فى الأمر على فرض كونه سبباً لمتعلّقه بالعكس، فإنّ تكثّره تابع لتكثّر متعلّقه، سواء كان بمعنى الإرادة، أو بمعنى البعث والتحريك الاعتبارى.

الرابعة: ما اختاره من مسألة الفوريّة فى الشرعيّات، كما أنّ المعلول لا ينفكّ عن علّته فى التكوينيّات، فإنّ عدم انفكاك المعلول عن علّته إنّما هو لكون وجود العلّة التامّة كافياً فى تحقّقه، فلا معنى للانفكاك، وأمّا الإرادة فيمكن أن تتعلّق بأمر استقبالى، كوجوب الحجّ بعد الاستطاعة وقبل الموسم المسمّى بالواجب المعلّق، فإنّ الوجوب بعدها وقبله حالى، ولكنّ الواجب استقبالى، فإثبات الفوريّة أيضاً مخدوش من هذه الجهة.

هذا حاصل ما أجاب به الإمام قدس سره عن المحقّق الحائرى رحمه الله بتوضيح منّا.

فلا يمكن المناقشة فيما أفاده صاحب الكفاية بما ذكره «أعلى اللّه مقامه».

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۲۸

نقد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله

ولکن یرد علیه إشکالات اخر، فإنّه بنی عدم تحقّق الأصل اللفظی فی المقام علی مقدّمتین: اولاهما: استحالة أخذ قصد القربة- بمعنی داعی الأمر- فی متعلّق الأمر، ثانیتهما: کون التقابل بین الإطلاق والتقیید تقابل العدم والملکة.

وبعدما عرفت من إمکان أخذ قصد القربة- بأیّ معنی اخذ- فی المتعلّق فلا مجال للمقدّمة الاولی. هذا أوّلًا.

وثانیاً: کون التقابل بین الإطلاق والتقیید تقابل العدم والملکة أمر مختلف فیه، فإنّ المشهور ذهبوا إلی أنّه تقابل التضادّ، وقالوا: الإطلاق بمعنی إلقاء القید ورفضه، لا بمعنی عدمه، فهو أمر وجودی، والتقیید أمر وجودی آخر، ولا یجتمعان معاً، وهذا ینطبق علی التضادّ، لا علی العدم والملکة، وعلی هذا استحالة التقیید لا تقتضی استحالة الإطلاق، لأنّ امتناع أحد الضدّین لا یوجب امتناع الآخر، ألا تری أنّ أحد الأجسام لو لم یقبل السواد لجهة من الجهات فهذا لا یستلزم أن لا یقبل البیاض أیضاً.

وذهب بعضهم إلی أنّ التقابل بین الإطلاق والتقیید من قبیل تقابل السلب والإیجاب، وقالوا: الإطلاق عبارة عن مطلق عدم التقیید، لا عن عدم التقیید فی مورد قابل له حتّی یکون من قبیل عدم الملکة، وعلیه أیضاً لا یقتضی استحالة التقیید استحالة الإطلاق، لأنّ عدم إمکان الإیجاب لا یوجب عدم إمکان السلب فی تقابل الإیجاب والسلب.

فالمقدّمة الثانیة أیضاً أمر مبنائی لا اتّفاقی.

سلّمنا أنّ المقابلة بین الإطلاق والتقیید مقابلة العدم والملکة، وافترضنا أنّ التقیید فی ما نحن فیه ممتنع، فهل امتناع التقیید یستلزم امتناع الإطلاق؟

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۲۹

قال المحقّق الخراسانی والنائینی رحمهما الله: نعم، بدعوی أنّ لازم کون التقابل بین الإطلاق والتقیید تقابل العدم والملکة اعتبار کون المورد قابلًا للتقیید، فما لم یکن قابلًا له لم یکن قابلًا للإطلاق أیضاً[۲۰۰].

کلام السیّد الخوئی

«مدّ ظلّه»

فی المقام

وذهب بعض الأعلام «مدّ ظلّه» إلی عدم الملازمة بین استحالة التقیید واستحالة الإطلاق ولو کان المقابلة بینهما من قبیل مقابلة العدم والملکة، بل قال: أحد المتقابلین کذلک إذا کان مستحیلًا کان الآخر ضروریّاً، وناقش فی کلام المحقّقین: الخراسانی والنائینی نقضاً وحلّاً:

أمّا نقضاً: فبأنّ الإنسان جاهل بحقیقة ذات الواجب تعالی، ولا یتمکّن من الإحاطة بکنه ذاته سبحانه حتّی نبیّنا صلی الله علیه و آله، وذلک لاستحالة إحاطة الممکن بالواجب، فإذا کان علم الإنسان بذاته تعالی مستحیلًا لکان جهله بها ضروریّاً، مع أنّ التقابل بین الجهل والعلم من تقابل العدم والملکة، فلو کانت استحالة أحدهما تستلزم استحالة الآخر لزم استحالة الجهل فی مفروض المقام، مع أنّه ضروری وجداناً، فضلًا عن أن یکون مستحیلًا، وبأنّ الإنسان یستحیل عادةً أن یکون قادراً علی الطیران فی السماء، مع أنّ عجزه عنه ضروری عادة، ولیس بمستحیل، فلو کانت استحالة أحد المتقابلین بتقابل العدم والملکة تستلزم استحالة الآخر لکانت استحالة القدرة عادةً فی مفروض المثال تستلزم استحالة العجز، مع أنّ الأمر لیس کذلک.

وأمّا حلّاً: فلأنّ قابلیّة المحلّ المعتبرة فی التقابل المذکور لا یلزم أن تکون

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۳۰

شخصيّة فى جزئيّات مواردها، بل يجوز أن تكون صنفيّةً أو نوعيّةً أو جنسيّةً، ومن هنا ذكر الفلاسفة أنّ القابليّة المعتبرة بين الأعدام والملكات ليست القابليّة الشخصيّة بخصوصها فى كلّ مورد، بل الأعمّ منها ومن القابليّة الصنفيّة والنوعيّة والجنسيّة حسب اختلاف الموارد والمقامات[۲۰۱]، فلا يعتبر فى صدق العدم المقابل للملكة على مورد أن يكون ذلك المورد بخصوصه قابلًا للاتّصاف بالوجود، أى الملكة، بل كما يكفى ذلك يكفى فى صدقه عليه أن يكون صنف هذا الفرد أو نوعه أو جنسه قابلًا للاتّصاف بالوجود، وإن لم يكن شخص هذا الفرد قابلًا للاتّصاف به.

ويتّضح ذلك ببيان المثالين المتقدِّمين، فإنّ الإنسان قابل للاتّصاف بالعلم والمعرفة، ولكن قد يستحيل اتّصافه به فى خصوص مورد لأجل خصوصيّة فيه، وذلك كالعلم بذات الواجب تعالى، حيث يستحيل اتّصاف الإنسان به، مع أنّ صدق العدم- وهو الجهل- عليه ضرورى[۲۰۲]، ومن الطبيعى أنّ هذا ليس إلّامن ناحية أنّ القابليّة المعتبرة فى الأعدام والملكات ليست خصوص القابليّة الشخصيّة، وكذلك الحال فى المثال الثانى، فإنّ اتّصاف الإنسان بالعجز عن الطيران إلى السماء بلحاظ قابليّته فى نفسه للاتّصاف بالقدرة، لا بلحاظ إمكان اتّصافه بها فى خصوص هذا المورد، وقد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۳۱

عرفت أنّه يكفى فى صدق العدم القابليّة النوعيّة، وهى موجودة فى مفروض المثال.

ويتأيّد ذلك أيضاً بأنّ التقييد عبارة عن اعتبار القيد، والإطلاق عبارة عن عدم اعتباره[۲۰۳]، ولا يمكن أن يكون كلاهما مستحيلين منفيّين، وإلّا لزم ارتفاع النقيضين فى الواقع، فاستحالة التقييد بشىء تستلزم ضرورة الإطلاق فى جميع الموارد[۲۰۴].

هذا حاصل ما أفاده صاحب المحاضرات «مدّ ظلّه».

وتلخّص ممّاذ كرناه إلى هنا أنّه إذا تمّت مقدّمات الحكمة يمكن التمسّك بالإطلاق لإثبات توصّليّة الأمر عند الشكّ.

المقام الثانى: فى ما يقتضيه الاصول العمليّة

وأمّا لو لم يكن لنا أصل لفظى، إمّا لعدم تماميّة مقدّمات الحكمة، أو بناءً على ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى والنائينى رحمهما الله فى المقام، من عدم إمكان التمسّك بالإطلاق، ولو تمّت المقدّمات، فتصل النوبة إلى ما يقتضيه الأصل فى مقام العمل، وفيه بحثان:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۳۲

البحث الأوّل: فيما يحكم به العقل من البراءة أو الاشتغال[۲۰۵]

فأقول: بناءً على المختار من إمكان أخذ «داعى الأمر» فى متعلّقه كانت المسألة من صغريات مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، إذ لا فرق حينئذٍ بين الشكّ فى جزئيّة السورة أو شرطيّة الطهارة للصلاة، وبين الشكّ فى جزئيّة قصد القربة أو شرطيّته لها، فكلّ من قال بالبراءة فى الدوران بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين لابدّ له من أن يقول بها هنا أيضاً، ويستنتج التوصّليّة، وكلّ من قال هناك بالاشتغال لابدّ له من أن يقول به هنا أيضاً، ويستنتج التعبّديّة، هذا على ما هو الحقّ من إمكان أخذ داعى الأمر فى متعلّقه.

وأمّا بناءً على استحالته، فلو قلنا فى مبحث الأقلّ والأكثر الارتباطيّين بالاشتغال فالقول به هنا أولى، لعدم كون المقام من مصاديق تلك المسألة، فإذا وجب الاحتياط بإتيان المشكوك الذى تمكّن الشارع من أخذه فى متعلّق أمره ففيما لم يتمكّن يجب بطريق أولى.

نظريّة صاحب الكفاية رحمه الله فى الأصل العملى الجارى فى المقام

ولو قلنا هناك بالبراءة، قال المحقّق الخراسانی رحمه الله هاهنا بالاشتغال أيضاً كالفرض السابق، وعلّله بأنّ الشكّ فی مسألة الأقلّ والأكثر إنّما هو فی مقدار

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۳۳

المأمور به قلّةً وكثرةً، فيمكن إجراء البراءة بالنسبة إلى الزائد على الأقلّ، بخلاف المقام، فإنّ الواجب هنا معلوم معيّن مقداره، ولكن نشكّ فی كيفيّة خروج العهدة وبراءة الذمّة عن ذلك التكليف المعلوم مقدار متعلّقه، وأنّ البراءة هل تتحقّق بمجرّد الإتيان به بأيّ داعٍ كان، أو لابدّ من الإتيان به بداعی أمره؟ فإذا أتينا به بدون قصد القربة شككنا فی الفراغ، والاشتغال اليقينی يقتضی البراءة اليقينيّة[۲۰۶]، ولا فرق فی ذلك بين موارد الشكّ فی كيفيّة الخروج عن عهدة التكليف وبين موارد الشكّ فی أصل الخروج عنها[۲۰۷].

هذا حاصل كلام صاحب الكفاية فی المقام.

نقد ما أفاده قدس سره

وما دعاه إلى الفرق بين ما نحن فيه وبين مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين أمران:

أحدهما: أنّ الشارع كان فی تلك المسألة متمكّناً من أخذ ما شكّ فی اعتباره فی متعلّق أمره، فحيث إنّه لم يبيّنه لو تركناه وكان فی الواقع معتبراً فلا يجوز له العقاب على المخالفة، لأنّه عقاب بلا بيان، والعقل يحكم بقبحه، وأمّا فيما نحن فيه فلا يمكن له بيان قصد القربة حتّى يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان إذا تركناه وكان دخيلًا فی غرضه واقعاً، فهذا هو الفرق الذی دعاه إلى جريان البراءة العقليّة فی تلك المسألة دون المقام.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۳۴

وفيه: أنّ الشارع وإن لم يتمكّن فرضاً من بيان قصد الأمر فی متعلّقه، إلّاأنّه كان يتمكّن من بيانه فی مقام الإخبار، وفی مقام بيان تمام ما له دخل فی حصول غرضه، وإن لم يكن له دخل فی متعلّق أمره، كما اعترف هو أيضاً فی تقريب الإطلاق المقامی، فإذا لم يبيّنه وكان فی الواقع دخيلًا فی غرضه كان العقاب على تركه عقاباً بلا بيان ومؤاخذةً بلا برهان، كمسألة الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، فإن جرت البراءة العقليّة فی تلك المسألة تجری هنا أيضاً، بلا فرق بينهما.

الثانی: أنّ الغرض من الأمر كما يؤثّر فی حدوث الأمر يكون مؤثّراً فی بقائه أيضاً، فما لم يحصل الغرض لم يسقط الأمر، فإذا قال المولى لعبده: «جئنی بالماء» وعلمنا أنّ غرضه منه رفع عطشه، فلو جاء العبد بقدح من الماء وأعطاه المولى، ثمّ سقط القدح من يده وانصبّ الماء على الأرض قبل شربه، فعلى العبد أن يجیء بماء آخر من دون حاجة إلى أمر جديد، لأنّ عدم حصول الغرض يوجب عدم سقوط الأمر الأوّل.

وهذا أمر اعتمد عليه المحقّق الخراسانی رحمه الله فی مسائل كثيرة، ورتّب عليه جريان الاشتغال فی المقام، بتقريب أنّا إذا شككنا فی تعبّديّة واجب وتوصّليّته، فلو أتينا به بدون قصد القربة لشككنا فی حصول الغرض، والشكّ فی حصوله يستلزم الشكّ فی سقوط التكليف والخروج عن عهدته، ولابدّ لنا من العلم بتحقّق الغرض وسقوط التكليف، فإنّ الاشتغال اليقينی يستدعی البراءة اليقينيّة عقلًا.

وفيه أوّلًا: النقض بمسألة الأقلّ والأكثر، فإنّا إذا تركنا السورة عند الشكّ فی جزئيّتها للصلاة نشكّ فی تحقّق الغرض، فنشكّ فی سقوط الأمر بها، فلابدّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۳۵

فی هذه المسألة أيضاً من الحكم بالاشتغال، مع أنّ الفرض جريان البراءة العقليّة فيها.

وثانياً: الحلّ بأنّ الغرض من الأمر لو كان معلوماً مشخّصاً لكان الأمر كما ذكر صاحب الكفاية، بل عند العلم بالغرض يحكم العقل

بتحصیله ولو لم یأمر به المولی أصلًا، کما إذا کان ولده مشرفاً علی الغرق، ولم یعلم به المولی کی یأمر بإنقاذه، فیجب علی العبد إنقاذه بمقتضی مسألة العبودیّة والمولویّة، ولا یجوز له الإهمال فی ذلک معتذراً بأنّ المولی لم یأمره بإنقاذ ولده، فإنّ الأمر أمارة علی حصول العلم بالغرض، فإذا کان الغرض معلوماً فلابدّ من تحصیله، وإن لم یأمر به.

وأمّا إذا کان الغرض مجهولًا، کما إذا قال: «جئنی بالماء» فجاء العبد بقدح مملوء بالماء وأعطاه إیّاه، ثمّ سقط القدح من یده وانصبّ الماء علی صدره، ثمّ شکّ العبد فی غرضه من الأمر، هل هو شربه لرفع عطشه حتّی یحتاج إلیالإتیان بماء جدید، أو تبریده بصبّه علی جسده، فلم یحتج إلیه، لحصول غرضه، فلا یحکم العقل حینئذٍ بالاشتغال ولزوم الإتیان بماء جدید، وما نحن فیه ومسألة الأقلّ والأکثر کلاهما من هذا القبیل، فإنّ الغرض فیهما مجهول لنا، إذ الشارع أمرنا فرضاً بشیء وبیّن له أجزاءً وشرائط، ثمّ شککنا فی أنّ الغرض منه هل یحصل بدون قصد الأمر أم لا؟ أو فی أنّه هل یحصل بدون إتیان ما شکّ فی جزئیّته أو شرطیّته للمأمور به أم لا؟ فلا یحکم العقل فی هاتین المسألتین أیضاً بالاشتغال، لأنّا أتینا بمتعلّق الأمر بجمیع أجزائه وشرائطه المبیَّنة فی کلام الشارع، ونحتمل حصول غرضه بهذا المقدار، واحتمال عدم حصوله لا یکفی فی حکم العقل بالاشتغال.

وبالجملة: یستقلّ العقل بالحکم بالبراءة فی المقام علی جمیع التقادیر.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۳۶

البحث الثانی: فیما یقتضیه الاصول العملیّة الشرعیّة

اعلم أنّه لا ریب فی جریان البراءة الشرعیّة فی المقام بناءً علی المختار من إمکان أخذ قصد القربة فی المتعلّق إذا قلنا فی البحث السابق بجریان البراءة العقلیّة، لأنّه من مصادیق «ما لا یعلمون» فیشمله حدیث الرفع.

وأمّا لو قلنا هناک بالاشتغال عقلًا، فهل تجری البراءة الشرعیّة هنا أم لا؟

یمکن أن یقال: إنّ موضوع البراءة الشرعیّة «ما لا یعلمون» وحیث إنّ العقل یحکم بالاشتغال ولزوم الإتیان بقصد القربة عند الشکّ فی اعتباره، یمکن أن یکون الشارع أحال أمره عند الشکّ إلی عقولنا، فإنّ بیان الشارع تارةً یکون من طریق الکتاب والسنّة، واخری من طریق حکم العقل، فإنّ العقل رسول إلهی باطنی، فإذا حکم فی مورد بالاشتغال فلا- یصدق علیه عنوان «ما لا یعلمون» فلا یشمله حدیث الرفع.

ولکن یمکن الجواب عنه بأمرین:

أحدهما: أنّه لا یجوز للشارع إحالة أمر قصد القربة إلی عقولنا، لعدم اتّفاق الجمیع علی حکم العقل بالاشتغال عند الشکّ، فإنّ بعضهم وإن قالوا به فی مسألة الأقلّ والأکثر الارتباطیّین التی من مصادیقها الشکّ فی اعتبار قصد القربة فرضاً، إلّاأنّ بعضهم الآخر قالوا بالبراءة فیها، ولا یمکن للشارع عدم بیان ما یعتبر فی المأمور به اعتماداً علی العقول، مع کونها مختلفة.

ثانیهما: فرضنا أنّ أصالة الاشتغال فی مسألة الأقلّ والأکثر التی منها ما نحن فیه أمر عقلی بدیهی لا یخالفه أحد، ولکن موضوع أصالة الاحتیاط هو الشکّ فی الحکم الواقعی، والشکّ فیه باقٍ بعد حکم العقل بالاشتغال أیضاً، لاستحالة رفع الحکم موضوع نفسه، فإنّه مستلزم لارتفاع نفس الحکم أیضاً،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۳۷

لامتناع بقائه مع ارتفاع موضوعه، فالشکّ فی الحکم الواقعی موجود حتّی بعد حکم العقل بالاحتیاط الذی هو حکم ظاهری، فیعمّه قوله صلی الله علیه و آله: «رفع ما لا یعلمون».

ولا- یخفی علیک أنّه لا- بأس بجریان الاحتیاط العقلی فی مورد والبراءة الشرعیّة فی نفس ذلک المورد، کما أنّ بعضهم قالوا بحکم العقل فی الدوران بین الأقلّ والأکثر الارتباطیّین بلزوم الاحتیاط، ودلالة حدیث الرفع علی البراءة الشرعیّة.

وعندئذٍ فالمرجع هو الأصل الشرعی المستفاد من مثل حدیث الرفع، فإنّه محکّم علی الأصل العقلی المخالف.
هذا کلّه بناءً علی إمکان أخذ داعی الأمر فی متعلّقه، کما هو المختار.

کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام

وأمّا بناءً علی ما ذهب إلیه صاحب الکفایة من استحالته فقال بعدم جریان البراءة الشرعیّة أیضاً، فإلیک نصّ کلامه:
ثمّ إنّه لا أظنّک أن تتوهّم وتقول: إنّ أدلّة البراءة الشرعیّة مقتضیة لعدم الاعتبار وإن کان قضیّة الاشتغال عقلًا هو الاعتبار، لوضوح أنّه لابدّ فی عمومها من شیء قابل للرفع والوضع شرعاً، ولیس هاهنا، فإنّ دخل قصد القربة ونحوها فی الغرض لیس بشرعی[۲۰۸]، بل واقعی، ودخل الجزء والشرط فیه وإن کان کذلک، إلّاأنّهما قابلان للوضع والرفع شرعاً، فبدلیل الرفع– ولو
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۳۸
کان أصلًا– یکشف أنّه لیس هناک أمر فعلی بما یعتبر فیه المشکوک یجب الخروج عن عهدته عقلًا، بخلاف المقام، فإنّه علم بثبوت الأمر الفعلی، کما عرفت[۲۰۹]، إنتهی.

نقد ما أفاده صاحب الکفایة رحمه الله

وفیه: أنّا لا نسلّم أنّ دخل قصد القربة فی الغرض دخل واقعی محض غیر مرتبط بالشارع بما هو شارع أصلًا، کیف، واعترف المحقّق الخراسانی رحمه الله بأنّ الشارع بما هو شارع یتمکّن من بیانه فی مقام بیان تمام ما له دخل فی حصول غرضه، وإن لم یکن له دخل فی متعلّق أمره، واستنتج منه جواز التمسّک بالإطلاق المقامی إذا سکت فی هذا المقام عن نصب دلالة علی دخل قصد الامتثال فی حصول غرضه، فقصد القربة لیس أمراً واقعیّاً محضاً کالتکوینیّات التی لاترتبط بالشارع بما هو شارع أصلًا، نعم، لا یتمکّن من أخذه فی متعلّق أمره فرضاً، ولکن له طریق آخر إلی بیانه، بأن یبیّن بنحو الإخبار تمام ما له دخل فی حصول غرضه، حتّی قصد القربة الذی لا یتمکّن من أخذه فی المتعلّق، فبهذا الطریق وضعه ورفعه بید الشارع، فلا إشکال فی کونه من صغریات حدیث الرفع عند الشکّ فی دخله فی الغرض.
وتلخّص من جمیع ما ذکرناه إلی هنا أنّا نتمکّن من التمسّک بالإطلاق اللفظی، لاستظهار توصّلیّة الأمر، ومن إجراء البراءة العقلیّة والشرعیّة، لنفی لزوم الإتیان بقصد القربة فی موارد الشکّ فی اعتباره.
هذا تمام الکلام فی التعبّدی والتوصّلی.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۳۹
فی دوران الوجوب بین کلّ من النفسی والتعیینی والعینی وبین ما یقابلها

المبحث الخامس: فی دوران الوجوب بین کلّ من النفسیوالتعیینی والعینی وبین ما یقابلها

کلام صاحب الکفایة فی المقام

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: قضیّة إطلاق الصیغة کون الوجوب نفسیّاً تعیینیّاً عینیّاً، لکون کلّ واحد ممّا یقابلها یکون فیه تقیّد الوجوب وتضیّق دائرته[۲۱۰]، فإذا کان فی مقام البیان، ولم ینصب قرینة علیه، فالحکمة تقتضی کونه مطلقاً، وجب هناک شیء آخر أو لا، أتی بشیء آخر أو لا، أتی به آخر أو لا، کما هو واضح لا یخفی[۲۱۱]، إنتهی.

نقد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله هاهنا

وفيه: مناقشة واضحة، وهى أنّ الواجب ينقسم تارةً إلى نفسى وغيرى،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۴۰
واخرى إلى تعيينى وتخييرى، وثالثةً إلى عينى وكفائى، فالقسم الأوّل فى هذه التقسيمات، وهو النفسى، والتعيينى، والعينى، لو كان مطلقاً وبلا قيد أصلًا، لكان متّحداً مع المقسم، ولابدّ فى كلّ تقسيم من كون كلّ قسم مشتملًا على المقسم وشىء زائد كى لا يتّحدا.

كلام المحقّق الاصفهانى فى الدفاع عمّا أفاده صاحب الكفاية

وأجاب عن هذا الإشكال تلميذه المحقّق الشيخ محمّد حسين الاصفهانى رحمه الله بأنّ كلّاً من النفسى والتعيينى والعينى أيضاً مشتمل على قيد به يمتاز عن المقسم، ولكنّه قيد عدمى[۲۱۲]، وأمّا ما يشتمل عليه القسم المقابل لكلّ منها فهو قيد وجودى، والقيد الوجودى يحتاج إلى البيان، وأمّا العدمى فيكفى فيه عدم نصب القرينة على الوجودى المقابل له، فإطلاق الصيغة يقتضى كون الوجوب نفسيّاً تعيينيّاً عينيّاً، كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله[۲۱۳].

نقد ما أفاده المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى المقام

وفيه أوّلًا: أنّه خلاف ظاهر كلام صاحب الكفاية رحمه الله، فإنّ ظاهره كون كلّ من النفسى والتعيينى والعينى خالياً عن أىّ قيد، وجوديّاً كان أم عدميّاً.
وثانياً: أنّه إن أراد بالقيد العدمى، العدم بنحو السلب التحصيلى الذى يصدق مع انتفاء الموضوع، فهو بيّن البطلان، لأنّ قوله: «النفسيّة ليست إلّا عدم كون الوجوب للغير» يكون على هذا بمعنى أنّه ليس وجوب حتّى يكون
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۴۱
للغير، وهو كما ترى، فإنّ أصل الوجوب محرز معلوم للمكلّف فرضاً، ولكنّه شكّ فى نفسيّته وغيريّته، وإن أراد منه الموجبة المعدولة التى لا تصدق إلّا بوجود الموضوع، لأنّ «ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له» فإنّا لا نسلّم ثبوت القيد العدمى بصرف عدم ذكر القيد الوجودى، فإنّه أيضاً يحتاج إلى البيان كالوجودى، فإن بيّن الشارع القيد الوجودى، ثبتت الغيريّة، أو العدمى، ثبتت النفسيّة، وأمّا إذا لم يبيّنهما لا يثبت إلّاالمقسم، فأين ثبوت كون الوجوب نفسيّاً بمجرّد عدم بيان قيد الوجوب الغيرى؟!
وبعبارة اخرى: التمسّك بالإطلاق يتوقّف على مقدّمات الحكمة، وهى على المشهور كون المولى فى مقام البيان أوّلًا، وعدم وجود القدر المتيقّن فى مقام التخاطب ثانياً، وعدم القرينة على التقييد، سواء كان القيد وجوديّاً أو عدميّاً، ثالثاً، وإذا تمّت هذه المقدّمات فى المقام لا يثبت إلّامطلق الوجوب الذى هو المقسم، ألا ترى أنّا لو فرضنا أنّ الكفر أمر عدمى فى مقابل الإيمان الذى هو أمر وجودى، وقال المولى: «اعتق رقبةً» وتمّت مقدّمات الحكمة لما كان لنا استظهار وجوب عتق رقبة كافرة بدعوى أنّ القيد العدمى لا يحتاج إلى البيان، بل لابدّ من استنتاج وجوب عتق مطلق الرقبة؟
والحاصل: أنّ المناقشة المتقدّمة واردة على كلام صاحب الكفاية، ولا يمكن دفعها بما ذكره المحقّق الاصفهانى رحمه الله.

طريق آخر لإثبات نفسيّة الواجب

نعم، فى خصوص دوران أمر الواجب بين النفسيّة والغيريّة يمكن إثبات الاولى بطريق آخر غير ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه

الله.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۲، ص: ۱۴۲

توضیحه: أنّا إذا شککنا فی أنّ وجوب الوضوء مثلًا هل هو نفسی أو لأجل الصلاهٔ کان لنا واجبان:

أحدهما: الوضوء، والثانی: الصلاهٔ، وعلی تقدیر کون وجوب الأوّل غیریّاً کان کلّ منهما مرتبطاً بالآخر، فإنّ الوضوء کان شرطاً[۲۱۴] للصلاهٔ، والصلاهٔ مشروطهٔ به.

فإذا قال الشارع مثلًا فی دلیل: «صلّوا» وفی دلیل آخر «یجب علیکم الوضوء» وشککنا فی کون وجوب الوضوء نفسیّاً أو غیریّاً، نتمسّک بإطلاق مادّهٔ قوله: «صلّوا» أعنی الصلاهٔ، ونستنتج عدم کونها مشروطهٔ بالوضوء، فیحکم العقل حینئذٍ بعدم کون الوضوء شرطاً لها، فلا یکون وجوبه غیریّاً، فکان نفسیّاً.

وهذه الامور الثلاثهٔ وإن کانت لوازم عقلیّهٔ للإطلاق الذی هو من الاصول اللفظیّهٔ، إلّاأنّها حجّهٔ، إذ الذی لیس بحجّهٔ إنّما هو اللوازم العقلیّهٔ والعادیّهٔ المترتّبهٔ علی الاصول العملیّهٔ، وأمّا الاصول اللفظیّهٔ التی هی من الأمارات فمثبتاتها أیضاً حجّهٔ.

وکم من فرق بین ما اخترناه وبین ما ذهب إلیه صاحب الکفایهٔ لإثبات النفسیّهٔ، فإنّه تمسّک بإطلاق هیئهٔ دلیل نفس ذلک الواجب المردّد بین النفسیّهٔ والغیریّهٔ، ونحن تمسّکنا بإطلاق مادّهٔ دلیل الواجب النفسی الذی یحتمل کونه مشروطاً بذلک الواجب المردّد.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۲، ص: ۱۴۳

لا- یقال: ما ذکرته جارٍ فی دوران الأمر بین التعیینی والتخییری أیضاً، لأنّ لنا فیه واجبین أیضاً، وربما دلّ علی وجوب کلّ منهما غیر ما دلّ علی وجوب الآخر، وهذا الأمر- أعنی تعدّد الدلیل- أوجب أن نشکّ فی أنّ وجوبهما تعیینی یجب الإتیان بکلیهما، أو تخییری یوجب الإتیان بأحدهما سقوط الآخر، فالقاعدهٔ تقتضی أن یجری هاهنا أیضاً لإثبات التعیینیّهٔ نظیر الاستدلال الجاری فی تلک المسألهٔ لإثبات النفسیّهٔ، إذ لا- فرق بین المسألتین فی تعدّد الواجب، وفی کون ما دلّ علی وجوب کلّ منهما غیر ما دلّ علی وجوب الآخر، فلابدّ من أن نعامل مع الدلیلین هاهنا کما عاملنا مع الدلیلین هناک، ونستنتج هنا کون الوجوب تعیینیّاً، کما استظهرنا هناک کونه نفسیّاً.

فإنّه یقال: ملاک الاستدلال فی تلک المسألهٔ لم یکن مجرّد تعدّد الدلیل، کی یدّعی جریانه هنا أیضاً، بل کان الملاک جریان الإطلاق فی مادّهٔ دلیل أحد الواجبین لإثبات نفسیّهٔ الوجوب المستفاد من الدلیل الآخر، وهذا لا یکاد یجری فی الشکّ فی التعیینیّهٔ والتخییریّهٔ، لأنّ الإطلاق لو جری فیه لجری فی کلا الدلیلین أوّلًا، لعدم الفرق بینهما[۲۱۵]، والإطلاق المفروض جریانه فیهما مربوط بهیئتهما[۲۱۶] ثانیاً، فبین المسألتین بون بعید.

والحاصل: أنّ ما ذکرناه کان مختصّاً بالشکّ بین النفسی والغیری، ولا- یجری فی الدوران بین التعیینی والتخییری، ولا بین العینی والکفائی، سواء کان الدلیل واحداً أم متعدّداً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۲، ص: ۱۴۴

الاستدلال بالتبادر فی المقام ونقده

وذهب بعضهم إلی أنّ المتبادر من صیغهٔ الأمر عند الإطلاق إنّما هو الوجوب النفسی التعیینی العینی.

وفیه: أنّه لا یمکن الالتزام بکونها مجازاً إذا استعملت فی الوجوب الغیری، أو التخییری، أو الکفائی، فانظر إلی وجدانک هل تجیز أن تکون کلمات «فاغسلوا» و «امسحوا» و «اطّهّروا» و «تیمّموا»- فی قوله تعالی: «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَأَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِکُمْ وَأَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ وَإِنْ کُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ کُنْتُمْ مَرْضَی أَوْ عَلَی سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْکُمْ مِنْ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمْ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِکُمْ وَأَیْدِیکُمْ مِنْهُ»[۲۱۷]- مجازاً؟!

وهکذا الأمر بالنسبهٔ إلی الأوامر المستعملهٔ فی الواجب التخییری والکفائی.[۲۱۸]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ ؛ ج۲ ؛ ص۱۴۴

الاستدلال بالانصراف فی ما نحن فیه ونقده

وذهب بعضهم إلی أنّ مدلول الصیغهٔ وإن کان أعمّ من الوجوب النفسی والتعیینی والعینی، إلّاأنّها منصرفهٔ عند الإطلاق إلی خصوص هذه الثلاثهٔ، لکثرهٔ استعمالها فیها.

ویرد علیه أنّ استعمال الصیغهٔ فی الوجوب النفسی لیس بأکثر من استعمالها فی الوجوب الغیری، بل الأمر بالعکس، ألا تری أنّ المولی إذا قال لعبده:

«ارکب السیّارهٔ واذهب إلی السوق واشتر اللحم» کان غیر الأخیر من الأوامر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۲، ص: ۱۴۵

غیریّاً، وقد عرفت أنّ جمیع الأوامر فی الآیهٔ المتقدّمهٔ آنفاً أیضاً کانت غیریّهٔ، فأین کثرهٔ استعمال الصیغهٔ فی الوجوب النفسی الموجبهٔ لانصرافها إلیه عند الإطلاق؟!

الاستدلال بحکم العقل فی المقام ونقده

نعم، بناءً علی تمامیّهٔ ما استدلّ به سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره لإثبات ظهور الصیغهٔ فی أصل الوجوب، من حکم العقل بتمامیّهٔ الحجّهٔ علی العبد عند صدور البعث من المولی، فلابدّ له من الامتثال، ولا یجوز له المخالفهٔ معتذراً بقوله: إنّی احتملت کونه واجباً غیریّاً، ولمّا یدخل وقت وجوب ذی المقدّمهٔ حتّی یترشّح منه الوجوب الغیری، أو احتملت کونه واجباً تخییریّاً وأنا أتیت بعدله الآخر، أو واجباً کفائیّاً وغیری فعله، کما لا یجوز له المخالفهٔ معتذراً باحتمال کونه للندب.

فهذا الدلیل کما یدلّ علی أصل الوجوب بناءً علی تمامیّته، یدلّ أیضاً علی کون الوجوب نفسیّاً تعیینیّاً عینیّاً، ولکنّ الکلام فی تمامیّته، کما تقدّم فی مبحث ظهور الصیغهٔ للوجوب.

وتلخّص من جمیع ما ذکرناه أنّ الواجب إذا دار أمره بین النفسیّهٔ والغیریّهٔ فالقاعدهٔ تقتضی کونه نفسیّاً، وأمّا إذا دار أمره بین التعیینیّهٔ والتخییریّهٔ أو بین العینیّهٔ والکفائیّهٔ فلا دلیل لاستظهار أحد الطرفین.

هذا تمام الکلام فی هذه المسألهٔ.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۲، ص: ۱۴۷

فی الأمر الواقع عقیب الحظر

المبحث السادس: فی الأمر الواقع عقیب الحظر

اختلف القائلون بظهور صیغهٔ الأمر فی الوجوب وضعاً أو إطلاقاً فیما إذا وقعت عقیب الحظر، أو فی مقام توهّمه[۲۱۹] علی أقوال:

نسب إلی المشهور ظهورها فی الإباحهٔ، وإلی بعض العامّه ظهورها فی الوجوب، وإلی بعض تبعیّتها لما قبل النهی إن علّق الأمر بزوال علّهٔ النهی[۲۲۰]، إلی غیر ذلک.

ولابدّ لنا قبل بیان الحقّ فی المسألهٔ من توضیح لکلام المشهور القائلین بظهورها فی الإباحهٔ، وهو أنّ غرضهم لیس کون الصیغهٔ حقیقهً

فی غیر معناها الحقیقی الأوّلی إذا وقعت عقیب الخطر، أو فی مقام توهّمه، بل بعد تسلیم کونها

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۴۸

حقیقةً فی الوجوب ومجازاً فی غیره، من غیر فرق بین المقامات، قالوا بأنّ الوقوع عقیب الخطر أو فی مقام توهّمه قرینة عامّة صارفة عن الحقیقة معیّنة لأحد المجازات، وهو الإباحة.

فلهم دعویان: أ- عدم ظهور الصیغة فی معناها الحقیقی إذا وقعت عقیب الحظر أو فی مقام توهّمه، ب- ظهورها فی الإباحة التی هی أحد المجازات.

مقتضی التحقیق فی المقام

ولا مدرک لهذه الأقوال، إلّاموارد الاستعمال، ولقد أجاد صاحب الکفایة رحمه الله حیث قال: لا مجال للتشبّث بموارد الاستعمال، فإنّه قلّ مورد منها یکون خالیاً عن قرینة علی الوجوب أو الإباحة أو التبعیّة، ومع فرض التجرید عنها لم یظهر بعدُ کون عقیب الحظر[۲۲۱] موجباً لظهورها فی غیر ما تکون ظاهرة فیه، غایة الأمر یکون موجباً لإجمالها غیر ظاهرة فی واحد منها، إلّابقرینة اخری، کما أشرنا[۲۲۲]، إنتهی کلامه.

وهو حقّ، فنحن نوافق المشهور فی دعواهم الاولی، لا الثانیة.

لأنّ الکلام إذا کان مقترناً بما یصلح للقرینیّة وشککنا فی أنّ المتکلّم أراد

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۴۹

المجاز اعتماداً علیه أم لا، صار مجملًا، فإذا قال: «رأیت أسداً وذئباً یرمی»، وشککنا فی أنّ المراد من الأسد هل هو معناه الحقیقی أو المجازی، لأجل الشکّ فی أنّه جعل لفظ «یرمی» قیداً للکلمة الأخیرة فقط، أو لکلتا الکلمتین، صارت کلمة «أسد» مجملةً غیر ظاهرة، لا فی معناها الحقیقی، ولا فی معناها المجازی، وذلک لأنّ الشکّ فی اعتماد المتکلّم علی ما یصلح للقرینیّة یوجب إجمال الکلام، فلا یکون ظاهراً فی المعنی الحقیقی، لاحتمال الاعتماد علیه، ولا فی المعنی المجازی، لاحتمال عدم الاعتماد علیه.

هذا بناءً علی ما هو الحقّ من أنّ أصالة الحقیقة شعبة من أصالة الظهور، فعلی هذا بناء العقلاء علی أصالة الحقیقة إنّما هو لأجل الظهور فی المعنی الحقیقی، فیرتفع بنائهم بارتفاع الظهور، وأمّا بناءً علی کون أصالة الحقیقة أصلًا عقلائیّاً تعبّدیّاً وإن لم یکن ظهور فی البین، فلابدّ من حمل الأسد فی المثال المتقدّم والأمر فی ما نحن فیه، علی المعنی الحقیقی الأوّلی، ولکن کون أصالة الحقیقة أصلًا تعبّدیّاً مستقلّاً مردود عندنا.

وبالجملة: لا فرق بین المقام وبین قول القائل: «رأیت أسداً وذئباً یرمی» فی تحقّق الإجمال فی کلیهما، لأجل الاقتران بما یصلح للقرینیّة، وإن کانت القرینة فی المثال مقالیّة وخاصّة، وفی المقام مقامیّة[۲۲۳] وعامّة.

والحاصل: أنّ الأمر الواقع عقیب الحظر أو فی مقام توهّمه یکون مجملًا ما لم یقترن بقرینة اخری.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۵۱

فی المرّة والتکرار

المبحث السابع: فی المرّة والتکرار

اشارة

ولابدّ قبل بیان الحقّ فی المسألة من البحث فی جهتین:

الجهة الاولی: أنّ النزاع هل یجری فی هیئة الأمر، أو فی مادّته، أو فی الصیغة المرکّبة منهما؟
الحقّ أنّه لا- یجری فی المادّة، لأنّها مشترکة بین جمیع المشتقّات، فلو کان النزاع فیها لجری فی الماضی والمضارع وسائر المشتقّات أیضاً، مع أنّهم لم یبحثوا عن المرّة والتکرار فی غیر الأمر.

البحث حول کلام صاحب الفصول رحمه الله فی المقام

ثمّ إنّ صاحب الفصول رحمه الله استدلّ علی خروج المادّة عن حریم النزاع بما حکاه السکّاکی من الاتّفاق علی أنّ المصدر المجرّد عن اللام والتنوین لا یدلّ إلّا علی الماهیّة[۲۲۴].
وأجاب عنه المحقّق الخراسانی رحمه الله بأنّ هذا الاتّفاق لا یوجب کون النزاع هاهنا فی الهیئة، فإنّ کون المصدر کذلک لا یوجب الاتّفاق علی أنّ مادّة الصیغة لا تدلّ إلّاعلی الماهیّة، ضرورة أنّ المصدر لیس مادّة لسائر المشتقّات،
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۵۲
بل هو صیغة مثلها[۲۲۵]، کیف وقد عرفت فی باب المشتقّ مباینة المصدر وسائر المشتقّات بحسب المعنی[۲۲۶]، وکیف بمعناه یکون مادّة لها؟ فعلیه یمکن دعوی اعتبار المرّة أو التکرار فی مادّتها کما لا یخفی.
إن قلت: فما معنی ما اشتهر من کون المصدر أصلًا فی الکلام؟
قلت: مع أنّه محلّ الخلاف، معناه أنّ الذی وضع أوّلًا بالوضع الشخصی، ثمّ بملاحظته وضع نوعیّاً أو شخصیّاً[۲۲۷] سائر الصیغ التی تناسبه ممّا جمعه مادّة لفظ متصوّرة[۲۲۸] فی کلّ منها ومنه بصورة ومعنی کذلک هو المصدر أو الفعل[۲۲۹]، إنتهی.
وحاصل ما أفاده رحمه الله: أنّ المراد بالأصل هو التقدّم فی الوضع.
وهذا الکلام صحیح فی نفسه، ولکنّه لا یمکن أن یکون جواباً عن کلام
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۵۳
صاحب الفصول رحمه الله.
توضیح ذلک: أنّ مادّة المصدر إنّما هی مادّة لسائر المشتقّات، لأنّ عروض الهیئة المصدریّة لا ینقص عن المادّة شیئاً، بل هی إمّا جیء بها لأجل التمکّن من التنطّق بالمادّة کما قال سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله من دون أن یزداد بسببها شیء فی معنی المادّة، أو تفید معنی زائداً علی معناها کما هو المختار عندنا، وعلی کلا التقدیرین مادّة المصدر إنّما هی مادّة سائر المشتقّات، فإذا کان المصدر لا- یدلّ إلّاعلی الماهیّة کما ادّعی السکّاکی الاتّفاق علیه فلا محالة لا یدلّ علی المرّة ولا علی التکرار، لا بهیئته ولا بمادّته، فکان سائر المشتقّات التی منها صیغة الأمر أیضاً غیر دالّة علیهما بمادّتها، لاشتراکهما فیها، فالاتّفاق علی أنّ المصدر المجرّد من اللام والتنوین لا یدلّ إلّاعلی الماهیّة، مستلزم للاتّفاق علی خروج المادّة عن محلّ النزاع فی المقام.
فالأمر دائر بین أن یکون النزاع فی خصوص مفاد الهیئة أو فی الصیغة التی هی مجموع الهیئة والمادّة.
والثانی واضح البطلان، لعدم کون المجموع موضوعاً، فإنّ الواضع وضع تارةً مادّة المشتقّات واخری هیئتها، وأمّا المجموع منهما فلا وضع له أصلًا[۲۳۰]، فلا یکون لصیغة الأمر التی هی المجموع منهما وضع حتّی یبحث فی أنّ ما وضع له هل هو مشتمل علی المرّة أو التکرار أو غیر مشتمل علیهما أصلًا.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۵۴

التحقیق فی المسألة

فبعدما عرفت من ذینک الوجهین[۲۳۱] الدالّین علی عدم کون النزاع فی المادّهٔ، ومن هذا الوجه المستلزم لعدم کونه فی المجموع، فماذا نقول؟ هل یمکن جعل النزاع فی خصوص الهیئهٔ أم لا؟

کلام الإمام الخمینی رحمه الله فی المقام

ناقش فیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بقوله:

وکون دلالهٔ الهیئهٔ محلّ النزاع بعید جدّاً، لأنّها وضعت لنفس البعث والإغراء، والشیء الواحد من جهة واحدهٔ لا یعقل أن یتعلّق به البعث متعدّداً[۲۳۲] علی نحو التأسیس، ولا یکون مراداً أو مشتاقاً إلیه مرّتین، لأنّ تعیّن الحبّ والإرادهٔ والشوق من جانب المتعلّق، فهی تابعهٔ له فی الکثرهٔ والوحدهٔ، فالشیء الواحد لا تتعلّق به إرادتان ولا شوقان ولا محبّتان فی عرض واحد.

فلابدّ علی فرض کون الهیئهٔ محلّاً للنزاع إمّا من القول بأنّ القائل بالتکرار سلک طریقاً غیر معقول، أو قال به علی نحو التأکید لا التأسیس، وکلاهما باطلان جزماً، فلیس مفاد الهیئهٔ محلّ النزاع.

فإن قلت: هذا بناءً علی کون مفاد قولنا: «اضرب» مثلًا هو البعث نحو ماهیّهٔ الضرب، وأمّا علی القول بکون مفاده البعث نحو إیجادها فیصحّ النزاع،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۲، ص: ۱۵۵

بأن یقال: إذا قال المولی: «اضرب» فهل مفاده البعث نحو إیجاد الضرب مرّهٔ أو مرّتین، أو لا یفید أحدهما أصلًا؟ فإنّ نفس ماهیّهٔ المادّهٔ- وهی الضرب- فی المثال وإن کانت لا تقبل التعدّد[۲۳۳] إلّاأنّ إیجادها یقبله، فیتعدّد البعث أیضاً.

قلت: أوّلًا: لیس فی قولنا: «اضرب» مثلًا من الإیجاد عین ولا أثر، فإنّه مرکّب من الهیئهٔ والمادّهٔ، والاولی: لا تدلّ إلّاعلی البعث والتحریک الاعتباری، والثانیهٔ: لا تدلّ إلّاعلی نفس ماهیّهٔ المادّهٔ کما عرفت آنفاً عند التکلّم حول دلیل صاحب الفصول، والماهیّهٔ غیر الإیجاد والوجود، کما بیّن فی الفلسفهٔ، فحیث إنّ الهیئهٔ والمادّهٔ لا تدلّان علی الإیجاد فلا یصحّ القول بکون مفاد قولنا: «اضرب» طلب إیجاد الضرب.

لا یقال: فکیف لا یتحقّق الامتثال إلّابالإیجاد؟

فإنّه یقال: مقام الامتثال غیر مقام تعلّق التکلیف، فإنّ التکلیف یتعلّق بماهیّهٔ المادّهٔ، والامتثال لا یتحقّق إلّابإیجادها.

وثانیاً[۲۳۴]: الإیجاد الذی هو جزء مدلول الهیئهٔ فرضاً معنی حرفیّ غیر مستقلّ ذهناً ولا خارجاً ولا دلالهً، فهو ملحوظ آلهً، فإن قیّد بالمرّهٔ أو التکرار فلابدّ من لحاظه مستقلّاً، والجمع بین لحاظین مختلفین فی استعمال واحد ممتنع.

لا یقال: فکیف ذهبتم إلی رجوع القیود إلی الهیئهٔ فی مثل قولنا: «ضربت زیداً یوم الجمعهٔ»؟

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۲، ص: ۱۵۶

فإنّه یقال: نعم، «یوم الجمعهٔ» فی المثال قید للهیئهٔ، وهی صدور الضرب من المتکلّم فی الزمن الماضی، لکنّها ملحوظهٔ ابتداءً بلحاظ آلی، ثمّ إذا وصل المتکلّم إلی کلمهٔ «یوم الجمعهٔ» لاحظها بلحاظ آخر استقلالی وقیّدها ب «یوم الجمعهٔ»، فاللحاظان مختلفان من حیث الزمان، بخلاف قولنا: «اضرب»، فإنّ الهیئهٔ فیه لو کانت مقیّدهٔ بقید مستفاد من نفسه لکانت ملحوظهٔ فی زمن واحد بلحاظین: أحدهما آلی والآخر استقلالی، لعدم انفصال القید هنا کما فی المثال المتقدّم.

نعم، لو کان المرّهٔ والتکرار مذکورین فی الکلام منفصلین، کأن یقال:

«اضرب مرّهً» أو «اضرب مکرّراً» لرجع القید إلی الهیئهٔ بلا إشکال، لتعدّد زمن اللحاظین، کما فی قولنا: «ضربت زیداً یوم الجمعهٔ».

إن قلت: إنّ ذلک إنّما یرد لو کانت الهیئهٔ موضوعهٔ للبعث نحو الإیجاد المتقیّد بالمرّهٔ أو التکرار حتّی یستلزم تقیید المعنی الحرفی وقت لحاظه آلیّاً، وأمّا إذا قلنا بأنّها موضوعهٔ للبعث نحو الإیجاد أو الإیجادات بالمعنی الحرفی فلا إشکال فیه، لعدم تقیید المعنی

الحرفى، وإن شئت قلت: كما يجوز استعمال اللفظ فى أكثر من معنى يجوز وضعه لكثرات واستعماله فيها.

قلت: ما ذكرت أمر ممكن، ولكنّه خلاف الوجدان والارتكاز فى الأوضاع، لشهادة الوجدان بأنّه ليس لنا لفظ وضع للأفراد والكثرات من حقيقة واحدة، فلا محيص فى معقوليّة النزاع إمّا عن القول بإرجاع القيود المتنازع فيها فى المقام إلى نفس المادّة، بأن يقال: إنّ لمادّة الأمر[۲۳۵] وضعاً على حدة غير وضع المادّة فى سائر الصيغ، فإذن نشك فى أنّ ما وضعت له هل هو الماهيّة المقيّدة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۵۷

بقيد الوحدة، أو بقيد التكرار، أو نفس الماهيّة بدون أىّ قيد، أو القول بأنّ لصيغة الأمر[۲۳۶]، أى للمجموع من هيئتها ومادّتها وضعاً مستقلّاً، والقيد يرجع إلى ما وضع هذا المجموع، لكن بلحاظ جزئه المادّى لا الصورى[۲۳۷].

هذا حاصل كلام الإمام قدس سره فى المقام بتوضيح منّا.

واستدلاله على عدم معقوليّة كون النزاع فى الهيئة وإن كان جيّداً، لكنّ النتيجة التى رتّبها عليه بقوله: فلا محيص فى معقوليّة النزاع إمّا عن القول بإرجاع القيود إلى المادّة أو إلى مجموع الصيغة، موهونة جدّاً، سيّما الشقّ الأوّل منها، للاتّفاق على أنّ معنى المادّة فى جميع المشتقّات واحد، فكيف نقول: إنّ لمادّة الأمر وضعاً على حدة غير وضع مادّة سائر المشتقّات والصيغ؟!

فلعلّ الالتزام بشقّها الثانى أهون، واللَّه العالم بحقائق الامور.

الجهة الثانية: أنّ المراد بالمرّة والتكرار هل هو الدفعة والدفعات أو الفرد والأفراد؟

يؤيّد الأوّل ظهور نفس لفظى المرّة والتكرار فيه، والثانى أنّ هذا البحث كان ناشئاً عن أنّ الاصوليّين رأوا كفاية الإتيان بفرد واحد طول العمر فى بعض الواجبات، كحجّة الإسلام، ولزوم الإتيان بأفراد متعدّدة فى بعضها الآخر، كالصلاة والصوم، فشكّوا فيما إذا لم يرد من قبل الشارع دليل على أحدهما، فاختلفوا فى أنّ الصيغة المجرّدة عن القرينة تقتضى المرّة أو التكرار أو لا تقتضى واحداً منهما.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۵۸

نظريّة صاحب الكفاية فى المقام

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: والتحقيق أن يقعا بكلا المعنيين محلّ النزاع، وإن كان لفظهما ظاهراً فى المعنى الأوّل[۲۳۸].

ما اختاره صاحب الفصول فى المسألة

وذهب صاحب الفصول إلى أنّ النزاع لا يكون إلّافى المعنى الأوّل، لأنّه لو اريد بالمرّة والتكرار الفرد والأفراد لكان الأنسب بل اللازم أن يجعل هذا البحث تتمّة للبحث الآتى من أنّ الأمر هل يتعلّق بالطبيعة أو بالفرد، فيقال عند ذلك: وعلى تقدير تعلّقه بالفرد هل يقتضى التعلّق بالفرد الواحد أو المتعدّد أو لا يقتضى شيئاً منهما، ولم يحتج إلى إفراد كلّ منهما بالبحث كما فعلوه، وأمّا لو اريد بهما الدفعة والدفعات فلا علقة بين المسألتين، فإنّ للقائل بأنّ الأمر يتعلّق بالطبيعة أن يقول بأنّه للمرّة أو التكرار، بمعنى أنّه يقتضى وجوب إيجادها مرّة واحدة أو مراراً بالمعنى الذى سبق، وأن لا يقول بذلك، وكذا القائل بأنّه يتعلّق بالفرد دون الطبيعة، إذ ليس المراد به الفرد الواحد، بل مطلق الفرد[۲۳۹]، إنتهى.

الكلام حول نظريّة صاحب الفصول فى المقام

وردّه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّه لا علقة بين المسألتين لو اريد بهما الفرد والأفراد أيضاً، فإنّ الطلب[۲۴۰] على القول بالطبيعة إنّما يتعلّق بها باعتبار

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۵۹

وجودها فى الخارج، ضرورة أنّ «الطبيعة من حيث هى ليست إلّاهى» لا مطلوبة ولا غير مطلوبة، ولهذا الاعتبار كانت مردّدة بين المرّة والتكرار بكلا المعنيين، فيصحّ النزاع فى دلالة الصيغة على المرّة والتكرار بالمعنيين وعدمها، أمّا بالمعنى الأوّل فواضح، وأمّا بالمعنى الثانى فلوضوح أنّ المراد من الفرد أو الأفراد وجود واحد أو وجودات، وإنّما عبّر بالفرد، لأنّ وجود الطبيعة فى الخارج هو الفرد، غاية الأمر خصوصيّته وتشخّصه على القول بتعلّق الأمر بالطبائع يلازم المطلوب وخارج عنه، بخلاف القول بتعلّقه بالأفراد، فإنّه ممّا يقوّمه[۲۴۱].

إنتهى كلامه.

وحاصله: أنّ القائل بالطبيعة فى تلك المسألة قائل بتعلّق الأمر والطلب بوجودها، والمراد بالفرد والأفراد فى المقام أيضاً هو الوجود الواحد والوجودات المتعدّدة، والقائل بالطبيعة هناك لو قال بالمرّة مثلًا هاهنا لكان معناه أنّ الفرد الواحد بما هو وجود الطبيعة مطلوب المولى، مع قطع النظر عن خصوصيّاته وتشخّصاته الفرديّة، وأمّا القائل بتعلّق الأمر بالأفراد فى تلك المسألة لو قال بالمرّة هاهنا لكان معناه أنّ الفرد الواحد مع ملاحظة جميع خصوصيّاته الفرديّة مطلوبه، وقس عليه القول بالتكرار.

أقول: ما ذهب إليه من أنّ الطلب على القول بالطبيعة إنّما يتعلّق بوجودها وإن كان صحيحاً، إلّاأنّ ما استدلّ به عليه- من قول الفلاسفة: «الماهيّة من حيث هى ليست إلّاهى» بتقريب دلالته على أنّ الماهيّة لا تكون مطلوبة ولا غير مطلوبة- باطل، لأنّ مرادهم أنّ الماهيّة من حيث هى ليست إلّاهى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۶۰

بالحمل الأوّلى[۲۴۲]، لا بالحمل الشائع، والمقام من قبيل الثانى، لأنّا لا ندّعى أنّ المطلوبيّة جزء ماهيّة الصلاة مثلًا، بل نقول بأنّ الصلاة مصداق من مصاديق مطلوب المولى ومتّحدة معه خارجاً.

وبالجملة: تعلّق الطلب بالطبيعة يكون مثل عروض البياض للجسم، فكما نقول: الجسم أبيض، بلحاظ عروض البياض له، نقول أيضاً: الصلاة مطلوبة، بلحاظ تعلّق الطلب بها، ولا ندّعى أنّ الطلب دخيل فى ماهيّتها، كما لا يدّعى أحد أنّ البياض دخيل فى ماهيّة الجسم، فلا يصحّ التمسّك بقول الفلاسفة:

«الماهيّة من حيث هى ليست إلّاهى» لإثبات عدم إمكان تعلّق الطلب بالطبيعة، لأنّ الفلاسفة أرادوا أنّ الماهيّة فى مقام ذاتها ليست إلّاهى، ويسلب عنه فى هذا المقام جميع ما لا دخل له فى قوامها، وهذا لا ينافى اتّصافها بأوصاف خارجة عن حقيقة ذاتها محمولة عليها بالحمل الشائع الصناعى الذى ملاكه الاتّحاد فى الوجود.

على أنّه لا فرق بين تعلّق الطلب بالماهيّة وتعلّق الوجود بها بالنسبة إلىالقاعدة الفلسفيّة المذكورة، لأنّ الماهيّة من حيث هى كما لا تكون مطلوبة ولا غير مطلوبة، كذلك لا تكون موجودة ولا غير موجودة، كما اعترف به المحقّق الخراسانى رحمه الله فى مواضع اخرى من كلامه، فقول الفلاسفة: «الماهيّة من حيث هى ليست إلّاهى» لو سدّ طريق إضافة الطلب إلى الماهيّة لسدّ طريق إضافة الوجود إليها أيضاً، ولم ينحلّ إشكال تعلّق الطلب بالماهيّة بجعل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۶۱

الوجود واسطةً بينهما، كما فعل صاحب الكفاية رحمه الله.

فعلى هذا ماذا يدلّ على أنّ متعلّق الطلب أو البعث والتحريك هو الوجود؟

نسب إلى صاحب الفصول رحمه الله أنّه جزء مدلول الهيئة، فمفادها هو البعث والتحريك الاعتبارى إلى الوجود.

وفيه: أنّه لا دليل عليه فى معجم من معاجم اللغة، إذ لا يستفاد منها أزيد من البعث والتحريك الاعتبارى.

والحقّ أنّ كون متعلّق الأمر هو الوجود يستفاد من طريق الدلالة الالتزاميّة العقليّة والعرفيّة، لا من طريق الدلالة الوضعيّة اللفظيّة.

توضيح ذلك: أنّك إذا أدخلت ابنك فى الدار قهراً بالبعث الحقيقى، ثمّ قلت:

«بعثت ابنى إلى الـدار» لم يكن فى ألفاظ هـذه الجملـة من الوجود عين ولا أثر، ولكنّ العقل يفهم أنّ الذى تحقّق إنّما هو كون ابنك فى الدار ووجوده فيها.

والأمر كذلك أيضاً بالنسبة إلى البعث والتحريك الاعتبارى، فإنّه وإن كان أمراً اعتباريّاً، إلّاأنّه لابدّ للاعتباريّات أيضاً من أساس تتعلّق به، ألا ترى أنّه لا يعتبر الملكيّـة بـدون المالك والمملوك، ولا الزوجيّـة بدون الزوجين، فإذا قال المولى مثلًا: «اضـرب زيداً» فلا الهيئة تـدلّ على وجود الضـرب بالدلالـة اللفظيّـة ولاـ المـادّة، بـل يفهم عقلًا، فإنّ العقل إذا لاحظه يحكم بأنّ المولى بعث عبـده إلى إيجاد الضرب، بل العرف أيضاً يحكم بذلك.

والحاصـل: أنّ مـا ذهب إليه المحقّق الخراسـانى من أنّ القـائلين بتعلّق الأـوامر بالطبـائع أرادوا وجود الطبائع لا نفسـها حقّ، لكن لا لما ذكره من القاعدة الفلسـفيّة المتقدّمة، ولا لما نسب إلى صاحب الفصول من الدلالة الوضـعيّة اللفظيّة، بل لأجل الدلالة الالتزاميّة العقليّة والعرفيّة كما تقدّم.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۶۲

التحقيق حول دلالة الأمر على المرّة أو التكرار

وبـذلك يظهر أنّه لا مجال للقول بدلالة صـيغة «افعل» على المرّة أو التكرار، لأنّ كلام الاصوليّين ظاهر فى أنّ النزاع فى الدلالة اللفظيّة حيث عنونوا البحث بأنّ «صـيغة الأمر هل تـدلّ على المرّة أو التكرار أم لا» فمحلّ النزاع بينهم إنّما هو الدلالـة اللفظيّـة الوضـعيّة، مع أنّ المرّة والتكرار بمعنى الوجود الواحـد والوجودات المتعـدّدة، وقـد عرفت أنّالصـيغة لاـ تـدلّ على أصل الوجود، لا بمادّتها ولا بهيئتها، فضلًا عن دلالتها على وصفه، أعنى قيد الوحدة والتعدّد.

إن قلت: نعم، ولكن يمكن التمسّك بحكم العقل لإثبات المرّة أو التكرار- كما تمسّكنا به لإثبات أصل الوجود- وإن كان خارجاً عن مورد نزاع الاصوليّين، لما عرفت من أنّهم يتنازعون فى الدلالة الوضعيّة اللفظيّة لا فى الدلالة الالتزاميّة العقليّة.

قلت: لا مجال لهـذا، فإنّ العقل وإن كان يحكم بكون متعلّق الأمر وجود الطبيعـة لا نفسـها بالتقريب المتقـدّم، إلّاأنّه لا وجه لأن يحكم بأنّ هذا الوجود وجود واحد أو وجودات متعدّدة كما لا يخفى.

هذا بناءً على ما ذهبنا إليه من ثبوت الوجود بالدلالة الالتزاميّة العقليّة والعرفيّة.

وأمّا بناءً على ما نسب إلى صاحب الفصول من كونه جزء مـدلول الهيئـة فيمكن أن يقال: إنّ الوجود الـذى هو مـدلولها هل هو وجود واحد، أو وجودات متعدّدة، أو لا تدلّ على أحدهما، بل على أصل الوجود فقط.

ولكن كونه جزء مدلول الهيئة ممنوع كما عرفت، هذا أوّلًا.

وثانياً: سلّمنا دلالتها على نفس الوجود، ولكن لا يمكن تسليم دلالتها على

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۶۳

قيـد الوحـدة أو التكرار، فإنّها تسـتلزم تقييـد معنى الهيئـة، وهو معنى حرفى ملحوظ بلحاظ آلى، وتقييده يسـتدعى أن يتعلّق به اللحاظ الاستقلالى، ولا يمكن الجمع بينهما فى شيء واحد من جهة واحدة كما عرفت فى كلام سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره.

والحاصل: أنّه لا مجال للقول بالمرّة أو التكرار فى المقام.

هل الإتيان بأفراد دفعيّة امتثال واحد أو متعدّد؟

وعلی مـا اخترنـاه من أنّ الصـیغهٔ تـدلّ علی البعث نحو الماهیّهٔ من دون أن تـدلّ علی المرّهٔ أو التکرار فلاـ إشـکال فی تحقّق الامتثـال بإیجاد فرد منها، لأنّ الفرد تمام الماهیّهٔ لا بعضـها، ولا إشـکال أیضاً فی تحقّق أصل الامتثال بإیجاد أفراد متعدّدهٔ دفعهً. وإنّما الإشـکال فی أنّها هل تکون امتثالًا واحـداً، فلا یسـتحقّ إلّامثوبهٔ واحدهٔ، أو امتثالات عدیدهٔ، فیسـتحقّ مثوبات بعددها، أو هو تابع لقصد الممتثل؟ فیه احتمالات، بل أقوال ثلاثهٔ:

فذهب سـیّدنا الاسـتاذ الأعظم الإمام قدس سره إلی الأوّل[۲۴۳]، وسـیّدنا الاسـتاذ البروجردی رحمه الله إلی الثانی[۲۴۴]، ونسب إلی المحقّق الخراسـانی رحمه الله أنّه اختـار الثـالث فی مجلس درسه وقـال: إنّ هـذا تـابع لغرض المکلّف، فـإن أراد بإیجـاد هـذه الأـفراد المتعدّدهٔ العرضیّهٔ امتثالًا واحداً یحسب له کذلک، وإن قصد به امتثالات متعدّدهٔ یحسب له کذلک أیضاً.

لکن ظاهر الکفایهٔ أنّه امتثال واحد مطلقاً[۲۴۵]، کما ذهب إلیه الإمام رحمه الله.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۲، ص: ۱۶۴

کلام الاستاذ البروجردی رحمه الله فی المقام

واسـتدلّ سیّدنا الاسـتاذ البروجردی رحمه الله علی تعـدّد الامتثال بأنّ الطبیعـهٔ متکثّرهٔ بتکثّر الأفراد، فکلّ فرد محقّق للطبیعـهٔ، ولمّا کان المطلوب هو الطبیعهٔ بلا تقیّد بالمرّهٔ أو التکرار، فحینئذٍ إذا أتی المکلّف بأفراد متعدّدهٔ فقد أوجد المطلوب فی ضـمن کلّ فرد مسـتقلّاً، فیکـون کـلّ امتثالًـا برأسه، ونظیر ذلـک الـواجب الکفـائی، حیث إنّ الأـمر فیه متعلّـق بنفس الطبیعـهٔ ویکون جمیع المکلّفین مـأمورین بإتیانها، فمع إتیان واحـد منهم یسـقط الوجوب عن الباقی، وأمّا لو أتی به عـدّهٔ منهم دفعـهً یعـدّ کلّ واحد ممتثلًا، ویحسب لکلٍّ امتثال مستقلّ، لا أن یکون فعل الجمیع امتثالًا واحداً[۲۴۶].

هذا حاصل کلامه رحمه الله.

مناقشهٔ الإمام الخمینی رحمه الله فی کلام السیّد البروجردی قدس سره

وأجـاب عنه سـیّدنا الاسـتاذ الأـعظم الإمـام «أعلی اللَّه مقـامه» بـأنّ وحـدهٔ الامتثـال وکثرته بوحـدهٔ التکلیف وکثرته لاـ بوحـدهٔ الطبیعهٔ وکثرتها، ضرورهٔ أنّه لو لا البعث لم یکن معنی لصدق الامتثال وإن أوجد آلاف أفراد من الطبیعهٔ.

وبالجملهٔ: کلّما کان التکلیف متعدّداً یتعدّد الامتثال والمخالفهٔ أیضاً، ویترتّب علیه تعدّد استحقاق المثوبهٔ والعقوبهٔ.

وتعدّد التکلیف قد یکون بتعدّد الخطاب والمتعلّق، کما فی «أقیموا الصلاهٔ»

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۲، ص: ۱۶۵

و «آتوا الزکاهٔ» فالتکلیف بإقامهٔ الصـلاهٔ غیر التکلیف بإتیاء الزکاهٔ، وقد یکون بخطاب واحد متعلّق بعامّ استغراقی، کما إذا قال المولی: «أکرم کلّ عالم» فإنّه ینحلّ إلی تکالیف متعدّدهٔ بتعداد أفراد العالم، وقد یکون بتوجیه الخطاب إلی أشـخاص متعدّدهٔ، بحیث یعدّ کلّ واحـد منهم مکلّفاً مسـتقلّاً، کالواجب الکفائی، فإنّ التکلیف فیه متعـدّد بتعـداد المکلّفین، ویؤیّده أنّهم لو ترکوه لعوقبوا جمیعاً، فلو لم یکن التکلیف متعدّداً لما تعدّدت العقوبهٔ.

والتکلیف لیس فیما نحن فیه متعدّداً بنحو من هذه الأنحاء الثلاثهٔ.

وبمـا تقـدّم ظهر بطلان قیاس المقام بالواجب الکفائی، فإنّ التکلیف هناک متعـدّد بتعـداد المکلّفین کما عرفت آنفاً، ولکن لو أتی به بعضـهم متقـدّماً علی الباقین یعدّ هو ممتثلًا، ویسـقط تکالیف الباقین، إذ لم یبق مورد لامتثالهم، وأمّا لو أتی به عدّهٔ منهم دفعهً یعدّ کلّ واحد منهم ممتثلًا للتکلیف المتوجّه إلی نفسه، ویستحقّ کلّ منهم مثوبهً مترتّبهً علی امتثاله[۲۴۷].

هذا حاصل كلام سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره، وهو كلام جيّد.

نقد التفصيل المنسوب إلى المحقّق الخراسانى رحمه الله

وأمّا التفصيل المنسوب إلى صاحب الكفاية فهو أوضح بطلاناً من كلام سيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله، ضرورة أنّ وحدة الامتثال وتعدّده لا يدوران مدار قصد المكلّف، بل يدوران مدار وحدة التكليف وتعدّده، كما عرفت.

والحاصل: أنّ إيجاد أفراد عرضيّة من الطبيعة المأمور بها لا يعدّ إلّاامتثالًا واحداً.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ لهذا النحو من الامتثال مزيّة على ما يتحقّق بفرد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۶۶

واحد، كمزيّة الصلاة فى المسجد على الصلاة فى البيت مع كون كلّ منهما امتثالًا واحداً.

هذا كلّه فيما إذا أوجد الأفراد دفعةً.

البحث حول الإتيان بأفراد المأمور به الطوليّة

وأمّا إذا أوجد فرداً من الطبيعة فهل له أن يأتى بفرد آخر بدلًا عن الأوّل، فيتبدّل الامتثال الأوّل بامتثال آخر، أو يأتى به بداعى أن يكون كلا الفردين امتثالًا واحداً، أم لا؟[۲۴۸]

كلام صاحب الكفاية فى المسألة

فصّل المحقّق الخراسانى رحمه الله فى ذلك بين ما إذا حصل الغرض الأقصى بالامتثال الأوّل، وبين ما إذا لم يحصل بقوله:

والتحقيق أنّ قضيّة الإطلاق إنّما هو جواز الإتيان بها[۲۴۹] مرّة فى ضمن فرد أو أفراد ... لا- جواز الإتيان بها مرّة أو مرّات، فإنّه مع الإتيان بها مرّة لا محالة يحصل الامتثال، ويسقط به الأمر فيما إذا كان امتثال الأمر علّة تامّة لحصول الغرض الأقصى[۲۵۰]، بحيث يحصل بمجرّده، فلا يبقى معه مجال لإتيانه ثانياً بداعى امتثال آخر[۲۵۱]، أو بداعى أن يكون الإتيانان امتثالًا واحداً، لما عرفت

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۶۷

من حصول الموافقة بإتيانها وسقوط الغرض معها وسقوط الأمر بسقوطه، فلا يبقى مجال لامتثاله أصلًا، وأمّا إذا لم يكن الامتثال علّة تامةً لحصول الغرض، كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضّأ، فأتى به ولم يشرب أو لم يتوضّأ فعلًا، فلا يبعد صحّة تبديل الامتثال بإتيان فرد آخر أحسن منه، بل مطلقاً، كما كان له ذلك[۲۵۲] قبله على ما يأتى بيانه فى الإجزاء[۲۵۳]، إنتهى كلامه.

نقد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام

وفيه: أنّه خلط بين غرض المولى المترتّب على وجود المأمور به فى الخارج من دون دخل شىء آخر فيه، كتمكّنه من الماء فى المثال، وبين غرضه المترتّب على فعل نفسه، كرفع العطش أو حصول الطهارة، حيث إنّهما يتوقّفان على فعل نفسه، وهو الشرب أو التوضّى زائداً على وجود المأمور به، ومن الطبيعى أنّ المكلّف لا- يكون مأموراً بإيجادهما، بل هما خارجان عن تحت قدرته واختياره، فالواجب على المكلّف ليس إلّاتمكين المولى من الشرب أو التوضّى، بتهيئة مقدّماتهما له، وهو يحصل بمجرّد الامتثال الأوّل.

وكيف كان، فإن حصل الغرض المترتّب على وجود المأمور به بالامتثال الأوّل وسقط الأمر فلم يعقل الامتثال الثانى إلّاتشريعاً، وإن لم يحصل وجب الإتيان بفرد آخر ثانياً، وعلى كلا التقديرين فلا معنى لجواز الامتثال الثانى أصلًا.

هذا تمام الکلام فی المرّة والتکرار.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۶۹

فی الفور والتّراخی

المبحث الثامن: فی الفور والتّراخی

اشارة

لا یخفی علیک أنّ المراد بـدلالتها علی التراخی هو تقیید مدلولها به، بحیث یکون التراخی واجباً لا جائزاً، کما أنّ المراد بدلالتها علی الفور أیضاً ذلک، والمراد بعدم دلالتها علی أحدهما عدم کون مدلولها مقیّداً بالفور ولا بالتراخی.

فما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّ قضیّة إطلاقها جواز التراخی لیس قولًا به.

وجمیع مـا مرّ فی مبحث المرّة والتکرار حول أنّ النزاع هل هو فی تقییـد المادّة أو الهیئـة أو الصـیغة المرکّبـة منهما جارٍ هنا أیضاً طابق النعل بالنعل.

نعم، لا یجری هاهنا ما أفاده سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره فی تلک المسألة من امتناع تقیید الهیئة بالتکرار، مستدلًّا بأنّ الشیء الواحد من جهة واحدة لا یعقل أن یتعلّق به البعث المتعدّد علی نحو التأسیس، وعدم جریانه فی المقام واضح لا یحتاج إلی البیان.

وأمّا ما أفاده فی آخر کلامه من أنّ تقیید الهیئة بالمرّة أو التکرار مستلزم لتعلّق لحاظین مختلفین بشیء واحد فهو جارٍ فی المقام أیضاً، کما یجری هنا سائر المباحث المتقدّمة هناک، فلا نطیل الکلام بتکرارها.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۷۰

بیان ما هو المختار فی المسألة

والحقّ ما علیه المحقّقون من عدم دلالتها علی الفور ولا علی التراخی.

لأنّ المتبـادر منها هو البعث والتحریک الاعتباری إلی الماهیّـة، فلا تـدلّ علیهما لا بهیئتها ولا بمادّتها، ولابـدّ فی التقییـد بأحـدهما من دلالة اخری.

بیان أدلّة القائلین بالفور ونقدها

وکلّ من ذهب إلی الفور تسـلّم أیضاً عـدم دلالـة الصـیغة علیهما لغـةً، ولکنّهم أقاموا أدلّـة خارجیّـة لإثبات وجوب الفور فی خصوص الأوامر الشرعیّة:

منها: أنّ العلل التشـریعیّة کالعلل التکوینیّـة طابق النعل بالنعل، فکما أنّ المعلول لا ینفکّ عن علّته التکوینیّـة، فکـذلک المأمور به لابدّ من إتیانه عقیب الأمر فوراً، لأنّ الأمر سـبب شـرعی لتحقّق المأمور به. وقـد عرفت فی مبحث التعبّـدی والتوصّـلی أنّ هـذا ما ذهب إلیه المحقّق الحائری رحمه الله[۲۵۴].

وفیه: أنّ تشبیه التشـریع بـالتکوین مطلقاً بحیث یکون وجه الشـبه جمیع الأوصاف الموجودة فی المشـبّه به لا دلیل علیه، بل ممنوع، لما عرفت[۲۵۵] من أنّ عدم انفکاک المعلول عن علّته إنّما هو لکون العلّة التامّة کافیة فی تحقّقه، فلا یعقل الانفکاک.

نعم، قد یزیل الخالق «جلّ جلاله» علّیّتها، کما أزالها عن النار فی قصّة إبراهیم علیه السلام.

وأمّا انفكاك المعلول عن علّته مع بقاء العلّيّة فغير معقول. هذا فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۷۱

التكوينيّات.

وأمّا البعث والتحريك الاعتبارى الذى هو من التشريعيّات فيمكن أن يتعلّق بأمر استقبالى، بل هو واقع فى الشريعة، كوجوب الحجّ على المستطيع قبل الموسم المسمّى بالواجب المعلّق، فإنّ الوجوب قبله حالى ولكنّ الواجب استقبالى[۲۵۶].

فلا يصحّ قياس التشريع بالتكوين لإثبات وجوب الفور فى امتثال الأوامر الشرعيّة.

ومنها: بعض الآيات، كقوله تعالى: «وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ»[۲۵۷]، وقوله: «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ»[۲۵۸].

وتقريب الاستدلال بآية الاستباق أنّها ظاهرة فى وجوب الاستباق إلى‌الخيرات التى منها الإتيان بالمأمور به، وأمّا آية المسارعة فتقريب الاستدلال بها أنّ المراد هو المسارعة إلى سبب المغفرة، لأنّ نفس المغفرة هى فعل اللّه سبحانه، ولا يعقل الأمر بالمسارعة إلى فعل الغير، وعليه فسبب المغفرة عامّ يشمل التوبة وفعل المأمور به، لأنّه أيضاً يوجب المغفرة بمقتضى قوله تعالى: «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ»[۲۵۹].

ويمكن الجواب عن الاستدلال بالآيتين بوجوه:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۷۲

۱- أنّ الأمر فى آية المسارعة إرشادى، فلا يستفاد منه الوجوب الشرعى، والدليل على إرشاديّته أنّ قوله تعالى: «وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ» معطوف على «مَغْفِرَةٍ»، والعطف ظاهر فى كون المعطوف مغايراً للمعطوف عليه غير مفسّر له، وعلى هذا فالأمر بالمسارعة إلى الجنّة إرشاد إلى حكم العقل بحسن المسارعة إليها بالإتيان بالتكاليف الشرعيّة، إذ لا يمكن القول بأنّ لنا مضافاً إلى التكاليف المتعلّقة بالواجبات- كالصلاة والصوم ونحوهما- تكليفين مولويّين آخرين: أحدهما: وجوب المسارعة إليها، والآخر وجوب المسارعة إلى الجنّة، فتعلّق الأمر بالمعطوف فى الآية إرشادى بلا إشكال، فلا محالة كان تعلّقه بالمعطوف عليه أيضاً كذلك، لعدم تكرّره، فلا يمكن إرادة المولويّة منه بالنسبة إلى المعطوف عليه، والإرشاديّة بالنسبة إلى المعطوف.

بخلاف قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ»[۲۶۰] حيث إنّ الأمر الأوّل إرشادى والثانى مولوى.

هذا الجواب مختصّ بآية المسارعة، ولا يجرى فى آية الاستباق.

۲- أنّ الآيتين تختصّان بالواجبات الكفائيّة.

توضيح ذلك: أنّ «سارعوا» من باب المفاعلة، وهو بين الاثنين، فلابدّ من أن يكون متعلّقه شيئاً قابلًا للمسابقة والمسارعة إليه، وهذا ينحصر فى الواجبات الكفائيّة التى تركها يوجب استحقاق الجميع للعقوبة، وفعلها لا يوجب إلّااستحقاق الفاعل فقط للمثوبة، فاللّه سبحانه أراد أن يتحقّق المسارعة بين المكلّفين فى هذه الواجبات بحيث يجتهد كلّ منهم أن يسبق إليها غيره وينال إلى ثوابها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۷۳

وآية الاستباق وإن لم تكن بهيئتها مقتضية لذلك، حيث إنّ باب الافتعال لا يقتضى كون الفعل بين الاثنين، إلّاأنّها بمادّتها تقتضيه، لأنّ السبق فى مقابل اللحوق، فلا يصدق إلّافيما إذا كان فى مقابل السابق لاحق.

لا يقال: إذا دلّت الآيتان على وجوب الفور فى الواجبات الكفائيّة، فبعدم القول بالفصل يتمّ المطلوب فى الواجبات العينيّة أيضاً.

فإنّه يقال: إنّ صيغة «افعل» وإن كانت ظاهرة فى الوجوب لو خلّيت وطبعها، إلّاأنّ لنا فى المقام قرينة على عدم كونها فى الآيتين للوجوب، وهى أنّ وجوب المسارعة والاستباق هاهنا يستلزم أن يستحقّ كلّ من سبق غيره إلى فعل واجب من الواجبات الكفائيّة مثوبتين: إحداهما لإطاعة الأمر المتعلّق بنفس ذلك الواجب، والاخرى لإطاعة الأمر المتعلّق بالمسارعة والاستباق إليه، وهذا واضح البطلان.

فلابدّ من حمل الآيتين على الاستحباب حتّى فى موردهما الذى هو الواجبات الكفائيّة. هذا أوّلًا.

وثانياً: سلّمنا دلالتهما على الوجوب، ولكن دلالتهما على الفور ممنوعة، لأنّه غير المسارعة والاستباق، ألا ترى أنّه لو مات صديقك مثلًا ولم يطّلع على موته غيرك، ولكنّك لم تقم بتجهيزه بمجرّد اطّلاعك على موته، بل أخّرت تجهيزه ثلاثة أيّام مثلًا، لصدق على فعلك الواقع فى اليوم الثالث المسارعة والاستباق دون الفوريّة؟

وحاصل هذا الجواب الثانى: أنّ مورد الآيتين هو الواجبات الكفائيّة أوّلًا، ولا تدلّان على الوجوب ثانياً، ولا ملازمة بين وجوب المسارعة والاستباق وبين وجوب الفور ثالثاً.

۳- أنّه لا ريب فى دلالة آية الاستباق على العموم، لأنّ «الخيرات» جمع محلّى باللّام، وهو يفيد العموم، ولكنّ الخيرات لا تنحصر فى الواجبات، بل تعمّ المستحبّات أيضاً، ولا يمكن القول بوجوب الفور فى المستحبّات، فالأمر دائر بين خروجها من الآية تخصيصاً، بل خروج كثير من الواجبات، بل أكثرها، لعدم وجوب الفور فيها أيضاً، وبين حمل الأمر على الاستحباب، والأوّل يستلزم تخصيص الأكثر، وهو مستهجن أوّلًا، ولسان الآية آبٍ عن التخصيص ثانياً، فلابدّ من حمل الأمر فيها على الاستحباب.

وأمّا آية المسارعة فلا تفيد العموم أصلًا، لأنّ كلمة «مغفرة» فيها نكرة موصوفة، فكأنّه قال: «وسارعوا إلى مغفرة موصوفة بأنّها من ربّكم»، ولا ريب فى عدم دلالة النكرة الموصوفة على العموم.

إن قلت: الآية من قبيل النكرة المضافة، لما تقدّم فى توجيه الاستدلال بها من أنّ المراد «سارعوا إلى سبب المغفرة من ربّكم»، لما عرفت من أنّه لا يعقل الأمر بفعل الغير.

قلت: أوّلًا: فعل الغير على قسمين: قسم لا يرتبط بالمأمور أصلًا، فلا يعقل تعلّق الأمر به، كالخلق الذى هو فعل اللَّه تعالى، ولا صلة له بالإنسان أصلًا، وقسم يرتبط به، وهذا لا مانع من تعلّق الأمر به، والمقام من قبيل الثانى، لأنّ المغفرة وإن كانت فعل اللَّه سبحانه، إلّاأنّ لها ربطاً بفعل الإنسان، فلا نحتاج على هذا إلى تقدير مضاف فى الآية.

وثانياً: أنّ النكرة المضافة أيضاً لا تفيد العموم.

على أنّها لو كانت مفيدة له فالقدر المتيقّن منه ما إذا كان المضاف والمضاف إليه كلاهما مذكورين فى الكلام، وأمّا فى مثل المقام الذى ظاهره من قبيل

النكرة الموصوفة وباطنه من قبيل النكرة المضافة بلحاظ اللفظ المقدّر فهل يعامل معه معاملة الأولى؟ فلا يفيد العموم، أو الثانية؟ فيفيد، يحتاج إلى تأمّل فيما تقتضيه أدبيّات العرب لكى يتّضح الحال فى المسألة.

ويؤيّد عدم دلالتها على العموم اختلاف المفسّرين فى تفسير المغفرة، فقال بعضهم: المراد بها الصلوات اليوميّة، وقال بعض آخر: هى صلاة الجماعة والحضور فى الصفّ الأوّل منها، وقيل: هى تكبيرة الإحرام من قبل المأمومين عقيب تكبيرة الإمام، وقيل: هى الجهاد فى سبيل اللَّه، وفسّرها بعضهم بالتوبة، وبعضهم بالإخلاص، إلى غير ذلك، فلو كان لها عموم لم يعدل المفسّرون عنه إلى المصاديق.

وبالجملة: لا تدلّ آية المسارعة على العموم حتّى يدّعى شمولها لجميع الواجبات ويستنتج وجوب الفور فيها.

على أنّها لو دلّت على العموم لتوجّه إليها الإشكال المتقدّم فى آية الاستباق، لشمولها للمستحبّات أيضاً، لأنّها سبب للمغفرة كالواجبات[۲۶۱]، فلابدّ من حمل الأمر فيها على الاستحباب، وإلّا لزم تخصيص الأكثر، وهو مستهجن أوّلًا، ولسان الآية آبٍ عن التخصيص ثانياً، كما تقدّم فى آية الاستباق أيضاً.

ثمّ ربما استشكل على الاستدلال بآية الاستباق بأنّ فيها قرينةً عقليّةً دالّةً على عدم إرادة الوجوب، وهى أنّ وجوب الاستباق يستلزم عدمه، وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال.

توضيح ذلك: أنّ الاستباق يكون بمعنى التقديم، «فاستبقوا الخيرات» أى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۷۶

قدّموها، وحيث إنّ تقديم شيء يلازم تأخير شيء آخر، ولم يلحظ فى الآية تقديم الخيرات على غيرها، فلا محالة اريد تقديم بعض الخيرات على بعضها الآخر، على أنّ المكلّف أيضاً لا- يقدر على غير ذلك فى مقام العمل، فإنّه لا- يتمكّن من الجمع بين جميع الخيرات فى زمن واحد، فالاشتغال ببعضها فوراً يوجب تحقّق سائرها فى الأزمنة اللاحقة، فلم يتحقّق الاستباق بالنسبة إليها، مع أنّه لا مزيّة للخيرات السابقة على الخيرات اللاحقة، لأنّ ملاك وجوب الاستباق إنّما هو نفس الخيريّة، وهذا موجود فى جميعها، فيلزم من وجوب الاستباق إلى بعض الخيرات عدم وجوب الاستباق إلى بعضها الآخر، وهو محال.

وفيه أوّلًا: أنّ الآية ظاهرة فى ملاحظة السبق واللحوق بالنسبة إلى المكلّفين فى كلّ واحد واحد من الخيرات، لا بالنسبة إلى أفراد الخيرات بملاحظة جميعها معاً، فإنّه خلاف الظاهر جدّاً، ولذلك قلنا باختصاص الآية بالواجبات الكفائيّة.

وثانياً: أنّ القرينة العقليّة لا توجب رفع اليد عن ظهور الآية فى الوجوب، بل توجب كون المقام من مصاديق باب التزاحم، فإن كان بعض الخيرات معلوم الأهمّيّة أو محتملها فلابدّ من تقديمه، وإلّا فيتخيّر بينها، كما هو مقتضى باب التزاحم.

على أنّ المستشكل لم يبيّن المراد من الآية بعد عدم إرادة الوجوب منها.

فإن كان غرضه حملها على الاستحباب فالإشكال متوجّه إليه أيضاً طابق النعل بالنعل، فإنّ استحباب الاستباق إلى بعض الخيرات مستلزم لعدم استحباب الاستباق إلى بعضها الآخر، وهو محال.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۷۷

وإن كان غرضه حملها على الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الاستباق إلى‌الخيرات، فمضافاً إلى ورود الإشكال عليه أيضاً، يرد عليه أنّ الأمر لا- يكون إرشاديّاً إلّاإذا كان متعلّقاً بنفس ما تعلّق به حكم العقل، والمقام ليس كذلك، لأنّ العقل يحكم بحسن الاستباق إلى الخيرات فى مقابل تركها أو الاشتغال بغيرها، ولكن لا يحكم بحسن الاستباق إلى بعض الخيرات بالقياس إلى بعضها الآخر كما هو مفروض هذا المستشكل فى تفسير الآية الشريفة.

وحاصل ما تقدّم أنّ الأمر لا يدلّ على الفور، ولا على التراخى، لا وضعاً، ولا بدلالة خارجيّة.

تتمّة

بناءً على القول بالفور بأحد النحوين، فلو عصى المكلّف وأخلّ بالفوريّة فهل يجب عليه الإتيان بالمأمور به فى الزمان الثانى والثالث وهكذا، أم يسقط التكليف رأساً؟ وجهان مبتيان على أنّ مفاد الصيغة على هذا القول هل هو وحدة المطلوب أو تعدّده[۲۶۲]؟ هذا بحسب مقام الثبوت. ولا دليل على إثبات أحد الطرفين.

فيكون المرجع هو الإطلاق القاضى بعدم الوجوب فى الزمن الثانى لو تمّت مقدّمات الحكمة، لأنّ أصل ثبوت التكليف كما يحتاج إلى البيان، كذلك ثبوته فى الزمن الثانى أيضاً يحتاج إليه، وفرض أنّه لم يبيّنه مع كونه فى مقام البيان، فلا يثبت.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۷۸

وإلّا فالمرجع عندى هو الاستصحاب، فإنّ المقام من مصاديق القسم الثانى من استصحاب الكلّى، لأنّ منشأ الشكّ هو أنّ التكليف الذى كان ثابتاً قطعاً هل كان بنحو وحدة المطلوب أو تعدّده، والتكليف مرتفع قطعاً على الأوّل، وباقٍ جزماً على الثانى، فيستصحب.

هذا تمام الكلام فى الفور والتراخى، وبه تمّ مباحث الفصل الثانى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۷۹

فى الإجزاء

الفصل الثالث‌فی الإجزاء

البحث حول عنوان المسألة

إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله عنون البحث بأنّ الإتیان بالمأمور به علی وجهه هل یقتضی الإجزاء أم لا؟[۲۶۳] ولکنّ صاحب الفصول عنونه بأنّ الأمر بالشیء هل یقتضی الإجزاء إذا أتی به المأمور علی وجهه أو لا؟[۲۶۴] وما ذکره صاحب الکفایة عنوان صحیح معقول، لکنّه لا یرتبط بمباحث الألفاظ التی ذکروه فی ضمنها، وأمّا عنوان صاحب الفصول فهو وإن کان من مصادیق مباحث الألفاظ إلّاأنّه محلّ إشکال.

توضیح ذلک: أنّ «الاقتضاء» بناءً علی عنوان صاحب الکفایة، بمعنی السببیّة، فیکون المعنی أنّ الإتیان بالمأمور به فی الخارج علی وجهه هل هو سبب للإجزاء- أی لعدم وجوب الإعادة والقضاء- أم لا؟ وهذا بحث معقول صحیح عند جمیع المتنازعین فی المسألة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۸۰

وأمّا بناءً علی ما ذکره صاحب الفصول ف «الاقتضاء» بمعنی الدلالة، فیکون المعنی أنّ الأمر بالشیء هل یدلّ علی أنّ المکلّف إذا أتی بالمأمور به لا یجب علیه الإعادة والقضاء أم لا؟

والدلالات اللفظیّة ثلاثة علی ما قال به المنطقیّون: المطابقة، والتضمّن، والالتزام.

ولا ریب فی انتفاء الاولی فی المقام، ضرورة أنّا حینما نسمع قوله تعالی:

«أَقِیمُوا الصَّلاةَ»[۲۶۵] مثلًا لا یتبادر إلی أذهاننا أنّ المخاطبین إذا أتوا بالصلاة علی وجهها لا یجب علیهم الإعادة والقضاء، فأین الدلالة المطابقیّة؟

علی أنّه تقدّم أنّ صیغة «افعل» تدلّ علی الوجوب، ولو کان ما جاء فی عنوان الفصول تمام مدلولها للزم خروج الوجوب عن المدلول رأساً.

وأمّا الثانیة- أعنی الدلالة التضمّنیة- فیرد علیها أیضاً الإشکال الأوّل، وهو عدم تبادر ما ذکره صاحب الفصول بما أنّه جزء المدلول، ضرورة أنّ قوله تعالی: «أَقِیمُوا الصَّلاةَ» مثلًا لا یدلّ إلّاعلی وجوب إقامة الصلاة، وأمّا مسألة أنّ المکلّف إذا أتی بها لا یجب علیه الإعادة والقضاء فهی أجنبیّة عن مدلول الآیة.

وأمّا الالتزام فیمکن توجیهه بأنّ الصیغة تدلّ بالدلالة الالتزامیّة علی وجود مصلحة فی المأمور به، والعقل یستقلّ بأنّ المکلّف إذا أتی به بجمیع أجزائه وشرائطه حصّل تلک المصلحة، فلا یجب علیه الإعادة والقضاء، فیتمّ المطلوب، وهو دلالة الأمر علی الإجزاء بالدلالة اللفظیّة الالتزامیّة.

ولکن یرد علیه أوّلًا: أنّ بعض الناس کالأشاعرة ینکرون کون الأمر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۱۸۱

والنهی تابعین للمصلحة والمفسدة الموجودتین فی المأمور به والمنهی عنه، بل القائلون به أیضاً لا یقولون به فی جمیع الموارد، ألا تری أنّ صاحب الکفایة رحمه الله قال: قد لا تکون فی متعلّق الأمر مصلحة، ولا فی متعلّق النهی مفسدة، بل المصلحة فی نفس الأمر والنهی، کالأوامر الاختباریّة والاعتذاریّة[۲۶۶].

وثانیاً: أنّهم اختلفوا فی أنّ الدلالة الالتزامیّة اللفظیّة هل هی مختصّة بما إذا کان اللزوم بیّناً بالمعنی الأخصّ، أی الذی یلزم فیه تصوّر اللازم بمجرّد تصوّر الملزوم[۲۶۷]، أو تعمّ البیّن بالمعنی الأعمّ أیضاً، وهو الذی ینتقل فیه الذهن إلی الملازمة بعد تصوّر اللازم والملزوم کلیهما، والمقام علی فرض تحقّق الملازمة من قبیل الثانی، أعنی اللزوم البیّن بالمعنی الأعمّ، إذ لا ینتقل أذهاننا إلی الملازمة بین الأمر وبین المصلحة الواقعة فی متعلّقه إلّابعد تصوّر کلیهما، وقد عرفت أنّهم اختلفوا فی کونه من مصادیق الدلالة اللفظیّة

الالتزاميّة.

والحاصل: أنّ الصحيح ما اختاره المحقّق الخراسانى رحمه الله فى عنوان المسألة، وإن كان خارجاً عن مباحث الألفاظ.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۸۲

تحرير محلّ النزاع

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ تحقيق المقام يستدعى الكلام فى موضعين:

الأوّل: أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى الأوّلى أو الثانوى أو بالأمر الظاهرى[۲۶۸] هل يقتضى الإجزاء عن التعبّد بنفس ذلك الأمر ثانياً أم لا؟

وبعبارة أخصر وأجمل: الإتيان بالمأمور به بكلّ أمر هل يقتضى الإجزاء بالنسبة إلى نفس ذلك الأمر أم لا؟

الثانى: أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى هل يقتضى الإجزاء عن التعبّد بالأمر الاختيارى أو الواقعى أم لا؟ فلو قلنا بالإجزاء فلا يجب على من صلّى متيمّماً لفقد الماء أن يعيد صلاته فى الوقت أو يقضيها خارجه بالطهارة المائيّة بعد وجدان الماء، وكذا لا يجب على من صلّى الجمعة فى يومها متمسّكاً بخبر موثّق دالّ على وجوبها أو باستصحاب الوجوب أن يصلّى الظهر أداءً فى الوقت، وقضاءً خارجه بعد كشف الخلاف وعلمه بأنّ صلاة الظهر كانت واجبةً لا الجمعة، وأمّا لو قلنا بعدم الإجزاء لوجب عليه الإعادة والقضاء بعد وجدان الماء فى الصورة الاولى، وصلاة الظهر أداءً أو قضاءً بعد كشف الخلاف فى الصورة الثانية.

والفرق بين الموضعين من وجهين:

١- أنّ الموضع الأوّل من هذا البحث يعمّ الأوامر الثلاثة: الواقعى الاختيارى، والواقعى الاضطرارى، والظاهرى، بخلاف الموضع الثانى، فإنّه مختصّ بالقسمين الأخيرين ولا يعمّ الأمر الواقعى الاختيارى كما هو واضح.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۸۳

٢- أنّ البحث فى الموضع الأوّل عقلىّ، فإنّ العقل هو الذى يحكم بأنّ الإتيان بالمأمور به يقتضى الإجزاء عن التعبّد بأمره ثانياً أو لا يقتضى، بخلاف الموضع الثانى، إذ لا مجال للعقل بأن يحكم- بعد رفع العذر- بوجوب الإعادة والقضاء أو عدم وجوبهما فيما إذا صلّى المكلّف متيمّماً، وكذا فيما إذا انكشفت مخالفة الأمارة أو الأصل للواقع، بل لابدّ هاهنا من ملاحظة دليل الأمر الاضطرارى، كقوله عليه السلام: «التراب أحد الطهورين يكفيك عشر سنين» ودليل حجّيّة الأمارات، كجملة «صدّق العادل» مثلًا الدالّة على حجّيّة خبر الواحد، ودليل حجّيّة الاستصحاب، كقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ»، وملاحظة أنّ هذه الأدلّة هل تدلّ على أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى والظاهرى يقتضى الإجزاء عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاختيارى والواقعى أم لا؟

فالبحث فى الموضع الثانى لفظىّ لملاحظة الأدلّة اللفظيّة فيه.

والعنوان الجامع لكلا الموضعين هو قولنا: «الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الإجزاء أم لا» كما عبّر به صاحب الكفاية، فلا يحتاج كلّ واحد منهما إلى عنوان من البحث مختصٍ به.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ المهمّ فى مبحث الإجزاء إنّما هو الموضع الثانى منه، وأمّا الموضع الأوّل فلا ريب ولا خلاف بيننا فى الإجزاء فيه، لاتّفاق الكلّ على أنّ الإتيان بالمأمور به بكلّ أمر يقتضى الإجزاء بالنسبة إلى نفس ذلك الأمر. نعم، خالفنا فيه بعض الأشاعرة.

إن قلت: إذا كان المهمّ فى هذا البحث هو الموضع الثانى فقط، وتقدّم أنّه بحث لفظىّ لا عقلىّ فلعلّ المناسب له هو العنوان المذكور فى «الفصول» لا ما

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۸۴

فى «الكفاية»، لما تقدّم من كون ما ذكره صاحب الفصول مربوطاً بمباحث الألفاظ دون ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله.

قلت: كلّا، فإنّ صاحب الفصول جعل البحث فى دلالة صيغة الأمر على الإجزاء، وما تقدّم منّا بالنسبة إلى الموضع الثانى إنّما هو لفظيّة النزاع بلحاظ كون البحث فيه عن مقدار دلالة دليل اعتبار الأمر الاضطرارى أو الظاهرى، لا عن مقدار دلالة نفس الأمر، فاللفظ الذى فى كلامه مغاير للفظ الذى نحن أردناه.

إذا عرفت هذا فلا بأس بتقديم امور قبل الخوض فى تفصيل المقام تبعاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله.

بيان المراد من «وجهه»

أحدها: الظاهر- كما قال صاحب الكفاية- أنّ المراد من «وجهه» فى العنوان هو النهج الذى ينبغى أن يؤتى به على ذلك ا لنهج شرعاً وعقلًا مثل أن يؤتى به بقصد التقرّب فى العبادة.

لا خصوص الكيفيّة المعتبرة فى المأمور به شرعاً، فإنّه عليه يكون «على وجهه» قيداً توضيحيّاً، وهو بعيد[۲۶۹].

وأمّا استشكاله عليه بقوله: «مع أنّه يلزم خروج التعبّديّات عن حريم النزاع بناءً على المختار كما تقدّم من أنّ قصد القربة من كيفيّات الإطاعة عقلًا، لا من قيود المأمور به شرعاً»[۲۷۰] فلا يتمّ.

لأنّ أوّل من قال باستحالة أخذ قصد القربة فى المأمور به هو الشيخ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۸۵

الأعظم الأنصارى رحمه الله، وتبعه فى ذلك تلامذته منهم المحقّق الخراسانى رحمه الله، وأمّا من تقدّم على الشيخ من الاصوليّين فاعتقدوا بأنّ قصد التقرّب من قيود المأمور به شرعاً، فكيف يصحّ الاستدلال على أنّ المراد من «وجهه» فى عنوان البحث ما ذكره، لا خصوص الكيفيّة المعتبرة فى المأمور به شرعاً بأنّه مستلزم لخروج التعبّديّات عن حريم النزاع؟!

ولكن مع ذلك لا يصحّ أن يُراد من «وجهه» خصوص الكيفيّة المعتبرة فى المأمور به شرعاً، لبُعد كونه قيداً توضيحيّاً كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله.

كما لا يصحّ أن يراد به الوجه[۲۷۱] المعتبر عند بعض الأصحاب، فإنّه مع عدم اعتباره عند المعظم، وعدم اعتباره عند من اعتبره إلّافى خصوص العبادات لا مطلق الواجبات[۲۷۲]، لا وجه لاختصاصه بالذكر على تقدير الاعتبار، فلابدّ من إرادة ما يندرج فيه من المعنى، وهو ما ذكرناه كما لا يخفى[۲۷۳].

حول كلمة «الاقتضاء»

ثانيها: قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: الظاهر أنّ المراد من «الاقتضاء» هاهنا الاقتضاء بنحو العلّيّة والتأثير، لا بنحو الكشف والدلالة، لأنّ الدلالة إنّما هى صفة للألفاظ مع أنّ الموضوع فى عنوان البحث هو الإتيان بالمأمور به، وهو ليس بلفظ.

إن قلت: هذا إنّما يكون كذلك بالنسبة إلى أمره، وأمّا بالنسبة إلى أمر آخر، كالإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى بالنسبة إلى الأمر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۸۶

الاختيارى أو الواقعى فالنزاع فى الحقيقة فى دلالة دليلهما على اعتباره بنحو يفيد الإجزاء أو بنحو آخر لا يفيده.

قلت: النزاع فيهما أيضاً إنّما هو فى أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى هل هو علّة عقلًا للإجزاء بالنسبة إلى الأمر الاختيارى أو الواقعى أم لا؟ غايته أنّ سبب هذا النزاع إنّما هو الخلاف فى دلالة دليلهما هل أنّه على نحو يستقلّ العقل بأنّ الإتيان به موجب للإجزاء ويؤثّر فيه وعدم دلالته؟ بخلاف النزاع فى إجزاء الإتيان بالمأمور به بكلّ أمر بالنسبة إلى نفس ذلك الأمر، حيث إنّه لا يرتبط بدلالة الأدلّة اللفظيّة أصلًا.

وبالجملة: النزاع فى كلا الموضعين إنّما هو فى أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه هل هو مؤثّر فى الإجزاء وعلّة له عقلًا أم لا، وإن كان هذا النزاع فى أحدهما مسبّباً عن نزاع لفظى آخر دون الآخر[۲۷۴].

هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام.

ما أفاده الإمام الخمينى رحمه الله فى المقام

واعترض عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بقوله:

ليس الاقتضاء الواقع فى تحرير محلّ البحث بمعنى العلّيّة والسببيّة بحيث يكون إتيان المأمور به فى الخارج بحدودها[۲۷۵] مؤثّراً فى الإجزاء بأىّ معنى فسّر، وظنّى أنّ ذلك واضح؛ لانتفاء العلّيّة والتأثير فى المقام، سواء فسّر الإجزاء بالمعنى اللغوى أعنى الكفاية أم بشىء آخر من سقوط الأمر أو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۸۷

الإرادة، أمّا على الأوّل: فلأنّ الكفاية عنوان انتزاعى لا يقع مورد التأثّر والتأثير، والعجب من المحقّق الخراسانى حيث جمع بين الالتزام بكون الاقتضاء بمعنى العلّيّة وبين القول بأنّ الإجزاء هو الكفاية. وأمّا على الثانى: فلأنّ الإتيان ليس علّة مؤثّرة فى سقوط الأمر، كما أنّ السقوط والإسقاط ليسا من الامور القابلة للتأثير والتأثّر الذين هما من خصائص التكوين، وأمّا الإرادة فالأمر فيها أوضح، لأنّ الإتيان لا يصير علّة لانعدام الإرادة وارتفاعها، لا فى الإرادات التكوينيّة ولا فى المولويّة التى يعبّر عنها بالتشريعيّة، إذ تصوّر المراد بما أنّه الغاية والمقصود مع مبادٍ اخر علّة لانقداح الإرادة فى لوح النفس، كما أنّه بنعت كونه موجوداً فى الخارج من معاليل الإرادة، فلا يعقل أن يكون المعلول بوجوده طارداً لوجود علّته[۲۷۶].

وأقصى ما يتصوّر لسقوط الإرادة من معنى صحيح عند حصول المراد هو انتهاء أمدها، بمعنى أنّ الإرادة كانت من بدء الأمر مغيّاة ومحدودة بحدّ خاصّ، فعند وصولها إليه لا اقتضاء لها فى البقاء، لا أنّ لها بقاءً والإتيان بالمأمور به قد رفعها وأعدمها كما هو قضيّة العلّيّة، كما أنّ الأمر لمّا صدر لأجل غرض وهو حصول المأمور به فبعد حصوله ينفد اقتضاء بقائه، فيسقط لذلك، كما هو الحال فى إرادة الفاعل المتعلّقة بإتيان شىء لأجل غرض، فإذا حصل الغرض سقطت الإرادة، لانتهاء أمدها، لا لعلّيّة الفعل الخارجى لسقوطها.

والأولى دفعاً للتوهّم أن يقال: إنّ الإتيان بالمأمور به هل هو مجز، أو لا[۲۷۷]؟ فتدبّر.

إنتهى كلامه قدس سره.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۸۸

بيان الحقّ فى المسألة

وفيه: أنّه وإن كان كلاماً حسناً بالنسبة إلى العلّيّة الفلسفيّة، حيث إنّه لابدّ فيها من كون العلّة والمعلول أمرين واقعيّين، وأمّا بالنسبة إلى العلّيّة الشرعيّة التى هى محلّ النزاع فلا، ألاترى أنّه يقال فى الشريعة: الكرّيّة سبب لاعتصام الماء، وإتلاف مال الغير سبب للضمان، وعقد النكاح سبب للزوجيّة، إلى غير ذلك، مع أنّ المعلول فى جميعها أمر اعتبارى، بل العلّة أيضاً كذلك فى المثال الأوّل.

وكون الاقتضاء فى المقام بمعنى السببيّة الشرعيّة لا الفلسفيّة واضح بالنسبة إلى الموضع الثانى من البحث، لما تقدّم من أنّ أساس النزاع فيه فى مفاد الأدلّة الشرعيّة، حيث نتكلّم فى أنّ دليل اعتبار الأمر الاضطرارى والظاهرى هل يدلّ على أنّ الإتيان بالمأمور به بهما علّة للإجزاء عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاختيارى والواقعى أم لا؟ فالبحث لفظى شرعى لا عقلى.

وأمّا بالنسبة إلى الموضع الأوّل فلأنّ البحث فيه وإن لم يكن إلّاعقليّاً، ولكنّه لا يجب أن يكون حكم العقل قائماً على امور واقعيّة، بل يمكن أن يكون قائماً على أمر اعتبارى، ألاترى أنّ العقل يحكم بلزوم اطاعة المولى مع أنّه قائم على البعث والتحريك الاعتبارى من

قبل المولى، فلا إشكال هاهنا أيضاً فى أن يحكم العقل بسببيّة الإتيان بالمأمور به للإجزاء، وإن كان الإجزاء بمعنى الكفاية التى هى أمر اعتبارى.

وبعبارة اخرى: العلّيّة والتأثير فى كلام المحقّق الخراسانى إنّما هى فى‌مقابل الكشف والدلالة التى هى مربوطة باللفظ، لا بمعنى العلّيّة الفلسفيّة كى تقاس عليها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۸۹

معنى «الإجزاء» فى المقام

ثالثها: الظاهر أنّ الإجزاء هاهنا بمعناه لغةً، وهو الكفاية، وإن كان يختلف ما يكفى عنه، كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله[۲۷۸].

هذا ما يصل إليه البصير المتأمّل فى كلمات الفقهاء والاصوليّين.

لكنّ الجمود على ظهورها البدوى ربما يوهم أنّ لهم فيه اصطلاحاً خاصّاً، فإنّهم فسّروه تارةً ب «إسقاط التعبّد به ثانياً» واخرى ب «إسقاط القضاء».

وضمير «به» فى التفسير الأوّل راجع إلى «الأمر» الذى تدلّ عليه كلمة «المأمور به» المذكور فى عنوان البحث، ففيه نوع استخدام بالنسبة إلى الموضع الثانى من البحث[۲۷۹]، ضرورة أنّ المراد بالضمير الأمر الواقعى والاختيارى، وبمرجعه الأمر الظاهرى والاضطرارى.

ثمّ إنّه لا يخفى أنّ «التعبّد به ثانياً» المذكور فى التفسير الأوّل أعمّ من الإعادة فى الوقت والقضاء خارجه.

وأمّا بناءً على التفسير الثانى فيختصّ محلّ النزاع بالقضاء فقط، إلّاأن يكون مرادهم ب «إسقاط القضاء» إسقاط الإتيان بالمأمور به، فيعمّ الأداء أيضاً، ويؤول التفسيران إلى معنى واحد.

والمحقّق الخراسانى رحمه الله ظنّ أنّ التفسير الأوّل منحصر فى الأمر الواقعى الأوّلى، والثانى فى الأمرين الاضطرارى والظاهرى[۲۸۰].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۹۰

وهو باطل، إذ كلّ من التفسيرين يجرى فى جميع الأوامر الثلاثة.

ولعلّه أراد أن ينفى الاستخدام من التفسير الأوّل، حيث إنّ الأمر الواقعى الأوّلى لا يجرى فى الموضع الثانى من البحث.

ولكنّه غفل عن أنّ الأمرين الاضطرارى والظاهرى وإن كانا يجريان فيه، إلّا أنّهما يجريان فى‌الموضع الأوّل أيضاً كما عرفت سابقاً، فلا يجب لأجل الفرار من الاستخدام تخصيص التفسير الأوّل بالأمر الواقعى الأوّلى.

كما أنّه لا وجه لتخصيص التفسير الثانى بالأمر الاضطرارى والظاهرى كما هو واضح.

الفرق بين مسألة الإجزاء ومسألة المرّة والتكرار

رابعها: أنّ الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرّة والتكرار لا يكاد يخفى، فإنّ البحث هناك صغروى بالنسبة إلى هذه المسألة، فإنّا كنّا نبحث هناك فى أنّ المأمور به هل هو مقيّد بالمرّة أو بالتكرار[۲۸۱]، أو ليس مقيّداً بواحد منهما، وأمّا هنا فنبحث فى أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه- أى مع جميع خصوصيّاته التى منها تقيّده بالمرّة أو التكرار على القول بهما- هل يقتضى الإجزاء أم لا؟

وكلّ من الباحثين فى تلك المسألة يتمكّن من اختيار ما شاء من القولين فى المقام، فهما مسألتان مستقلّتان.

مضافاً إلى أنّ الأقوال هناك كانت ثلاثة، بخلاف المقام، إذ ليس هنا أكثر من قولين، بل لا يعقل القول الثالث، إذ لا يمكن نفى اقتضاء الإجزاء ونفى عدم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۹۱

اقتضائه كليهما، وهذا شاهد آخر على استقلال المسألتين.

وأمّا الفرق بینها وبین مسألة تبعیّة القضاء للأداء فذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی أنّ البحث فی تلک المسألة لفظی وفی المقام عقلی[۲۸۲].

وفیه أوّلًا: أنّک قد عرفت أنّ القسم المهمّ من البحث هاهنا أیضاً لفظی[۲۸۳].

وثانیاً: أنّ الفرق المذکور لیس فرقاً ماهویّاً.

والحقّ أنّ الفرق بین المسألتین ذاتی ماهوی، فإنّ موضوع البحث هاهنا هو الإتیان بالمأمور به، وهناک ترکه، لأنّا نبحث هنا فی أنّ المکلّف إذا أتی بالمأمور به بجمیع خصوصیّاته المعتبرة فیه فهل یقتضی الإجزاء أم لا؟ وفی تلک المسألة نتکلّم فی أنّه إذا ترکه فی الوقت فهل یدلّ علی وجوب القضاء نفس الأمر الدالّ علی وجوب الأداء أم دلیل آخر؟

حول تعدّد الأمر ووحدته

خامسها: ظاهر کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله أنّ لنا أوامر ثلاثة: ۱- واقعی أوّلی، ۲- واقعی ثانوی، ۳- ظاهری[۲۸۴].

واعترض علیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأنّه لیس هنا إلّاأمر واحد تعلّق بطبیعة الصلاة، وإنّما القیود من خصوصیّات المصادیق، إذ قوله تعالی:

«أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوکِ الشَّمْسِ إِلی غَسَقِ اللَّیْلِ»[۲۸۵] یدلّ علی وجوب الطبیعة فی

هذا الوقت المضروب لها، ثمّ دلّ دلیل علی اشتراطها بالطهارة المائیّة فی حال الاختیار، واشتراطها بالترابیّة عند فقدانها بحیث یکون المأتیّ بالشرط الاضطراری نفس الطبیعة التی یأتیها المکلّف بالشرط الاختیاری بلا اختلاف فی المتعلّق والطبیعة والأمر، کما هو ظاهر قوله تعالی: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاةِ» إلی أن قال سبحانه: «فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً»[۲۸۶] فإنّ ظاهرها أنّ الصلاة التی سبق ذکرها وشرطیّتها بالطهارة المائیّة یؤتی بها عند فقد الماء متیمّماً بالصعید، وأنّها فی هذه الحالة عین ما تقدّم أمراً وطبیعةً، وبالجملة: إنّ الکیفیّات الطارئة من خصوصیّات المصادیق لا من مکثّرات موضوع الأمر، ولا یکون للطبیعة المتقیّدة بکیفیّةٍ أمر، وبکیفیّةٍ اخری أمر آخر، والنزاع وقع فی أنّ الإتیان بالمصداق الاضطراری للطبیعة هل یوجب سقوط الأمر عنها أو لا؟ وقس علیه الحال فی الأوامر الظاهریّة حرفاً بحرف[۲۸۷]، إنتهی.

وقال الإمام رحمه الله أیضاً ما حاصله: لعلّ مبنی القول بتعدّد الأمر ما علیه جماعة منهم المحقّق الخراسانی من أنّ الجزئیّة والشرطیّة والمانعیّة لا تقبل الجعل استقلالًا[۲۸۸]، فکون الوضوء مثلًا شرطاً للصلاة بالنسبة إلی واجد الماء یکشف عن تعلّق أمر بالطبیعة المقیّدة بالوضوء، مثل «صلِّ مع الوضوء أیّها الواجد

للماء» وکون التیمّم شرطاً لها بالنسبة إلی فاقده یکشف عن تعلّق أمر بالطبیعة المقیّدة بالتیمّم، مثل «صلِّ مع التیمّم أیّها الفاقد للماء» وکون الوضوء الاستصحابی شرطاً لها بالنسبة إلی الشاکّ فی بقاء وضوئه یکشف عن تعلّق أمر بالطبیعة المقیّدة بالوضوء الاستصحابی، مثل «صلِّ مع الوضوء الاستصحابی أیّها الشاکّ فی بقاء الوضوء» وقس علیه الأجزاء والموانع، فللقادر علی القیام فی الصلاة أمر وللعاجز عنه الذی یصلّی جالساً أو مضطجعاً أمر آخر، وتعلّق الأوّل بالصلاة المرکّبة من أجزاء أحدها القیام، والثانی بالمرکّبة من أجزاء أحدها الجلوس أو الاضطجاع.

وهذا بخلاف القول بإمکان الجعل فیها مستقلّاً حتّی یتحفّظ ظواهر الأدلّة الظاهرة فی الجعل مستقلّاً، إذ یکون هنا أمر واحد متعلّق بالطبیعة، وقد أمر الشارع بإتیانها بکیفیّة فی حال الاختیار، وبکیفیّة اخری فی حال الاضطرار، والاختلاف فی الأفراد والمصادیق، ولعمری أنّ هذا هو الحقّ، حفظاً لظواهر الأدلّة مع ما سیأتی فی مبحث الاستصحاب من إمکان تعلّق الجعل مستقلّاً بالشرطیّة والجزئیّة

والمانعيّة[۲۸۹].

هذا حاصل كلامه قدس سره، وهو كلام متين، والتحقيق موكول إلى مبحث الاستصحاب.

الإتيان بالمأمور به بكلّ أمر يجزى عن التعبّد به ثانياً

إذا عرفت هذه الامور فتحقيق المقام يستدعى البحث والكلام فى موضعين كما مرّ:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۹۴

الموضع الأوّل: أنّ الإتيان بالمأمور به بكلّ أمر[۲۹۰] يجزى عن التعبّد به ثانياً، لاستقلال العقل بأنّه لا مجال مع موافقة الأمر بإتيان المأمور به على وجهه لاقتضاء التعبّد به ثانياً، بل هذا أمر ضرورى لا ينبغى الشكّ فيه؛ لحصول الغرض بعد تحقّق المأمور به وسقوط الأمر بعد حصول الغرض، فلا مجال للامتثال بعد الامتثال، ولا لتبديله بامتثال ثانٍ.

كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام

خلافاً لصاحب الكفاية، فإنّه قال:

لا يبعد أن يُقال بأنّه يكون للعبد تبديل الامتثال والتعبّد به ثانياً بدلًا عن التعبّد به أوّلًا، لا منضمّاً إليه كما أشرنا إليه فى المسألة السابقة[۲۹۱]، وذلك فيما علم أنّ مجرّد امتثاله لا يكون علّة تامّة لحصول الغرض وإن كان وافياً به لو اكتفى به، كما إذا أتى بماءٍ أمر به مولاه ليشربه فلم يشربه بعد، فإنّ الأمر بحقيقته وملاكه لم يسقط بعد، ولذا لو اهرق الماء واطّلع عليه العبد وجب عليه إتيانه ثانياً، كما إذا لم يأت به أوّلًا، ضرورة بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعى إليه، وإلّا لما أوجب حدوثه، فحينئذٍ يكون له الإتيان بماء آخر موافق للأمر كما كان له قبل إتيانه الأوّل بدلًا عنه. نعم، فيما كان الإتيان علّة تامّة لحصول الغرض فلا يبقى موقع للتبديل، كما إذا أمر بإهراق الماء فى فمه لرفع عطشه فأهرقه، بل لو لم يعلم أنّه من أىّ القبيل فله التبديل باحتمال أن لا يكون علّة، فله إليه سبيل، ويؤيّد ذلك بل يدلّ عليه ما ورد من الروايات فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۹۵

باب إعادة من صلّى فرادى جماعة وأنّ اللّه تعالى يختار أحبّهما إليه[۲۹۲]، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد كلام صاحب الكفاية فى المقام

ويرد عليه أوّلًا: أنّ ما استدلّ به لإمكان تبديل الامتثال من أنّ الأمر بحقيقته وملاكه لم يسقط بعد لو تمّ لدلّ على إمكان الانضمام أيضاً، فلا وجه للقول بصحّة التبديل وبطلان الانضمام.

وثانياً: عدم سقوط الأمر بعد تحقّق الامتثال ممنوع كما عرفت فى آخر مسألة المرّة والتكرار[۲۹۳].

وأمّا وجوب الإتيان بالماء ثانياً فيما إذا اهرق الماء الأوّل فإنّما هو للعلم بغرض المولى، فإنّ العبد إذا علم بأنّ غرض المولى من الأمر بإتيان الماء هو التمكّن من الماء لرفع عطشه به، وعلم أيضاً بأنّ الماء المأتىّ به قد اهرق فارتفع تمكّنه منه يجب عليه الإتيان بماء آخر، لا لعدم سقوط الأمر، فإنّه سقط بمجرّد الإتيان الأوّل، بل لأنّ قضيّة العبوديّة والمولويّة تقتضى لزوم تحصيل غرض المولى فيما إذا كان لازم الاستيفاء وكان العبد عالماً به، ولو لم يصدر منه أمر أصلًا، ألاترى أنّ العبد لو رأى ابن المولى مشرفاً على الغرق يجب عليه إنقاذه وإن لم يكن المولى عالماً بحال ابنه حتّى يأمر بإنقاذه، ولا يجوز للعبد ترك الإنقاذ معتذراً عند مولاه بأنّك لم تأمرنى بإنقاذه.

وبالجملة: يجب على العبد تحصيل غرض المولى إذا علم به، سواء صدر من قبله أمر أم لا. نعم، صدور الأمر يكون طريقاً لعلم العبد بالغرض غالباً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٩٦

ففى المقام سقط الأمر، ولزوم الإتيان بالماء ثانياً إنّما هو لأجل تحصيل غرض المولى وإن لم يكن أمر فى البين، فلا يصدق عليه عنوان امتثال الأمر، فحينئذٍ لا يكون وجوب الإتيان بالماء ثانياً فيما إذا اهرق الماء الأوّل شاهداً على جواز تبديل الامتثال بامتثال آخر كما زعم المحقّق الخراسانى رحمه الله.

وأمّا مسألة استحباب إعادة الصلاة جماعة لمن أدّاها فرادى، ونحوها، كاستحباب تكرار صلاة الآيات ما دام سببها باقياً فى مثل الكسوف والخسوف الذى لا يرتفع فوراً فلو لم يوجد لها محمل فلابدّ من القول بكونها من المتشابهات التى علمها عند اللّه والرسول والأئمة المعصومين عليهم السلام، لأنّ ظاهر القرآن والروايات ليس بحجّة إذا كان مخالفاً لحكم عقلى قطعى، وقد عرفت أنّ عدم إمكان الامتثال عقيب الامتثال وكذا تبديله بامتثال آخر من الأحكام العقليّة البديهيّة، فلا يمكن القول بأنّ إعادة الصلاة فى المسألتين من قبيل أحدهما.

مضافاً إلى أنّه يمكن الجواب عن روايات الباب بوجه آخر:

أمّا روايات صلاة الجماعة فاختلفوا فى موردها، فذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله تبعاً للمشهور إلى أنّ موردها ما إذا انعقدت الجماعة بعد إتمام صلاته منفرداً، أو حين الاشتغال بها لكنّه يتمّها فريضةً، ثمّ يعيدها جماعةً، وذهب الشيخ رحمه الله فى‌التهذيب إلى أنّ موردها إنّما هو ما إذا انعقدت الجماعة حين الاشتغال بالصلاة، ومعناها أنّه يستحبّ عليه أن يصرف نيّته من الفريضة إلى النافلة، فيقطعها أو يتمّها سريعاً ثمّ يصلّى الفريضة جماعة[٢٩۴].

وعلى هذا فلا ترتبط الروايات بالمقام أصلًا.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٩٧

وأمّا على قول المشهور فيمكن أن يترائى فى بادئ النظر أنّها تدلّ على تبديل الامتثال كما زعمه المحقّق الخراسانى رحمه الله، ولكنّ الواقع خلافه، لأنّ الإعادة مستحبّة لا واجبة، فلنا حكمان: أحدهما الوجوب، والآخر الاستحباب، والأوّل تعلّق بطبيعة الصلاة، والثانى بإعادتها جماعة، فالإتيان بها فرادى امتثال للحكم الوجوبى، وإعادتها جماعةً امتثال للحكم الاستحبابى، فأين تبديل الامتثال؟!

لا يقال: كيف يمكن القول بكون الصلاة المعادة مستحبّة مع أنّه ورد فى بعض الروايات: «ويجعلها الفريضة»[٢٩۵] أو «ويجعلها الفريضة إن شاء»[٢٩۶]؟

فإنّه يقال: ليس المراد بجعلها الفريضة نيّة الوجوب، بل المراد أن يجعلها بعنوان الصلاة التى أدّاها فرادى كالظهر والعصر وغيرهما، فإنّ الصلاة من العناوين القصديّة التى لا تتعيّن إلّابالتعيين والقصد.

نعم، لا يلائمه كلمة «إن شاء» فى الرواية الثانية، لأنّ الصلاة مع الجماعة إن كانت إعادة لما أدّاها فرادى فلا يصحّ تعليقه بمشيئة المصلّى الظاهر فى أنّه يتمكّن من أن يجعلها غيرها.

فلعلّ الأوجه أن يُقال: اريد أنّه يقصد بها صلاة القضاء إن شاء، ويؤيّده خبر إسحاق بن عمّار قال: قلت لأبى عبداللّه عليه السلام: تقام الصلاة وقد صلّيت؟

فقال: «صلِّ واجعلها لما فات»[٢٩٧].

فحاصل معنى الروايات أنّه يجعلها قضاءً لما فات إن شاء، وإن لم يشأ ينوى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٩٨

بها إعادة لما أدّاها فرادى.

إن قلت: ورد فى رواية: «يختار اللّه أحبّهما إليه»[٢٩٨] كما أشار إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فما المراد به؟

قلت: مضافاً إلى ضعفها سنداً يمكن أن يكون معناها أنّه تعالى يختار الصلاة التى هى أحبّ إليه، وهى ما أتى بها جماعةً، فيعطيه ثواب

الجماعة، وإن تحقّق الامتثال وسقط الأمر الوجوبى بالصلاة التى أتى بها فرادى.

وأمّا ما دلّ على إعادة صلاة الآيات فهو ما روى عن معاوية بن عمّار قال:

قال أبو عبداللّه عليه السلام: «صلاة الكسوف إذا فرغت قبل أن ينجلى فأعد»[۲۹۹].

وظاهره وجوب الإعادة، ولكن لم يقل به أحد إلّامن شذّ وندر.

أمّا المشهور فذهبوا إلى كفاية صلاة واحدة مطلقاً، واستحباب الإعادة فى مثل الكسوف والخسوف الذى لا يرتفع فوراً.

فلنا حكمان، ولكلّ منهما متعلّق، أحدهما الوجوب، وهو تعلّق بطبيعة صلاة الآيات، والثانى الاستحباب، وهو تعلّق بإعادتها، فالصلاة الاولى امتثال للحكم الأوّل، والثانية للحكم الثانى، فأين تبديل الامتثال بامتثال آخر؟!

بل لو قلنا بوجوب الإعادة لأمكن أيضاً هذا التوجيه، لأنّ الوجوب الأوّل تعلّق بطبيعة صلاة الآيات ويسقط بالصلاة الاولى، والوجوب الثانى تعلّق بإعادتها ويسقط بالصلاة الثانية.

والحاصل: أنّ الإتيان بالمأمور به بكلّ أمر يقتضى الإجزاء عن نفس ذلك الأمر بالضرورة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۱۹۹

الموضع الثانى: أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر[۳۰۰] الاضطرارى أو الظاهرى هل يجزى عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاختيارى أو الواقعى أو لا؟

ففيه مقامان من البحث:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۰۱

المقام الأوّل: فى إجزاء المأمور به الاضطرارىعن المأمور به الاختيارى

وليعلم أنّ محلّ النزاع إنّما هو ما إذا وقع المأتى به صحيحاً فى ظرفه ولم ينكشف الخلاف فيما بعد أيضاً، فلو كانت مشروعيّة الصلاة مع التيمّم مثلًا مشروطةً بفقد الماء فى جميع الوقت إلّاقدر إمكان أدائها من آخره، وهو صلّى مع التيمّم فى أوّل الوقت لقطعه بعدم تمكّنه من تحصيل الماء إلى آخره، ثمّ صار واجداً للماء فى وسطه فعليه الإعادة حتّى عند القائلين بالإجزاء، لانكشاف عدم مشروعيّة الصلاة المأتىّ بها مع التيمّم حال الاضطرار.

ومنه قد انقدح أنّ جواز البدار بإتيان الصلاة مع التيمّم مثلًا فى أوّل الوقت أو وجوب الانتظار إلى آخره أو إلى اليأس من وجدان الماء منوط بكيفيّة دلالة الأدلّة، فإنّها لم تقع فى أوّل الوقت مشروعة صحيحة إلّاإذا حكم الشارع بصحّتها مطلقاً أو مع اليأس عن وجدان الماء إلى آخر الوقت.

إذا عرفت هذا فتحقيق الكلام يستدعى التكلّم فيه تارةً بحسب مقام الثبوت وبيان ما يمكن أن يقع عليه الأمر الاضطرارى من الأنحاء وبيان ما هو قضيّة كلّ منها من الإجزاء وعدمه، واخرى بحسب مقام الإثبات وما وقع عليه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۰۲

أمّا البحث بحسب مقام الثبوت فقال المحقّق صاحب الكفاية قدس سره: فاعلم أنّه يمكن أن يكون التكليف الاضطرارى فى حال الاضطرار كالتكليف الاختيارى فى حال الاختيار وافياً بتمام المصلحة وكافياً فيما هو المهمّ والغرض، ويمكن أن لا يكون وافياً به كذلك، بل يبقى منه شىء، أمكن استيفائه أو لا يمكن[۳۰۱]، وما أمكن كان بمقدار يجب تداركه أو يكون بمقدار يستحبّ. فهذه أربعة أنحاء ممكنة بحسب مقام الثبوت.

ومقتضى الصورة الثالثة- أعنى ما إذا كان الباقى ممّا يمكن ويجب تداركه- عدم الإجزاء، بخلاف باقى الصور، فلو ثبت فى مقام الإثبات أنّ الأمر الاضطرارى وقع على واحدة من الصور الثلاثة الاخر إجمالًا ولو لم تكن متعيّنة كان مجزياً.

وأمّا بحسب مقام الإثبات فتارةً يقع البحث في الإعادة[۳۰۲] واخرى في القضاء.

أمّا الإعادة فلا تجب قطعاً على ما ذهبنا إليه في المقدّمة الخامسة تبعاً للإمام رحمه الله من عدم تعدّد الأمر في المقام، لأنّ الأمر سقط بمجرّد الإتيان بالمأمور به ولا يكون أمر آخر في البين، فليس شيء يقتضي الإتيان به ثانياً، بل بناءً على وحدة الأمر يرجع ما نحن فيه إلى الموضع الأوّل من البحث الذي كان

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۰۳

الإجزاء فيه من الأحكام العقليّة البديهيّة.

وأمّا بناءً على تعدّد الأمر فلا ريب أيضاً في كونه مجزياً لو انعقد الإجماع على عدم وجوب أكثر من صلاة واحدة في الوقت المضروب لها.

كلام الإمام الخميني رحمه الله في المقام

ولو لم يكن لنا إجماع على ذلك فللإمام رحمه الله تفصيل متين حيث قال:

ولو فرضنا عدم قيام الإجماع المذكور لاستفدنا من الأدلّة أنّ تعدّد الأمر ليس لأجل تعدّد المطلوب، بأن تكون الصلاتان مطلوبتين مستقلّتين، بل لأجل امتناع جعل الشرطيّة والجزئيّة استقلالًا، وأنّه لابدّ في انتزاع شرطيّة الطهارة الترابيّة في حال العجز من شمول الأمر ووقوعها تحت الأمر حتّى تعلم شرطيّتها، فيكون تعدّد الأمر من ضيق الخناق، كتعدّده في القربيّات من الأوامر على القول بعدم إمكان أخذ ما يأتي من قبل الأمر في موضوعه، فحينئذٍ الأمر الثاني ليس لإفادة مطلوب مستقلّ، بل لأجل جعل شيء شرطاً للمأمور به تبعاً للأمر المتعلّق بالمقيّد به.

وبالجملة: ماهيّة المأمور به واحدة، والأمر المتعلّق بها أيضاً واحد واقعاً، إلّا أنّها مشروطة بشرطين، ولا يتمكّن الشارع من بيانهما للمكلّف إلّافي ضمن أمر، فيضطرّ إلى أمرين ظاهريّين لأجل بيان الشرطين، فيقول: «أيّها الواجد للماء صلّ مع الوضوء» و «أيّها الفاقد للماء صلّ مع التيمّم» لكنّ التكليف في الواقع واحد متعلّق بماهيّة واحدة، وعلى هذا المبنى يكون مقتضى القاعدة هو الإجزاء أيضاً، لأنّ تعدّد الأمر ليس ناشئاً من تعدّد المطلوب والمصلحة حتّى لا يكون استيفاء الواحد منهما مغنياً عن الآخر.

نعم، لو فرضنا أنّ تعدّد الأمر لأجل تعدّد المطلوب، وأنّ البدل- وهو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۰۴

الصلاة مع التيمّم- مطلوب مستقلّ، والمبدل- وهو الصلاة مع الوضوء- مطلوب مستقلّ آخر، وفرضنا أيضاً أنّ دليل المبدل مطلق يعمّ صورة الإتيان بالبدل وصورة عدم الإتيان به، فمقتضى القاعدة عدم إجزاء الصلاة مع التيمّم في أوّل الوقت عن الصلاة مع الوضوء بعد وجدان الماء في وسطه، لأنّ إجزاء أحد الأمرين عن الآخر مع تعدّد المطلوب نظير إجزاء الصلاة عن الصوم.

فعدم الإجزاء متوقّف على أربع مقدّمات: ۱- تعدّد الأمر، ۲- كون التعدّد ناشئاً عن تعدّد المطلوب لا عن الاضطرار إليه، ۳- عدم قيام الإجماع على كفاية صلاة واحدة في الوقت المحدّد لها، ۴- إطلاق دليل المبدل، وبانتفاء كلّ واحدة من هذه المقدّمات الأربع يثبت الإجزاء.

إن قلت: لو كان دليل البدل أيضاً مطلقاً فهو يعارض إطلاق دليل المبدل.

قلت: كلّا، فإنّ إطلاق دليل البدل لا يقتضي إلّامشروعيّة الصلاة مع التيمّم في أوّل الوقت، وأمّا إجزائها عن الصلاة المأمور بها بأمر آخر وقت زوال العذر فلا يدلّ عليه، وبعبارة اخرى: الإطلاق الموجود في دليل البدل لا يقتضي إلّاجواز البدار في إتيانه وسقوط أمره لدى امتثاله، لا سقوط أمر آخر[۳۰۳].

هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله.

والحاصل: أنّ عدم الإجزاء یتوقّف علی المقدّمات الأربع السابقة، وقد عرفت منع الاولی منها، وأنّه لیس لنا إلّاأمر واحد.

هذا تمام الکلام فی الإعادة.

ویجری فی القضاء أیضاً ما جری فی الإعادة، لکن بتفاوت یسیر فی تقریب

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۰۵

بعض مقدّمات عدم الإجزاء، فإنّا لو قلنا أوّلًا بتعدّد الأمر، وثانیاً بکونه ناشئاً عن تعدّد المطلوب، وثالثاً بعدم قیام الإجماع علی کفایة صلاة واحدة إمّا أداءً أو قضاءً، ورابعاً بأنّ دلیل القضاء- وهو «اقض ما فات» مثلًا- مطلق یعمّ حتّی من صلّی فی الوقت متیمّماً لعذر مستوعب لجمیع[۳۰۴] الوقت، ولا یختصّ بمن لم یصلِّ فی الوقت أصلًا، فهذه المقدّمات تقتضی عدم الإجزاء، ولو لم تثبت واحدة منها فمقتضی القاعدة هو الإجزاء وعدم وجوب القضاء.

هذا کلّه فیما إذا کان لنا طریق إلی إثبات أحد الطرفین من الأدلّة.

مقتضی الاصول العملیّة فی المقام

ولو فرضنا عدم الوصول إلی محصّل بحسب مقام الإثبات فهل القاعدة فی مقام العمل تقتضی الاشتغال أو البراءة؟

ولیعلم أنّ البحث هنا أیضاً یقع تارةً فی الإعادة واخری فی القضاء.

أمّا بالنسبة إلی الإعادة فالحقّ هو الاشتغال بناءً علی ما ذهبنا إلیه من وحدة الأمر، لأنّ الشکّ فی إجزاء الفرد الاضطراری للمأمور به عن الفرد الاختیاری یتوقّف علی فقدان الدلیل اللفظی، وهو متوقّف علی عدم تحقّق الإطلاق فی دلیل البدل ولا فی دلیل المبدل، لأنّ دلیل البدل لو کان مطلقاً یقتضی مشروعیّة صلاة المتیمّم فی أوّل وقتها ولو صار واجداً للماء فی آخر الوقت، ومشروعیّتها تقتضی سقوط الأمر المتعلّق بالصلاة، لکونه واحداً فرضاً، کما أنّ دلیل المبدل لو کان مطلقاً دون دلیل البدل فهو یقتضی عدم الإجزاء وعدم سقوط الأمر المتعلّق بالصلاة بالإتیان بالفرد الاضطراری منها

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۰۶

فی أوّل الوقت.

ولو لم یکن إطلاق فی البین، لا فی دلیل البدل ولا فی دلیل المبدل فلا برهان علی مشروعیّة الصلاة مع التیمّم فی أوّل الوقت ولا علی عدم مشروعیّتها، ولکنّ المکلّف یأتی بها رجاءً وبداعی احتمال المشروعیّة، فالأمر بالصلاة توجّه إلیه یقیناً ونحن نشکّ فی سقوطه بتلک الصلاة المأتیّ بها، للشکّ فی مشروعیّتها، والاشتغال[۳۰۵] الیقینی یستدعی البراءة الیقینیّة.

وأمّا أصالة البراءة فلا مجال لها هاهنا أصلًا، لعدم احتمال توجّه أمر مولوی إلی عنوان الإعادة إثباتاً ونفیاً، لأنّ العقل هوالذی یحکم بوجوب الإعادة عندما لم یطابق المأتیّ به المأمور به، وبعدم وجوبها عندما طابقه، وأمّا الشارع فلا یحکم لا بوجوب الإعادة وراء حکمه بوجوب نفس الماهیّة ولا بعدم وجوبها، فنحن لا نشکّ فی تعلّق وجوب شرعی بالإعادة کی یرتفع بأصالة البراءة.

وأمّا قوله علیه السلام فی صحیحة زرارة: «تعید الصلاة وتغسله»[۳۰۶] وفی صحیحته الاخری: «لا تعاد الصلاة إلّامن خمسة ...»[۳۰۷] فمحمول فی الروایة الاولی علی الإرشاد إلی أنّ الصلاة المأتیّ بها کانت خالیةً من شرطها، وهو الطهارة، وفی الروایة الثانیة علی الإرشاد إلی أنّ الصلاة إذا کانت فاقدةً لبعض الأرکان کانت باطلة، وإذا کانت واجدةً لجمیعها کانت صحیحة، وإن ترک بعض أجزائها الاخری نسیاناً، فالعقل یحکم بلزوم الإعادة فی مورد الروایة الاولی والفرض الأوّل من الثانیة، وبعدم لزومها فی مورد الفرض الثانی منها.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۰۷

وأمّا إعادة الصلاة المأتیّ بها فرادی جماعةً فقد عرفت أوّلًا أنّها مستحبّة لا واجبة، وثانیاً تشتمل الصلاة المعادة علی الجماعة، فلیست

إعادةً للمأتيّ بها بلا زيادة.

وأمّا إعادة صلاة الكسوف والخسوف فمضافاً إلى أنّها أيضاً مستحبّة لا واجبة، تكون بمعنى وجوب تكرارها لو قلنا بالوجوب، فكأنّما قيل: «صلِّ صلاة الآيات مراراً حتّى ينجلى الشمس والقمر» فالصلاة الثانية واجبة مستقلّة، وكذا الثالثة والرابعة وهكذا، لا أنّها إعادة للصلاة الاولى وواجبة بنفس وجوبها.

هذا كلّه بناءً على ما هو الحقّ من وحدة الأمر.

وأمّا بناءً على تعدّده فتجرى أصالة البراءة، سواء نقطع بمشروعيّة الصلاة مع التيمّم[۳۰۸]، أو نشكّ فى مشروعيّتها[۳۰۹] ونأتى بها رجاءً بداعى احتمال المشروعيّة، لأنّا إذا صلّينا فى أوّل الوقت مع التيمّم لفقد الماء ثمّ صرنا واجدين للماء فى آخره نشكّ فى توجّه وجوب الصلاة مع الوضوء إلينا وعدمه، أمّا فى صورة القطع بمشروعيّة المأتيّ بها فواضح، لأنّا نحتمل كفايتها وعدم وجوب صلاة اخرى، وأمّا فى صورة الشكّ فى مشروعيّتها فلأنّا نحتمل كونها مشروعة ونحتمل أيضاً كونها كافيةً على تقدير المشروعيّة، ففى كلتا الصورتين نشكّ فى وجوب الصلاة مع الوضوء وعدمه بعد رفع العذر فى آخر الوقت، فتجرى أصالة البراءة من هذا التكليف المشكوك.

هذا تمام الكلام حول مقتضى الأصل فى المقام بالنسبة إلى الإعادة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۰۸

وأمّا بالنسبة إلى القضاء، فالقاعدة تقتضى عدم وجوبه مطلقاً، سواء قلنا بوحدة الأمر كما هو الحقّ، أو بتعدّده.

توضيح ذلك: أنّ البحث الذى نتكلّم فى المقام حوله إنّما هو فى أنّ الصلاة مع التيمّم مثلًا التى أتى بها فى الوقت تجزى عن الصلاة مع الوضوء قضاءً بعد رفع العذر أم لا؟ وهذا البحث يختصّ بما إذا كان العذر الموجب للصلاة مع التيمّم مستوعباً لجميع الوقت[۳۱۰] كما عرفت سابقاً، إذ لو ارتفع العذر فى وسطه لكان من مصاديق مسألة وجوب الإعادة لا القضاء.

وعلى هذا فالصلاة المأتيّ بها مع التيمّم كانت مشروعة قطعاً، لأنّا نعلم أنّ رعاية الوقت مهمّة عند الشارع بحيث لا يرضى بترك الصلاة فيه رأساً لأجل فقد الماء مثلًا.

وحينئذٍ فالمشروعيّة وإن لم توجب عدم وجوب القضاء، بل يحتمل وجوبه أيضاً، إلّاأنّا إذا قلنا بوحدة الأمر فلا مجال لدليل القضاء أصلًا، لعدم فوت شيء بعد تحقّق امتثال الأمر، فلا يتوجّه إليه دليل القضاء، وهو «اقض ما فات».

وأمّا بناءً على تعدّد الأمر، فلو كان مفاد دليل القضاء وجوب قضاء ما لم يأت به ولو لم يكن واجباً فعلًا فهو دالّ على وجوب القضاء فى المقام، لكنّه مجرّد فرض واحتمال بعيد لا يعتنى به كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية[۳۱۱]، لأنّ ظاهر قوله: «اقض ما فات» وجوب قضاء ما كان واجباً فى الوقت على

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۰۹

المكلّف بالفعل ولم يأت به.

والحاصل: أنّه لا دليل على وجوب القضاء، سواء قلنا بوحدة الأمر أو بتعدّده.

هذا تمام الكلام فى الأوامر الاضطراريّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۱۱

المقام الثانى: فى إجزاء المأمور به الظاهرىعن المأمور به الواقعى

اشارة

وقبل الخوض فى المقام لابدّ من تحرير محلّ النزاع، فنقول:

إنّ الأمارات والاصول على ثلاثة أنواع[۳۱۲]:

۱- ما كان لسانه تحقّق ما شكّ فيه من جزء المأمور به وشرطه أو نفى ما شكّ فيه من مانعه وقاطعه، كما إذا أخبر البيّنة بتطهير الثوب الذى كان نجساً، فصلّينا فيه ثمّ انكشف كونه باقياً على نجاسته، أو كان الثوب طاهراً ثمّ شككنا فى صيرورته نجساً فاستصحبنا طهارته، أو لم نعلم حالته السابقة، لكن حكمنا بطهارته تمسّكاً بقاعدتها، ثمّ انكشف بعد الصلاة أنّه كان نجساً، أو صلّينا مع الوضوء الاستصحابى ثمّ ظهر أنّ صلاتنا وقعت فى الحدث.

۲- ما كان لسانه نفى الجزئيّة أو الشرطيّة أو المانعيّة أو القاطعيّة عمّا شكّ فى كونه جزءً أو شرطاً أو مانعاً أو قاطعاً للمأمور به، كما إذا شككنا فى أنّ السورة جزء للصلاة أم لا؟ أو فى أنّ طهارة موضع الجبهة شرط لها أم لا؟

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۱۲

ودلّ خبر موثّق أو أصل عملى معتبر على عدم جزئيّة الاولى وشرطيّة الثانية، فصلّينا بدونهما، ثمّ انكشف الخلاف وتبيّن كون السورة جزءً للصلاة وطهارة موضع الجبهة شرطاً لها.

۳- ما يرتبط بنفس التكليف، كما إذا ورد فى رواية معتبرة أنّ صلاة الجمعة واجبة فى عصر الغيبة، أو تمسّكنا باستصحاب وجوبها، ثمّ انكشف الخلاف بعد مدّة وتبيّن أنّ صلاة الظهر كانت واجبة تعييناً فى يوم الجمعة كسائر الأيّام.

لا ريب فى دخول النوعين الأوّلين فى محلّ النزاع.

وأمّا النوع الثالث فلا إشكال فى عدم دخوله بناءً على ما هو الحقّ من عدم تعدّد الأمر، لانكشاف أنّ الأمر لم يتعلّق بصلاة الجمعة، بل بصلاة الظهر، فلم نأت بالمأمور به كى يكون مصداقاً لعنوان البحث، وهو «أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الإجزاء أم لا؟»، فلابدّ من الإتيان بالظهر فى الوقت أداءً وفى خارجه قضاءً، ولا معنى معقول للقول بالإجزاء.

وأمّا على القول بتعدّد الأمر- وبأنّ للشارع أمراً ظاهريّاً متعلّقاً بمؤدّى الأمارات والاصول، وأمراً واقعيّاً متعلّقاً بما هو المأمور به فى الواقع، وهو صلاة الظهر فى المثال- فيمكن البحث فى أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى على وجهه هل يقتضى الإجزاء عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى، فلا يجب الإتيان به بعد انكشاف الخلاف، أم لا، فيجب؟

إذا عرفت هذا فلابدّ لتحقيق ما هو الحقّ فى المقام من بحثين مستقلّين:

البحث الأوّل: فى مقتضى الأمارات والطرق

والتحقيق فيه عدم الإجزاء بناءً على أنّ حجّيّتها بنحو الطريقيّة وأنّها أمارات عقلائيّة أمضاها الشارع، كما هو الحقّ.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۱۳

توضيح ذلك: أنّ المتّبع فيها حكم العقلاء وكيفيّة بنائهم، ولا شكّ أنّ عملهم بها لأجل كشفها نوعاً من الواقع مع حفظ نفس الأمر على ما هو عليه من غير تصرّف فيه، ولا انقلابه عمّا هو عليه، وعلى هذا كيف يمكن الحكم بالإجزاء بعد انكشاف الخلاف، مع أنّ المطلوب الذى تعلّق به الأمر لم يحصل بعد، لتخلّف الأمارة، وما حصل لم يتعلّق به الأمر.

وكذلك الأمر أيضاً بناءً على كونها تأسيسيّةً، لأنّها حينئذٍ وإن كانت مجعولة من قبل الشارع، إلّاأنّ المفروض أنّه جعلها حجّية بنحو الطريقيّة والكاشفيّة لا بنحو السببيّة، وبعد انكشاف الخلاف ظهر أنّها لم تكن طريقاً فلم تكن حجّيةً، لأنّ الطريقيّة كانت علّة جعل الحجّيّة لها، فبعد ظهور عدم تحقّق العلّة- أعنى الطريقيّة- يظهر عدم تحقّق المعلول- أعنى الحجّيّة- لما ثبت من أنّ العلّة معمّمة ومخصّصة، سواء كانت من العلل المنصوصة أو المستنبطة.

والحاصل: أنّ مقتضى القاعدة عدم الإجزاء بناءً على حجّيّة الأمارات من باب الطريقيّة[۳۱۳]، سواء كانت إمضائيّة أو تأسيسيّة.

نعم، المكلّف معذور فى ترك الواقع ما لم ينكشف الخلاف.

هذا تمام الكلام بالنسبة إلى الأمارات[۳۱۴].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۱۴

البحث الثانی: فی مقتضى الاصول العمليّة

حول الإجزاء فی موارد قاعدة الطهارة

وينبغی تقديم قاعدة الطهارة[۳۱۵]، لكونها من الاصول المسلّمة التی لا يرتاب فيها أحد، ومجراها ما إذا شكّ فی حكمه الواقعی، ولم يكن له حالة سابقة متيقّنة.

ولابدّ من ملاحظة دليلها أوّلًا، ثمّ قياسه إلى أدلّة الأحكام الأوّليّة ثانياً حتّى يتّضح ما هو الحقّ فی المقام، فنقول:

ذهب المشهور إلى أنّ مدركها هو قوله عليه السلام: «كلّ شیء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر»[۳۱۶] ونحوه من الروايات.

كلام صاحب الكفاية حول مفاد هذه الأخبار

وذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله فی مبحث الاستصحاب من الكفاية إلى عدم ارتباط هذه الأخبار بقاعدة الطهارة، لأنّ صدرها دالّ على الحكم الواقعی، والغاية على الاستصحاب، إذ الصدر ظاهر فی بيان حكم الأشياء بعناوينها الأوّليّة، لا بما هی مشكوكة الحكم، والغاية إنّما هی لبيان أنّ ما حكم على

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۱۵

الموضوع من الطهارة الواقعيّة مستمرّ ظاهراً ما لم يعلم بطروّ ضدّه أو نقيضه[۳۱۷]، لا لتحديد الموضوع كی يكون الحكم بالطهارة قاعدة مضروبة لما شكّ فی طهارته[۳۱۸].

خلافاً للمشهور، فإنّهم قالوا: إنّ المراد بكلمة «شیء» فی الموضوع «شیء شكّ فی طهارته الواقعيّة ونجاسته»، فالحكم المستفاد من هذه الروايات هو الطهارة الظاهريّة، وكلمة «حتّى تعلم أنّه قذر» من قيود الموضوع لا غاية استمرار الحكم، فلايستفاد منها إلّاحكم واحد، وهو الطهارة الظاهريّة فيما شكّ فی طهارته ونجاسته الواقعيّتين.

وتحقيق هذا موكول إلى مبحث الاستصحاب، ونحن الآن نتكلّم حول الرواية بناءً على مذهب المشهور، فنقول:

لابدّ من ملاحظة امور مربوطة بالرواية كی يتّضح المراد منها:

۱- أنّ الشكّ المأخوذ فی موضوعها ليس هو الصفة المتعلّقة بنفس المكلّف المتساوی طرفاها، بل المراد به عدم وجود طريق معتبر شرعی إلى‌الواقع كما هو واضح، فالموضوع فی قاعدة الطهارة هو «شیء لم يقم على طهارته ونجاسته دليل معتبر».

۲- هل المراد به خصوص الشكّ الباقی إلى آخر العمر، فلو شكّ اليوم مثلًا فی طهارة ثوبه واحتمل أن يتبدّل غداً شكّه إلى العلم بنجاسته أو طهارته لا تجری قاعدة الطهارة، وتختصّ بما إذا قطع ببقاء شكّه إلى الأبد، أو يعمّ الشكّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۱۶

الذی يحتمل زواله أيضاً؟

الحقّ هو الثانی، لأنّ موارد الشكّ المعلوم البقاء قليلة جدّاً، لاحتمال زواله وتبدّله إلى العلم فی أكثر الموارد، وتخصيص القاعدة بتلك الموارد القليلة مخالفة لعلّة تشريعها، وهی التسهيل على الامّة.

لا يقال: كون الشكّ باقياً طول العمر شرط لجريانها، لكن إحرازه لا يختصّ بالعلم ببقائه، بل يمكن استصحاب بقائه بالنسبة إلى المستقبل فی موارد احتمال زواله.

فإنّه يقال: يتوجّه نفس الإشكال إلى هذا الاستصحاب، لأنّ إحراز بقاء الشكّ لو كان شرطاً لجريان الاصول فعدم جريان هذا

الاستصحاب فی کمال الوضوح.[۳۱۹]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج‌۲ ؛ ص‌۲۱۶

لشكّ المأخوذ فی موضوع قاعدة الطهارة مطلق يشمل الشكّ الباقی إلی آخر العمر، والزائل بعد مدّة، فلا يضرّ انكشاف الخلاف بجريان القاعدة فی الزمن السابق الذی كان ظرفاً للشكّ، وإن صار الآن متعلّقاً لليقين بالنجاسة.

۳- أنّ الطهارة الظاهريّة لا تضادّ النجاسة الواقعيّة، فيمكن أن يكون شیء نجساً واقعاً، طاهراً ظاهراً بمقتضی قاعدة الطهارة، وثبت إمكان الجمع بين الحكم الظاهری والواقعی فی محلّه[۳۲۰].

والمراد بالطهارة المجعولة فی دليل قاعدة الطهارة إنّما هو الطهارة الظاهريّة لا الواقعيّة، ضرورة أنّها لو كانت واقعيّة لاستلزم أن يكون الحكم نافياً لموضوعه[۳۲۱]، فإنّ الموضوع إنّما هو شیء شكّ فی حكمه الواقعی، فلو كان

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج‌۲، ص: ۲۱۷

حكمه الطهارة الواقعيّة لتبدّل الشكّ فی الحكم الواقعی إلی اليقين به.

۴- أنّه لا ريب فی أنّ جريان أصالة الطهارة لأجل ترتّب آثار الطهارة الواقعيّة عليها، وإلّا لزم أن يكون جريانها لغواً وبلا فائدة، مضافاً إلی أنّها قاعدة تسهيليّة، ولا تسهيل إلّافی ترتّب الآثار عليها، فيجوز الصلاة فی الثوب المشكوك طهارته بعد جريان قاعدة الطهارة عليه، فهذه القاعدة حاكمة علی أدلّة اشتراط طهارة الثوب فی الصلاة بتوسعتها إيّاها، فنرفع اليد عن ظهورها فی خصوص الطهارة الواقعيّة، ونقول بشمولها للطهارة الظاهريّة أيضاً بمعونة هذه القاعدة.

بيان ما هو الحقّ فی المسألة

إذا عرفت هذه الامور فاعلم أنّ الحقّ فی المقام هو الإجزاء، لأنّا إذا صلّينا فی الثوب الطاهر ظاهراً بمقتضی أصالة الطهارة ثمّ انكشف كونه نجساً حين الصلاة لم ينكشف كونها بلا شرط، لما عرفت من أنّ شرطها أعمّ من الطهارة الواقعيّة والظاهريّة، فكانت صحيحة واجدة لشرطها[۳۲۲]، فلا وجه لوجوب الإعادة أو القضاء.

إن قلت: بعد انكشاف الخلاف يظهر لنا عدم جريان قاعدة الطهارة حين الشكّ أيضاً، فلم يكن الثوب فی ذلك الوقت طاهراً لا واقعاً ولا ظاهراً.

قلت: كلّا، فإنّا نعلم حتّی بعد انكشاف الخلاف[۳۲۳] أنّ جريان قاعدة الطهارة فی زمن الشكّ كان فی محلّه، لما عرفت من عدم اختصاص الشكّ المأخوذ فی

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج‌۲، ص: ۲۱۸

موضوع دليلها بالشكّ الباقی ما دام العمر، بل يعمّ الشكّ الذی يزول بعد مدّة أيضاً.

البحث حول نظريّة المحقّق النائينی رحمه الله فی المقام

ولكن أورد المحقّق النائينی رحمه الله علی الإجزاء فی المقام بامور:

۱- أنّ أصالة الطهارة قاعدة معذّريّة، فهی تقتضی الإجزاء ما دام المكلّف شاكّاً، وبعد ارتفاع شكّه لا معنی للإجزاء، لارتفاع ما كان عذراً له[۳۲۴].

وفيه: أنّه إن أراد بكونها قاعدة اعتذاريّة عدم جريانها بعد تبدّل الشكّ إلی العلم، فهو صحيح، ولكنّه لا يجديه، وإن أراد به أنّ قاعدة الطهارة إنّما تدلّ علی كون من صلّی فی الثوب النجس مثلًا معذوراً لا يعاقب عليها، وأمّا أنّه لا يجب عليه الإعادة أو القضاء بعد

كشف الخلاف فلا دلالـة لها عليه، فهو فاسـد، ضـرورة عـدم دلالة قوله عليه السـلام: «كلّ شـيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر» على العذر أصلًا، بل مفاده جعل طهارة ظاهريّة عند الشكّ فى الواقع فقط.

بل إطلاق كشف الخلاف فى المقام لا يصحّ إلّامسامحةً، ضـرورة أنّا لم نعتقد بشىء بدليل قطعى أو ظنّى حين جريان الأصل، بل كان الواقع مشكوكاً لنا، وجريان أصالة الطهارة لم يبدّله إلى العلم، بل عيّن لنا وظيفة ظاهريّة فى ظرف الشكّ.

۲- أنّ حكومـة قاعـدة الطهـارة على مثل «صلِّ مع الطهارة» تسـتلزم أن يكون لها مـدلولان طوليّان، ضـرورة أنّها لابـدّ من أن تجعل لنا طهارة ظاهريّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۱۹

فى مقابل الطهارة الواقعيّة، ثمّ توسّع فى «صلِّ مع الطهارة» بأنّه اريد به معنى عامّ يشمل الطهارة الظاهريّة أيضاً[۳۲۵].

وفيه: أنّ لها مـدلولًا واحـداً، وهو جعل الحكم الظاهرى فقط، وأمّا كونها حاكمـةً على أدلّة اشتراط طهارة الثوب فى الصـلاة فهو حكم العقلاء لا مـدلول القاعـدة، فإنّهم إذا لاحظوها وقايسوها مع دليل اشتراط طهارة الثوب فى الصـلاة ولم يروا بينهما معارضـةً حكموا لا محالة بكونها حاكمةً عليه موسّعةً لدائرته، حذراً من لغويّتها وعدم ترتّب أثر عليها.

۳- أنّ الحكومة التى نقول بها فى الاصول لا توجب التوسعة والتضييق، وتوضيح ذلك أنّ الحكومة على قسمين:

القسم الأوّل: أن يكون الحـاكم والمحكوم كلاهمـا فى رتبـة واحـدة وبصـدد بيان الحكم الواقعى، ولا يكون موضوع الـدليل الحاكم الشكّ فى حكم الـدليل المحكوم، كحكومة قوله: «لا شكّ لكثير الشكّ»[۳۲۶] على قوله: «إذا شـككت بين الثلاث والأربع فابن على الأربع»[۳۲۷] فيصير معنى الـدليل المحكوم بعـد ملاحظـة الدليل الحاكم «إذا شـككت بين الثلاث والأربع ولم تكن كثير الشكّ فابن على الأربع»، وكحكومة قول المولى: «النحاة من العلماء» على قوله: «أكرم كلّ عالم» لو فرضـنا عدم شـموله النحويّين لغةً، وهذه تسمّى الحكومة الواقعيّة.

القسم الثانى: أن يكون الدليل الحاكم متضمّناً للحكم الظاهرى فى مقابل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۲۰

الدليل المحكوم الذى يتضمّن الحكم الواقعى، ويكون موضوعه الشكّ فى حكم الدليل المحكوم، كحكومة قاعدة الطهارة على دليل نجاسـة البول، وهـذه ليست حكومة واقعيّة موجبةً لتضـييق دائرة المحكوم أو توسـعته، لأنّ قاعدة الطهارة متأخّرة عن دليل نجاسة البول برتبتين، لتأخّرها عن موضوعها، وهو الشكّ فى النجاسـة، وتأخّر الشكّ فيها عن دليلها، فليسا فى رتبـة واحـدة حتّى تكون حاكمة عليه حكومة واقعيّةً موجبةً لتضييق دائرته، وإنّما هى حكومة ظاهريّة يترتّب عليه الأثر ما دام شاكّاً.

وبالجملة: الأحكام الظاهريّة ليست موسّعة للأحكام الواقعيّة، ولا مضيّقة لها، ولا توجب تصرّفاً فى الواقع أبداً[۳۲۸].

وفيه أوّلًا: أنّ الحكم ينقسم إلى الظاهرى والواقعى، وأمّا انقسام الحكومة إليهما فما سمعنا بهذا فى آبائنا الأوّلين.

وثانياً: أنّه لا أثر لهذه الحكومة لو لم يترتّب عليها تضييق الدليل المحكوم أو توسعته بواسطة الدليل الحاكم.

وثالثاً: أنّا لا ندّعى حكومة قاعدة الطهارة على أدلّة نجاسة الأشـياء، بل على دليل الشـرط فى الصـلاة، مثل «صلِّ مع الطهارة»، وهما فى رتبة واحدة[۳۲۹].

نعم، جريان القاعدة فى موارد أدلّة النجاسات عند الشكّ يوجب اجتماع الحكمين الظاهرى والواقعى، لا حكومتها عليها.

والحاصل: أنّ القائل بالإجزاء لا يدّعى أنّ أصالة الطهارة حاكمة على مثل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۲۱

أدلّـة النجاسـات وأنّهـا فى زمـان الشـكّ طـاهرة، بـل يقول: إنّها محفوظـة فى واقعيّتها، وأنّ ملاقيها نجس حتّى فى زمان الشكّ، لكن يـدّعى حكومتها على مثل الـدليل الـذى دلّ على طهارة ثوب المصـلّى وأنّه لابـدّ أن يكون طاهراً، وخلاصة حكومتها أنّ ما هو نجس

واقعاً يجوز ترتيب آثار الطهارة عليه في ظرف الشكّ، ومن تلك الآثار إتيان الصلاة المشروطة بها، لكن بلسان تحقّق الطهارة، ولازمه تحقّق مصداق المأمور به، لأجل حكومتها على أدلّة الشرائط والموانع.

۴- أنّه لو كانت حكومة الطهارة المجعولة بأصالة الطهارة واقعيّةً موسّعةً ومضيّقةً فلابدّ من ترتيب جميع آثار الواقع عليها، لا خصوص الشرطيّة في الصلاة، فلابدّ من أن لا يحكم بنجاسة الملاقي لما هو محكوم بالطهارة ظاهراً، وإن انكشف الخلاف وأنّ الملاقي كان نجساً، لأنّه حين الملاقاة كان طاهراً بمقتضى التوسعة التي جاءت من قبل قاعدة الطهارة، وبعد انكشاف الخلاف لم تحدث ملاقاة اخرى توجب نجاسة الملاقي، فينبغي القول بطهارته، وهو كما ترى[۳۳۰].

وفيه أوّلًا: أنّ ملاك الحكومة غير موجود هنا، فإنّ ملاكها أن يكون بين الحاكم والمحكوم مناسبة وارتباط، ولا مناسبة بين قاعدة الطهارة والدليل الدالّ على تنجّس ملاقي النجاسة، فإنّ الحكمين المستفادين منهما متضادّان، فالحكم بطهارة الملاقي حين الشكّ في نجاسة الملاقي باستناد جريان أصالة الطهارة فيه لا يوجب حكومتها على «كلّما يلاقي النجاسة فهو نجس»، بل هي تدلّ على طهارة الملاقي الظاهريّة، وهو على نجاسته الواقعيّة، ولا محذور في

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۲۲

الجمع بينهما كما أشرنا إليه[۳۳۱] كي نلتجأ إلى رفع اليد عن ظاهر هذا الدليل بحكومة أصالة الطهارة عليه.

وبالجملة: قاعدة الطهارة حاكمة على ما يسانخها من الأدلّة، وهو ما يدلّ على الطهارة الواقعيّة، مثل «صلِّ مع الطهارة» و «يشترط في المأكول والمشروب أن يكون طاهراً»[۳۳۲]، لا ما لا يسانخها، كأدلّة النجاسات.

وثانياً: سلّمنا وجود ملاك الحكومة بالنسبة إلى أدلّة النجاسات أيضاً، ولكنّ الإجماع أو ضرورة الفقه يمنع من حكومتها عليها، حيث إنّه لم يتفوّه أحد بطهارة الملاقي بعد انكشاف نجاسة الملاقى حين الملاقاة، وعدم تحقّق الحكومة في مورد لأجل مانع خاصّ لا يوجب عدم تحقّقها في مورد آخر فاقد للمانع، بدعوى أنّها لو تحقّقت لتحقّقت في كليهما لاشتراكهما في الملاك، فإنّ عدم تأثير الملاك في مورد لمانع لا يوجب عدم تأثيره فيما لا مانع فيه.

هذا تمام الكلام في أصالة الطهارة، وتبيّن أنّها مقتضية للإجزاء.

فيما يقتضيه أصالة الحلّيّة في المقام

ويجري جميع ما سبق فيها في أصالة الحلّيّة أيضاً[۳۳۳]، ضرورة أنّها أيضاً

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۲۳

حاكمة على مثل دليل مانعيّة أجزاء ما لا يؤكل لحمه للصلاة، فإذا شككنا في كون ثوب من أجزاء ما يحلّ أكله أو يحرم، فأجرينا فيه أصالة الحلّيّة وصلّينا فيه ثمّ انكشف كونه من أجزاء حيوان محرّم الأكل كانت الصلاة صحيحة بالتقريب المتقدّم في قاعدة الطهارة وحكومتها على دليل الشرطيّة طابق النعل بالنعل.

نعم، نتيجة الحكومة في قاعدة الطهارة كانت توسعة دائرة دليل الشرطيّة، وفي أصالة الحلّيّة تضييق دائرة دليل المانعيّة كما هو واضح[۳۳۴].

والحاصل: أنّ هذه القاعدة أيضاً مقتضية للإجزاء مثلها.

حول الإجزاء في موارد البراءة العقليّة

بخلاف أصالة البراءة العقليّة، فإنّ مدركها إنّما هو قبح العقاب بلا بيان، فلو شككنا في جزئيّة السورة مثلًا للصلاة وتركناها وكانت في الواقع جزءً لها فالعقل يحكم بكوننا معذورين في تركها، لأنّ العقاب بلا بيان قبيح، وأمّا وجوب الإعادة أو القضاء بعد انكشاف

الخلاف والعلم بجزئيّتها فلا يرتبط بحكم العقل لا إثباتاً ولا نفياً، بل هو مربوط بالمولى، فالبراءة العقليّة لا تقتضى الإجزاء.

فى مقتضى البراءة الشرعيّة فى المقام

وأمّا الشرعيّة فقبل بيان الحقّ فيها ينبغى تقديم امور:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۲۴

۱- أنّ مدركها قوله صلى الله عليه و آله فى حديث الرفع: «رفع ... ما لا يعلمون»[۳۳۵].

والمراد بالموصول «كلّ شىء وضعه ورفعه بيد الشارع» سواء كان حكماً تكليفيّاً، كالوجوب والحرمة، أو وضعيّاً، كالجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة، فإذا كانت جزئيّة السورة للصلاة مشكوكة عندنا يرفعها الشارع بمقتضى هذا الحديث.

۲- أنّه لا تجرى أصالة البراءة إلّابعد الفحص وعدم وجدان دليل ولو بنحو الإطلاق إثباتاً ونفياً فى موردها، فعلى هذا لا تجرى لنفى جزئيّة الجزء المشكوك مثلًا لو كان لقوله سبحانه: «وَأَقِمْ الصَّلَاةَ»[۳۳۶] إطلاق، لأنّ نفى الجزئيّة حينئذٍ إنّما هو بسبب الإطلاق الذى من الأمارات، فلا تصل النوبة إلى الاصول التى لا مجال لها إلّابعد فقدها. نعم، تجرى البراءة لنفى جزئيّة الجزء المشكوك بناءً على كونه سبحانه فى مقام بيان أصل وجوب إقامة الصلاة، من دون أن يكون فى مقام بيان كيفيّتها.

۳- أنّه لا يمكن أن يُراد بالحديث رفع الأحكام حقيقةً عند الشكّ، وإلّا لا اختصّت بالعالمين بها، وهو يستلزم الدور المحال أوّلًا، والتصويب الباطل ثانياً، ومخالفته لما ورد من «أنّ للَّه‌تعالى أحكاماً يشترك فيها العالم والجاهل» ثالثاً، فإنّ كلمة الأحكام فى هذه الرواية ونحوها عامّة تشمل الأحكام التكليفيّة والوضعيّة.

فإذا لم يمكن رفع الحكم الواقعى بالنسبة إلى الشاكّ فيه، فأىّ شىء مرفوع بحديث الرفع حينما شككنا فى جزئيّة السورة، وفرض كونها جزءً للصلاة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۲۵

واقعاً بعد عدم إمكان رفع جزئيّتها الواقعيّة؟

إن قلت: المرفوع مؤاخذة ما لا يعلمون، كالبراءة العقليّة، فلا تقتضى الإجزاء، كما أنّها لم تكن تقتضيه.

قلت: كلّا، فإنّك عرفت أنّ حديث الرفع يرفع كلّ أمر وضعه ورفعه بيد الشارع، والجزئيّة للمأمور به كذلك، لكونها حكماً وضعيّاً، فيمكن أن ترفع به نفس الجزئيّة، ولا ملزم على تقدير مضاف قبل الموصول.

والحاصل: أنّ إجراء البراءة الشرعيّة فى المقام من دون أن يترتّب عليها أثر، يستلزم اللغويّة، وتقدير المؤاخذة خلاف ظاهر حديث الرفع، ورفع الجزئيّة الواقعيّة مستلزم للإشكالات الثلاثة المتقدّمة، فماذا ينبغى أن يُقال؟

الذى يخطر ببالى أنّه إذا ورد قوله سبحانه: «أَقِمْ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ»[۳۳۷] وفرضنا أنّ السنّة دلّت على اعتبار أجزاء وشرائط للصلاة، ثمّ حكم الشارع- امتناناً للُامّة- برفع ما لا يعلمون من الأجزاء والشرائط والموانع، كان مقتضى حديث الرفع أنّ السورة وإن كانت جزءً للصلاة حتّى للجاهل بجزئيّتها، إلّاأنّه مع ذلك يجوز له امتثال قوله تعالى:

«أَقِمْ الصَّلَاةَ» بالإتيان بالصلاة الفاقدة لها.

وعلى هذا فمقتضى القاعدة هو الإجزاء، لأنّ الشارع بعد إذنه فى امتثال المأمور به فاقداً للجزء المشكوك لا يحكم بعدم كونه مجزياً بعد انكشاف الخلاف.

هذا تمام الكلام فى أصالة البراءة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۲۶

فى مقتضى أصالة التخيير[۳۳۸]

وأمّا أصالة التخيير فلا ريب فى عدم دخولها فى النزاع فيما إذا دار الأمر فيها بين وجوب شىء وحرمته، ضرورة أنّه لو فعله ثمّ انكشفت حرمته فلا ـ معنى للقول بالإجزاء ولا بعدمه، وكذلك لو تركه ثمّ انكشف الخلاف وتبيّن وجوبه، لعدم إتيانه بشىء أصلًا حتّى يقال بكونه مجزياً أو غير مجزٍ عن المأمور به.

ولا ـ ريب أيضاً فى عدم دخولها فيه فيما إذا دار أمر شىء بين كونه شرطاً أو جزءً للمأمور به وبين كونه مانعاً له وكان المأمور به قابلًا للتكرار فى وقته، كالصلاة، ضرورة أنّه مورد الاشتغال لا التخيير، فيجب عليه الإتيان بالصلاة مع ذلك المشكوك تارةً وبدونه اخرى، ليستيقن بتحقّق المأمور به الواقعى.

نعم، لو كان الأمر دائراً بين الشرطيّة أو الجزئيّة وبين المانعيّة ولم يقبل المأمور به التكرار، كالصوم، يكون داخلًا فى محلّ النزاع، لأنّه لو أتى به بدون ذلك الشىء المشكوك ثمّ تبيّن كونه جزءً أو شرطاً، أو معه ثمّ تبيّن كونه مانعاً فالبحث يقع فى كونه مجزياً عن الواقع أم لا؟

والحقّ عدم الإجزاء، لأنّ العقل الذى هو حاكم بالتخيير[۳۳۹] يحكم به فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۲۷

الدوران بين المحذورين بملاك أنّ المكلّف معذور حينئذٍ لو وقع بسبب فعله أو تركه فى مخالفة الواقع، فليس للشارع أن يعاقبه بها، وأمّا وجوب الإعادة والقضاء بعد انكشاف الخلاف فلا يرتبط بحكم العقل أصلًا، لا إثباتاً ولا نفياً، كما قلنا فى البراءة العقليّة، والقاعدة تقتضى وجوبهما، لعدم إتيانه بما كان واجباً عليه واقعاً.

قضيّة الاستصحاب فى مسألة الإجزاء

وأمّا الاستصحاب فمقتضى القاعدة فيه هو الإجزاء، فإنّه أصل شرعى محض، ومدركه قوله عليه السلام: «لا ـ تنقض اليقين بالشكّ»[۳۴۰] المستفاد من الأخبار.

واختلفوا فى معناه، فقيل: المراد به تنزيل الشكّ المسبوق باليقين منزلته، وجعل الشاكّ متيقّناً تعبّداً.

وقيل: المراد تنزيل المشكوك منزلة المتيقّن، يعنى الحكم بوجوب ترتيب آثاره عليه.

وكيف كان، فدليل الاستصحاب حاكم على أدلّة الأحكام الواقعيّة، مثل دليل لزوم طهارة الثوب والبدن فى الصلاة، ودليل كون الوضوء شرطاً لها، فإنّهما وإن كانا ظاهرين فى كون الشرط خصوص الطهارة الواقعيّة والوضوء الواقعى، إلّاأنّ قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» حاكم عليهما موسّع

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۲۸

لدائرتهما، لأنّه دالّ على أنّ مدلولهما أعمّ من الطهارة والوضوء الواقعيّين والظاهريّين، فإذا صلّينا مع طهارة الثوب الاستصحابيّة ثمّ انكشف وقوعها فى الثوب النجس، أو مع الوضوء الاستصحابى ثمّ انكشف وقوعها فى الحدث كانت مجزية؛ لعدم خلوّها من الشرط، فإنّ الطهارة والوضوء الظاهريّين شرط واقعى للصلاة بمقتضى الحكومة كالواقعيّين كما عرفت فى أصالة الطهارة أيضاً.

مقتضى قاعدة التجاوز والفراغ فى المقام

وأمّا قاعدة التجاوز والفراغ[۳۴۱] فلابدّ من ذكر مقدّمة قبل بيان الحقّ فيها:

وهى أنّهم اختلفوا فى كونها قاعدة شرعيّة تأسيسيّة أو عقلائيّة أمضاها الشارع بمقتضى الأخبار.

وعلى الثانى اختلفوا فى أنّها هل هى من الأمارات الكاشفة عندهم عن الواقع، كخبر الواحد، أو أصل عملى تعبّدى، كما احتمل أو قيل

فی أصالهٔ الحقیقهٔ: إنّها أصل تعبّدی عقلائی، خلافاً للذین قالوا بأنّ حجّیّتها من باب أصالهٔ الظهور.

والحقّ أنّها لیست قاعـدهٔ عقلائیّـهٔ، ویتّضح ذلک لمن راجع سیرتهم فی الامور المهمّهٔ[۳۴۲]، وفی ترکیب المعاجین وتأسیس الأبنیهٔ، فإنّهم إذا شکّوا فی إدخال جزء لازم فی معجون، أو فی إدخال شیء مهمّ فی جدار البناء

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۲، ص: ۲۲۹

لا یعتقدون بعدم الاعتناء به بمجرّد التجاوز عن محلّه أو الفراغ من العمل.

ولو سلّمنا کونهـا قاعـدهٔ عقلائیّـهٔ فلاـ تـدخل فی محـلّ النزاع، إذ لا ریب فی أنّ العقلاء بعـد أن یلتفتوا علی خلوّ عملهم من جزء مهمّ یفعلونه ثانیهً مع ذلک الجزء بلا ریب، ولا یتصوّر أن یشکّ أحد فی ذلک کی یتنازع فیه.

وبالجملهٔ: قاعدهٔ التجاوز والفراغ قاعدهٔ شرعیّهٔ لا عقلائیّهٔ.

ثمّ قیـل: یظهر من بعض الأخبـار أماریّتها، کقوله علیه السلام: «هو حین یتوضّأ أذکر منه حین یشکّ»[۳۴۳] فإنّه ظاهر فی أنّ علّـهٔ عدم الاعتناء بالشکّ بعد الفراغ أذکریّته فی حال التوضّی، ولا ریب فی أنّ للذکر والأذکریّهٔ جههٔ الکشف والطریقیّهٔ.

وربمـا یقـال: یظهر من بعضـها الآـخر کونهـا أصلًا، کقـوله علیه السـلام فی مـورد الشـکّ فی الرکوع بعـد التجـاوز عن محلّه: «بلی قد رکعت»[۳۴۴] ضـرورهٔ أنّ مفـاده «ابن علی أنّک قـد رکعت» إذ لا یحتمل أن یکون الإمام علیه السـلام بصـدد الإخبار عمّا فعله السائل واقعاً.

وکیف کان، فلا إشکال فی تقدّم القاعدهٔ علی دلیل الاستصحاب حکومهٔ علیه لو کانت أمارهٔ، وتخصیصاً له لو کانت أصلًا شرعیّاً.

توضیح ذلـک: أنّ المخصِّص والمخصَّص لابـدّ من أن یکونـا فی رتبـهٔ واحـدهٔ، بخلاف الحاکم والمحکوم، فإنّ الحاکم متقـدِّم علی المحکوم، فلو کانت قاعدهٔ التجاوز أصلًا لکانت مخصِّصهٔ للاستصحاب، لاتّحاد رتبتهما، ولو کانت أمارهً لکانت حاکمهً علیه، لتقدّمها علیه رتبهً[۳۴۵].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۲، ص: ۲۳۰

إذا عرفت هذا فاعلم أنّها تقتضی[۳۴۶] الأجزاء لو کانت أصلًا، ولا تقتضیه لو کانت أمارهٔ.

توضیح ذلک: أنّها حاکمهٔ علی أدلّهٔ[۳۴۷] الأجزاء والشرائط علی الأوّل، وإلّا لزم لغویّتها کما قلنا فی سائر الاصول الشرعیّهٔ، بخلاف ما لو کانت أمارهٔ، فإنّها علی هذا کاشفهٔ عن تحقّق الجزء والشرط فی الواقع، فهی بمنزلهٔ الصغری، وأدلّهٔ الأجزاء والشرائط بمنزلهٔ الکبری الکلّیّـهٔ، من دون أن توسّع دائرتهـا، فبعـد انکشـاف الخلاف وظهور عـدم کاشـفیّتها تجب الإعادهٔ أو القضاء[۳۴۸]، وهذا هو السرّ فی اقتضاء الاصول الشرعیّهٔ الإجزاء دون الأمارات والقطع.

هذا تمام الکلام فی قاعدهٔ التجاوز والفراغ.

بقیت مسألتان اخریان لا بأس بالإشارهٔ إلی مقتضاهما:

حول الإجزاء فی موارد قاعدهٔ الشکّ بعد الوقت

الاولی: قاعدهٔ البناء علی الإتیان بالعمل عند الشکّ فیه بعد الوقت.

ولا ریب فی خروجها عن النزاع؛ لظهور أنّه لم یأت بعمل أصلًا علی فرض

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۲، ص: ۲۳۱

انکشاف الخلاف فیما بعد حتّی یبحث فی کونه مجزیاً أم لا.

فقاعدهٔ الشکّ بعد الوقت قاعدهٔ تسهیلیّهٔ لا تقتضی إلّاکون المکلّف معذوراً ما لم ینکشف الخلاف.

مقتضی أصالهٔ الصحّهٔ فی عمل الغیر[۳۴۹] فی المقام

الثانيـة: أنّ الإنسـان إذا شكّ فى صـحّة عمل الغير وفساده، كما إذا شكّ فى أنّ النائب الـذى اسـتنابه عنه أو عن مورّثه للحـجّ مثلًا هل أوجده صحيحاً أو فاسداً وأجرى أصالة الصحّة فى عمله ثمّ انكشف الخلاف فهل يكون مجزياً أم لا؟

الحقّ أنّها لا تقتضى الإجزاء، لأنّ حجّيّتها إن كانت بملاك ظهور عمل المسلم فى الصحيح منه كانت أمارةً، إذ ظاهر الحال يكون من الأمارات كظاهر المقال، وقد عرفت أنّ الأمارات لا تقتضى الإجزاء، وإن كانت حجّيّتها باستناد قوله عليه السلام: «ضع أمر أخيك على أحسنه[۳۵۰]»[۳۵۱] فهى وإن كانت أصـلًا شـرعيّاً مجعولًا للشاكّ، إلّاأنّه يختصّ بما إذا كان عمل الأخ مرتبطاً بذلك الشاكّ، كما فى موارد الاستنابة، وإلّا فلا معنى لأن نُجرى أصالة الصحّة فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۳۲

أعماله التى لا ترتبط بنا أصلًا كصلواته اليوميّة.

وظاهر هـذه الروايـة وجوب حمل عمل النائب المسـلم على الصـحيح من حيث الآثار المترتّبة له، كاسـتحقاقه اجرة النيابة، لا من حيث الآثار المترتّبة للمستنيب، كبراءة ذمّته، بل لو شككنا فى ذلك لاقتضت القاعدة بقاء اشتغال ذمّته.

وبالجملـة: أصالـة الصـحّة فى عمـل النائب لا تجرى بالنسـبة إلى فراغ ذمّـة المسـتنيب، ولو سـلّمنا جريانها فلا ريب فى أنّها لا تقتضـى الإجزاء بعد كشف الخلاف.

هذا تمام الكلام فى مبحث الإجزاء.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۳۳

فى مقدّمة الواجب

الفصل الرابع فى مقدّمة الواجب

اشارة

وقبل الخوض فى المقصود ينبغى رسم امور:

الأوّل: فى تحرير محلّ النزاع

اشارة

قـال المحقّق الخراسـانى رحمه الله: الظـاهر[۳۵۲] أنّ المهـمّ المبحوث عنه فى هـذه المسألـة البحث عن الملازمـة بين وجـوب الشـىء ووجوب مقـدّمته، فتكون مسألـة اصوليّـة، لاـ عن نفس وجوبها- كما هو المتوهّم من بعض العناوين- كى تكون فرعيّـة[۳۵۳]، وذلك لوضـوح أنّ البحث كـذلك لاـ ينـاسب الاـصولى، والاسـتطراد لاـ وجه له بعـد إمكـان أن يكون البحث على وجه تكون من المسـائل الاصوليّة.

ثمّ الظاهر أيضاً أنّ المسألة عقليّة، والكلام فى استقلال العقل بالملازمة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۳۴

وعـدمه، لا لفظيّة كما ربما يظهر من صاحب المعالم، حيث اسـتدلّ على النفى بانتفاء الدلالات الثلاث، مضافاً إلى أنّه ذكرها[۳۵۴] فى مباحث الألفاظ[۳۵۵].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

نكتتان حول ما أفاده قدس سره:

الاولى: أنّ النزاع إنّما هو فى الوجوب الشرعى المولوى المتعلّق بالمقدّمة، لا فى لزومها العقلى، سواء كان البحث فى نفس وجوبها كما عبّر به كثير من الاصوليّين، أو فى الملازمة كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله، ضرورة أنّ لابدّيّتها العقليّة أمر متّفق عليه عند الكلّ، فالملازمة وإن كانت عقليّة، إلّاأنّ طرفيها حكمان شرعيّان مولويّان.

الثانية: يمكن أن يتوهّم أنّ ظاهر قول صاحب الكفاية: «إنّ المهمّ المبحوث عنه فى هذه المسألة البحث عن الملازمة بين وجوب الشىء ووجوب مقدّمته» أنّ وجوب كلّ من المقدّمة وذيها أمر ثابت مفروغ عنه، ونحن نبحث فى تحقّق الملازمة العقليّة بين هذين الوجوبين الثابتين.

ولكنّه توهّم باطل، لأنّ مراده رحمه الله أنّ طريق استكشاف وجوب المقدّمة منحصر فى الملازمة العقليّة بين وجوبها ووجوب ذيها، فنبحث هاهنا فى أنّ هذه الملازمة هل هى موجودة حتّى يستكشف بها وجوب المقدّمة أم لا؟

نقد نظريّة صاحب الكفاية من قبل الإمام الخمينى قدس سره

وناقش سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله فيما أفاده المحقّق الخراسانى بأنّه إن أراد الملازمة بين الوجوبين الفعليّين- كما هو ظاهر كلامه- فهو واضح

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۳۵

البطلان، ضرورة أنّا فى كثير من الموارد نقطع بعدم وجوب المقدّمة وجوباً مولويّاً حال كون ذيها واجباً، كما إذا أمر المولى عبده باشتراء اللحم من دون أن يأمره بدخول السوق، فهل يمكن أن يقال: الأمر به دونها لغو، لا يجب الانبعاث به، فيضرب على الجدار ما لم يكن مقارناً للأمر بها[۳۵۶]؟!

وأمّا إن أراد أنّ البحث فى ثبوت الملازمة بين إرادة المولى المتعلّقة بالبعث إلى ذى المقدّمة وإرادته[۳۵۷] المتعلّقة بالبعث إلى المقدّمة ففيه أوّلًا: أنّه كيف يتخلّف المراد عن الإرادة فيما إذا بعث إلى ذى المقدّمة دونها.

وثانياً: أنّ المولى قد يكون غافلًا عن مقدّمية المقدّمة حين البعث إلى‌ذيها، فكيف تتحقّق الإرادة المتعلّقة بالبعث إليها حال كونه غافلًا عنها مع أنّ تصوّر المراد أحد مقدّمات الإرادة؟

كما أنّه إن أراد الملازمة بين الوجوب الفعلى المتعلّق بذى المقدّمة والوجوب بالقوّة المتعلّق بالمقدّمة، أو بين الإرادة الفعليّة والإرادة بالقوّة[۳۵۸]، ففيه أنّ الملازمة وإن لم تكن من مقولة الإضافة، إلّاأنّها مثلها فى لزوم كون طرفيها متكافئين غير مختلفين من حيث القوّة والفعل، ضرورة عدم إمكان تحقّق الوصف فعلًا والموصوف فى المستقبل، لكونه من قبيل اتّصاف المعدوم بصفة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۳۶

وجوديّة، وهى الملازمة[۳۵۹].

هذا حاصل ما أفاده الإمام قدس سره، وهو كلام صحيح.

إن قلت: ما ذكره الإمام رحمه الله، وإن كان متيناً إلّاأنّه يدلّ على بطلان الملازمة وعدم ثبوتها، لا على عدم كون النزاع فيها، فلا يصلح أن يكون ردّاً على المحقّق الخراسانى رحمه الله.

قلت: الملازمة- بملاحظة ما أورد عليها الإمام رحمه الله- واضحة البطلان، فمراده رحمه الله أنّه لا يليق بحال العلماء والمحقّقين أن ينازعوا فى ثبوت الملازمة وعدمه بعد كونها كذلك، سيّما أنّ المشهور ذهبوا إلى وجوب[۳۶۰] المقدّمة، فهل يمكن أن ينسب إليهم أنّهم ذهبوا إلى أمر واضح البطلان؟!

نظريّة الإمام رحمه الله فى المقام

ثمّ للإمام قدس سره فى تحرير محلّ النزاع كلام يحتاج بيانه إلى مقدّمة:

وهى أنّ الأعمال الصادرة من الإنسان مباشرةً مسبوقة بالإرادة التى أحد مبادئها هو التصديق بالفائدة، ولكن هذه الأفعال لا يلزم أن تكون ذات فائدة فى الواقع أيضاً، إذ ربما كان علم المريد جهلًا مركّباً، كما أنّه قد يتصوّر شيئاً ولا يرى فيه أيّة فائدة، فيتركه مع كونه مشتملًا عليها فى الواقع.

وأيضاً إذا أمر المولى عبده بفعل فقد يخطأ فى مقدّماته، إذ قد يرى شيئاً مقدّمة مع عدم كونه كذلك واقعاً، وقد ينعكس الأمر، فلا يرى ما هو مقدّمة فى الواقع مقدّمة، أو لا يلتفت إليه أصلًا، فحينئذٍ لا يمكن تعلّق إرادته به، لعدم

تمكّن الغافل من إرادة المغفول عنه.

إن قلت: الشارع العالم بالغيب والملتفت إلى كلّ شىء برىء عن الغفلة والخطأ فى التشخيص.

قلت: نعم، ولكنّ البحث يعمّ أوامر الموالى العرفيّة أيضاً، ولا يختصّ بأوامر الشارع المقدّس، وإن كان غرضنا منه استخدام نتيجته فى الأوامر الشرعيّة الصادرة من اللّه تعالى أو المعصومين عليهم السلام.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الإمام رحمه الله ذهب إلى أنّ النزاع فى الملازمة بين الإرادة الفعليّة المتعلّقة بالبعث إلى ذى المقدّمة والإرادة الفعليّة المتعلّقة بالبعث إلى ما يراه المولى مقدّمة.

وعلى هذا لا يضرّ الخطأ فى التشخيص ولا عدم الالتفات إلى المقدّمة الواقعيّة، لأنّ طرف الملازمة فى جانب المقدّمة إنّما هو الإرادة المتعلّقة بالبعث إلى ما يراه مقدّمة، لا الإرادة المتعلّقة بالبعث إلى المقدّمة الواقعيّة.

هذا من ناحية المولى.

وأمّا من ناحية العبد فيجب عليه الإتيان بالمقدّمة الواقعيّة وإن لم يرها المولى مقدّمة أو غفل عنها أصلًا، لوجوب تحصيل الغرض عليه، ولا يمكن تحصيله إلّابها، كما أنّه لا يجب عليه الإتيان بما لا دخل له فى المأمور به واقعاً، وإن رآه المولى دخيلًا، لأنّ وجوبه غيرى لأجل تحصيل المأمور به، فلا يكون واجباً إذا لم يكن دخيلًا فيه واقعاً[۳۶۱].

هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله، وتلقّيناه بالقبول فى الدورة السابقة.

نقد ما أفاده قدس سره فى المقام

لكن يمكن أن يناقش فيه بأنّ المولى لو أمر عبده باشتراء اللحم ولم يأمره بدخول السوق مثلًا مع كونه ملتفتاً إلى كونه مقدّمة له، فإن قيل: الأمر باشتراء اللحم ناقص ولغو لا أثر له أصلًا فهو خلاف الوجدان والاستعمالات العرفيّة، فإنّ الموالى كثيراً ما يأمرون عبيدهم بذى المقدّمة من دون أن يأمروهم بالمقدّمة، مع التفاتهم إلى مقدّميّتها، وإن قيل: ذلك الأمر صحيح يجب على العبد الانبعاث بسببه فنقول: كيف أثّرت الإرادة التى فى جانب ذى المقدّمة فى المراد، فتحقّق البعث إليه، بخلاف التى فى جانب المقدّمة، حيث لم يصدر منه البعث إلى ما رآه مقدّمة مع تعلّق إرادته به؟!

على أنّه لا وجه للعدول من التعبير بالملازمة بين الوجوبين إلى التعبير بالملازمة بين الإرادتين.

بيان ما هو الحقّ فى تحرير محلّ النزاع

فالحقّ أن يُقال: إنّ النزاع إنّما هو فى ثبوت الملازمة بين وجوب ذى المقدّمة ووجوب ما يراه المولى مقدّمة.

لا يقال: لو كان ما يراه مقدّمة واجباً لأمر به، وقد لا يأمر به، كما عرفت.

فإنّه يقال: الواجب على قسمين كما سيأتى: ۱- أصلى، ۲- تبعى، ضرورة أنّ كلّ شىء بعث إليه المولى فى كلامه فهو واجب أصلى، وكلّ شىء لم يبعث إليه مع كونه واجباً عنده، لأجل الملازمة بين وجوبه ووجوب شىء آخر، فهو واجب تبعى، والوجوب الأصلى يتعلّق بالمقدّمة وذيها، والتّبعى لا يتعلّق إلّا بالمقدّمة، فلو قال المولى: «ادخل السوق واشتر اللحم» فكلاهما واجبان

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۳۹

أصليان، لكنّ الأوّل غيرى والثانى نفسى، ولو قال: «اشتر اللحم» من دون أن يأمره بدخول السوق نفهم من طريق الملازمة أنّه أيضاً واجب بوجوب تبعى.

والحاصل: أنّ النزاع فى المقام إنّما هو فى الملازمة بين وجوب ذى المقدّمة ووجوب ما يراه المولى مقدّمة.

فى كون المسألة عقليّة اصوليّة

ولا ريب فى كونها مسألة عقليّة إذا قلنا باختصاص الدلالة اللفظيّة بالمطابقة والتضمّن، وخروج الالتزام عنها كما هو الحقّ[۳۶۲]، وأمّا لو قلنا بشمولها إيّاه أيضاً فما نحن فيه مسألة لفظيّة بناءً على ما ذهبنا إليه من أنّ طرفى الملازمة هما الوجوب لا الإرادة، ضرورة أنّ وجوب ذى المقدّمة مدلول للفظ الذى هو هيئة «افعل»، وهو الملزوم، ووجوب المقدّمة لازمه بمقتضى الملازمة الواقعة بينهما، وأمّا بناءً على ما ذهب إليه الإمام قدس سره من أنّ طرفيها الإرادة فالمسألة عقليّة محضة، ضرورة أنّ الإرادة التى فى جانب ذى المقدّمة ليست مدلولة للفظ حتّى يكون لازمها وهو الإرادة التى فى جانب المقدّمة مدلوله الالتزامى.

نعم، اللفظ- وهو الأمر المتعلّق بذى المقدّمة- كاشف عن الإرادة المتعلّقة بالبعث إليه، لكن لا من جهة كونه دالّاً عليها بالدلالة اللفظيّة، بل من جهة كونه فعلًا اختياريّاً، والأفعال الاختياريّة كلّها مسبوقة بالإرادة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۴۰

ولا- ريب أيضاً فى كون المسألة اصوليّة بناءً على ما هو الحقّ من كون البحث فى الملازمة العقليّة، كما أنّها فقهيّة لو كان النزاع فى وجوب المقدّمة.

وأمّا القول بأنّها من المسائل الكلاميّة، بتقريب كونها بحثاً عقليّاً فمردود لا يصغى إليه، إذ المباحث الكلاميّة وإن كانت عقليّة، إلّاأنّ كلّ بحث عقلى ليس داخلًا فى علم الكلام، فبينهما عموم وخصوص مطلق.

كما أنّ القول بكونها من المبادئ الأحكاميّة أيضاً مردود، ضرورة أنّا نبحث فى المبادئ الأحكاميّة عن عوارض الأحكام وحالاتها بعد الفراغ من ثبوتها، كالبحث عن معنى الوجوب والحرمة، وعن كونهما متضادّين، والمقام ليس كذلك، فإنّا نبحث هنا فى ثبوت الملازمة وعدمه، ليتبيّن أنّ المقدّمة واجبة شرعاً أم لا؟

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۴۱

فى المقدّمة الداخليّة والخارجيّة

الأمر الثانى: فى تقسيمات المقدّمة

المقدّمة الداخليّة والخارجيّة

منها: تقسيمها إلى الداخليّة، وهى الأجزاء المأخوذة فى الماهيّة المأمور بها، والخارجيّة، وهى الامور الخارجة عن ماهيّته ممّا لا يكاد يوجد بدونه.

واورد على كون الأجزاء مقدّمة له أوّلًا: بأنّ مقدّمة الشيء لابدّ من أن تكون مغايرة له مع أنّ الأجزاء نفس المأمور به، لا غيره، وثانياً: بأنّها لابدّ من أن تكون مقدّمة عليه تقدّماً زمانيّاً كما يظهر من اسمها، مع أنّ الأجزاء ليست كذلك.

نظريّة صاحب الكفاية حول المقدّمات الداخليّة

وأجاب المحقّق الخراساني رحمه الله عن الأوّل بأنّ التغاير الاعتباري يكفي هاهنا، وهو موجود، ضرورة أنّ المقدّمة هي كلّ جزء وحده، أي بلا شرط الاجتماع، وذا المقدّمة هو الأجزاء بشرط الاجتماع[۳۶۳]، فكلّ من الركوع والسجود وفاتحة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۴۲

الكتاب وغيرها من أجزاء الصلاة لو اعتبر بلا شرط فهو مقدّمة لها، ولو اعتبر بشرط اجتماعه مع سائر الأجزاء فهو نفس الصلاة التي هي ذو المقدّمة[۳۶۴].

ويمكن الجواب عن الثاني بعدم لزوم كون المقدّمة سابقةً على ذيها بالسبق الزماني.

ثمّ ذهب المحقّق الخراساني رحمه الله إلى خروج المقدّمات الداخليّة عن محلّ النزاع، لأنّ دخولها فيه يستلزم اجتماع المثلين، ضرورة أنّ الأجزاء واجبة بالوجوب النفسي، لأنّها عين المأمور به ذاتاً، وإنّما كانت المغايرة بينهما اعتباراً، فتكون واجبة بعين وجوبه ومبعوثاً إليها بنفس الأمر الباعث إليه، فلو كانت واجبة بوجوب آخر غيري لاجتمع المثلان، وهو ممتنع كاجتماع الضدّين.

إن قلت: يمكن توجيه جواز الاجتماع من طريق تعدّد العنوان كما ذهب إليه القائلون بجواز اجتماع الأمر والنهي. توضيح ذلك: أنّهم قالوا في تلك المسألة:

الأمر تعلّق بعنوان الصلاة، والنهي بعنوان الغصب، فالمأمور به غير المنهيّ عنه في مقام تعلّق التكليف، لكنّ المكلّف جمع بينهما بسوء اختياره في مقام الامتثال، وهاهنا أيضاً تعلّق الأمر النفسي بعنوان الركوع مثلًا والغيري بعنوان المقدّمة، وإن كان لهما مصداق واحد في الخارج، فلا إشكال في اجتماع الوجوبين، لتغاير متعلّقهما في مقام تعلّق التكليف.

قلت: كلّا، فإنّ قياس المقام بباب اجتماع الأمر والنهي مع الفارق، لأنّ كلّاً من عنواني الصلاة والغصب هناك متعلّق للتكليف، فالصلاة نفسها واجبة، لا أنّها واسطة لعبور الوجوب منها إلى غيرها، والغصب أيضاً نفسه محرّم، لا أنّه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۴۳

علّة لعبور الحرمة منه إلى غيره، وبعبارة اخرى حيثيّة كلّ من الصلاة والغصب تقييديّة.

بخلاف المقام، فإنّ حيثيّة الركوع وإن كانت تقييديّة، لتمركز الوجوب النفسي عليها، إلّاأنّ حيثيّة المقدّميّة تعليليّة، لأنّ عنوان المقدّمة علّة لعبور الوجوب منها إلى المعنون وهو الركوع، ضرورة أنّ الكلّ متوقّف على نفس أجزائه، لا على عنوان «المقدّمة» فالواجب بالوجوب الغيري هو نفس الركوع والسجود وغيرهما من الأجزاء، وإن كان وجوبها لأجل كونها مقدّمات للصلاة، فتمركز الوجوب النفسي والغيري على عنوان واحد، وهو الركوع[۳۶۵].

هذا ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله في المقام.

وملخّصه: أنّ تقسيم المقدّمة إلى الداخليّة والخارجيّة صحيح، لصدق المقدّميّة على أجزاء المأمور به، لكنّها خارجة عن محلّ النزاع، ويختصّ البحث بالمقدّمات الخارجيّة.

كلام الإمام الخميني رحمه الله في المقام

وأورد على إطلاق كلامه في الموضعين سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأنّ بعض المركّبات لا يطلق على أجزائها عنوان المقدّمة أصلًا، وبعضها يطلق على أجزائها هذا العنوان وتدخل أيضاً في محلّ النزاع، فلا يصحّ القول بصدق المقدّميّة على أجزاء جميع المركّبات، ولا القول بخروج ما يصدق عليه عنوان المقدّمة منها عن محلّ النزاع.

توضيح ذلك: أنّ المركّب على قسمين: حقيقي وغير حقيقي.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۴۴

والأوّل- وهو ما كان بين أجزائه تركّب وامتزاج واقعي- على قسمين:

۱- ما كان أجزائه تحليليّة عقليّة، كالماهيّة النوعيّة، فإنّها مركّبة من الجنس والفصل، إذ العقل حينما يقايسها إلى سائر الأنواع التي في عرضها يجد أنّ الكلّ مشترك في أمر، مع أنّ لكلّ منها أمراً به يمتاز عن الأنواع الاخرى، فيسمّى ما به الاشتراك جنسه، وما به الامتياز فصله، ويحكم بأنّ النوع مركّب منهما.

۲- ما كان أجزائه خارجيّة، كالإنسان الموجود في الخارج، حيث إنّه مركّب من المادّة والصورة.

ولا يخفى أنّ الجنس والمادّة متّحدان ذاتاً مختلفان اعتباراً، فالمادّة إذا اخذت لا بشرط كانت جنساً، كما أنّ الجنس إذا اخذ بشرط لا[۳۶۶] كان مادّة، وكذا الصورة والفصل، فإنّ الصورة فصل إذا اخذت لا بشرط، كما أنّ الفصل صورة إذا اخذ بشرط لا[۳۶۷].

والمركّب غير الحقيقي هو الذي يتحقّق من انضمام امور متعدّدة بعضها إلى بعض، من دون أن يتحقّق بينها اتّحاد حقيقي، بل يبقى كلّ جزء على استقلاله بعد التركيب كما كان قبله، وهذا أيضاً على قسمين:

۱- المركّب الصناعي، وهو يتحقّق بإلصاق الفاعل الفنّي بعض الأشياء

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۴۵

المختلفة الدخيلة في حصول غرض خاصّ ببعض، وتسمية مجموعها باسم معيّن، كالبيت والمسجد والسيّارة.

۲- المركّب الاعتباري، وهو أنّ المركِب يجمع بين أشياء مختلفة مؤثّرة في حصول الغرض ويعتبرها شيئاً واحداً، كالصلاة والحجّ وسائر الماهيّات الاختراعيّة.

والفرق بينهما أنّ المركِب في الأوّل لا يعتبر مجموعة الأشياء الدخيلة في تحقّق السيارة مثلًا شيئاً واحداً، بل يجعل لها عنواناً خاصّاً لكي يعبّر به عنها حينما يحتاج إلى التعبير بها، بخلاف المركّب الاعتباري، فإنّه يعتبر الوحدة بين مجموع أجزائه.

ثمّ قال الإمام رحمه الله بعدم صدق المقدّمة على أجزاء المركّب الحقيقي بكلا قسميه، وبصدقها على أجزاء المركّب غير الحقيقي كذلك، ودخولها أيضاً في محلّ النزاع.

وذلك لعدم التغاير لا حقيقةً ولا اعتباراً بين الماهيّة النوعيّة وبين جنسها وفصلها، ولا بين الشيء الموجود في الخارج وبين مادّته وصورته، فإنّ ماهيّة الإنسان نفس الحيوان والناطق، لا غيرهما ولو اعتباراً، والإنسان الموجود في الخارج نفس مادّته وصورته، لا غيرهما ولو اعتباراً.

وأمّا المركّبات الصناعيّة فيكفي في صدق المقدّميّة على أجزائها تعدّد الإرادة.

وتوضيح المقام يتوقّف على بيان كيفيّة الإرادة الفاعليّة كي يعلم منه حال الإرادة الآمريّة، فنقول:

إذا تعلّقت إرادة الفاعل المباشر ببناء مسجد مثلًا كانت إرادته كاملة قطعاً،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۴۶

وإن كان جاهلًا بكمّيّة أجزائه وكيفيّة تركيب بعضها مع بعض، ثمّ إذا علم أنّ الشيء الفلاني جزء له تعلّقت إرادة اخرى به أيضاً، ضرورة أنّ تعدّد المراد[۳۶۸] يستدعي تعدّد الإرادة، وهكذا الأمر بالنسبة إلى سائر الأجزاء. نعم، الإرادة المتعلّقة بنفس بناء المسجد نفسيّة، وهذه الإرادات المتعلّقة بتهيئة أجزائه غيريّة.

وكـذلك الأمر فى إرادة المولى الآمر بناء مسـجد بيد عبده، فإنّه حينما يأمره بذلك يكون بين الإرادة[۳۶۹] المتعلّقة بالبعث إليه وبين الإرادة المتعلّقـة بالبعث إلى ما يراه مقدّمـةً ملازمـةٌ بناءً على ثبوتها، سواء كانت المقدّمـة داخليّة، وهى الأجزاء، مثل الحديد والخشب والجصّ وغيرها، أو خارجيّة، كاستئجار البنّاء والعملة ونحوهما.

ومتعلّق الوجوب النفسى غير ما تعلّق به الوجوب الغيرى كما عرفت، فلا يلزم محذور اجتماع المثلين.

والكلام فى المركّب الاعتبارى الذى هو محطّ النظر فى المقام عين الكلام فى المركّب الصناعى، إذ لا فرق بينهما إلّافى اعتبار الوحدة بين أجزاء الأوّل، وعدم اعتبارها بل جعل عنوان خاصّ فقط فى الثانى كما عرفت[۳۷۰].

هذا حاصل كلام الإمام قدس سره، وملخّصه أنّ أجزاء المركّب الحقيقى لا يصدق

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۴۷

عليهـا المقدّميّـة، لعـدم كونهـا مغـايرةً للكلّ ولو اعتباراً، بخلاف أجزاء المركّب غير الحقيقى، فإنّها مقـدّمات له أوّلًا وداخلـة فى النزاع ثانياً، لكونها مغايرة له.

والوجه المـذكور فى كلاـم صـاحب الكفايـة لعـدم دخولهـا فى محـلّ النزاع مردود، لتغـاير متعلّق الوجوبين، فلاـ مجال للقول باجتماع المثلين.

ما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام

وقسّم المحقّق العراقى رحمه الله المقـدّمات الداخليّـة إلى قسـمين، ثمّ فصّـل بينهمـا فى الـدخول فى محـلّ النزاع وعـدمه، فـإنّه قـال ما حاصله:

الوحـدة الاعتباريّـة تارةً تكون فى الرتبة السابقة على الأمر، بأن يعتبر المولى الآمر عدّة امور متبائنة شـيئاً واحداً بلحاظ تحصـيلها غرضـاً واحـداً، فيوجّه أمره إليه، واخرى فى الرتبـة اللاحقـة، بأن يتصوّر المولى اموراً متبائنة بوصف تباينها، فيأمر بها من دون أن يعتبرها شـيئاً واحداً، ثمّ العبد يعتبرها واحداً بلحاظ تعلّق أمر واحد بها.

ولايعقل أنيكون هـذا القسم الأخير داخلًا فى البحث، لأنّ الكلّية والجزئيّة متأخّرتان رتبةً من اعتبار الوحدة، وهو متأخّر فرضاً عن تعلّق الأـمر، فلاـ يصـدق عنوان المقدّميّـة على الأجزاء فى الرتبـة السابقـة على الأمر لكى يبحث فى ثبوت الملازمـة بين الأمر المتعلّق بالكلّ والأمر المتعلّق بالجزء[۳۷۱].

نقد نظريّة المحقّق العراقى رحمه الله

وفيه أوّلًا: أنّ تقسـيم المركّب الاعتبارى إلى هذين القسـمين غير مقبول، لأنّ جميع المركّبات الاعتباريّة من قبيل القسم الأوّل، ضـرورة أنّه ليس لكلّ جزء

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۴۸

من أجزائها مصـلحة ملزمـة مسـتقلّة، وإلّا لأمر المولى بكلّ منها بأمر مسـتقلّ، فللمجموع مصـلحة ملزمـة واحـدة لأجلها صـدر الأمر من المولى، فهو لاحظها بما أنّها مشتملة على تلك المصلحة الواحدة قبل الأمر بها، وما هذا إلّااعتبار الوحدة.

والحاصل: أنّه كما لا يعقل تعلّق الإرادة الواحدة على المتشـتّتات المتفرِّقة التى لاترتبط بعضـها ببعض، كذلك لا يعقل تعلّق أمر واحد بامور كذلك.

والشاهـد على هـذا أنّه من أجاز للعبد اعتبار الوحدة لو لـم يعتبرها المولى أوّلًا؟ ولأىّ غرض يعتبرها مع أنّ المولى لم يعتبرها فى ظرف

تعلّق الأمر ثانياً؟

وثانياً: سلّمنا صحّة التقسيم، لكن تأخّر المقدّميّة عن ظرف تعلّق الأمر لو اقتضى عدم دخولها في البحث لكان بعض المقدّمات الخارجيّة أيضاً خارجة عن النزاع، مثل تحصيل جواز[۳۷۲] السفر للحجّ لو فرضنا أنّه لم يكن من مقدّماته في حال تعلّق الأمر، ثمّ صار مقدّمة، فهل يلتزم المحقّق العراقي رحمه الله في المقدّمات الخارجيّة أيضاً بالتفصيل الذي ذكره في المقدّمات الداخليّة؟!

وحلّه أنّ طرف الملازمة هو وجوب ما هو مقدّمة بالحمل الشائع، لا وجوب عنوان «المقدّمة» التي هي مقدّمة بالحمل الأوّلي، ضرورة أنّ حيثيتها- كما قال صاحب الكفاية- تعليليّة لا تقييديّة، فالواجب بالوجوب الغيري على فرض ثبوت الملازمة إنّما هو نصب السلّم والوضوء وطهارة الثوب ونحوها في المقدّمات الخارجيّة، والركوع والسجود ونحوهما في المقدّمات الداخليّة، وعلّة وجوبها كونها مقدّمة، ففي أيّ حال وجدت هذه العلّة تتحقّق

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۴۹

الملازمة، فلو لم ينطبق على شيء عنوان «المقدّمة» في ظرف تعلّق الأمر لكن انطبقت عليه في ظرف الامتثال لثبت وجوبه بناءً على الملازمة، ضرورة أنّ علّة الوجوب مجرّد عنوان «المقدّمة» لا المقدّمة السابقة على الأمر.

هذا كلّه في المقدّمات الداخليّة.

التفصيل في المقام بين العلّة التامّة وأجزائها

وفصّل بعضهم في المقدّمات الخارجيّة بين العلّة التامّة وأجزائها، فقال بخروج الأوّل عن محلّ البحث ودخول الثاني فيه، وذلك لأنّ المعلول ليس مقدوراً للإنسان، بل ما هو تحت قدرته واختياره إنّما هو العلّة، وبعد تحقّقها يتحقّق المعلول قهراً، فحينما يريد الإنسان إحراق شيء مثلًا فهو يريد في الواقع إيجاد علّته التامّة، من المقتضي والشرط وعدم المانع، وأمّا نفس الإحراق فهو ليس تحت اختياره، لانعدام الإحراق بانعدام علّته وإن أراده الإنسان، وحصوله بحصولها وإن لم يرده، بل هو ليس فعلًا له، بل للنار، وكذا إذا أمر المولى ظاهراً بإحراق شيء فهو يريد واقعاً الأمر بإيجاد علّته، لعدم الفرق بين الإرادة الفاعليّة والآمريّة في ذلك، فعلى هذا كيف يبحث في ثبوت الملازمة بين وجوب المعلول ووجوب علّته مع أنّ المعلول ليس بواجب في الواقع؟!

نقد التفصيل بين العلّة التامّة وأجزائها

وفيه أوّلًا: أنّه مستلزم لكون العلّة التامّة ذا المقدّمة، لا أنّها مقدّمة خارجة عن النزاع، ومستلزم أيضاً لكون أجزاء العلّة مقدّمات داخليّة لا خارجيّة.

وثانياً: لا فرق في كون المعلول خارجاً عن تحت القدرة والاختيار بين قياسه إلى العلّة التامّة أو إلى أجزائها من السبب والشرط وعدم المانع،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۵۰

فالتفصيل بينهما في غير محلّه.

وثالثاً: لا نسلّم أنّ الفاعل لا يريد المعلول واقعاً، أو الآمر لا يريد البعث إليه، ألاترى أنّ مقدّمات الإرادة تتعلّق به، فإنّ الآمر بل الفاعل المباشر أيضاً، يتصوّر نفس الإحراق ثمّ يصدّق بفائدته ثمّ ينقدح في نفسه الجزم به والعزم عليه، فتوجد في نفسه الإرادة، فيأمر به الآمر ويفعله الفاعل المباشر، فهو يرى نفسه فاعلًا للإحراق ويعدّه العقلاء أيضاً كذلك.

وأمّا دعوى أنّ المعلول لا يقع تحت قدرة الإنسان فمندفعة بأنّ المقدور على قسمين: بلا واسطة، كحركة اليد، ومعها، كالإحراق،

فالمقدور مع الواسطة أيضاً مقدور.

هـذا تمام الكلام فى تقسيم المقدّمة إلى الداخليّة والخارجيّة، والحقّ ما ذهب إليه الإمام قدس سره من دخول كلا القسمين فى محلّ البحث، لكن لاـ يصدق عنوان المقدّمية على أجزاء المركّب الحقيقى، فلاـ تصل النوبة إلى البحث فى دخولها فيه وخروجها عنه. فى المقدّمة العقليّة والشرعيّة والعاديّة

المقدّمة العقليّة والشرعيّة والعاديّة

ومنها: تقسيمها إلى العقليّة والشرعيّة والعاديّة:

فالعقليّة هى ما استحيل واقعاً وجود ذى المقدّمة بدونه، كالعلّة الموجدة بالنسبة إلى الممكن، فإنّ الممكن حيث يتساوى طرفاه بالنسبة إلى الوجود والعدم يستحيل أن يوجد بلا علّة، وإلّا لخرج عن الإمكان.

وأمّا الشرعيّة فالحقّ أنّها ترجع إلى العقليّة، وهذا واضح إن قلنا بكون التوقّف والشرطيّة أمراً واقعيّاً، وإن كان العقل لا يدركها، ضرورة أنّك عرفت أنّ المراد بالمقدّمة العقليّة «ما استحيل واقعاً وجود ذى المقدّمة بدونه» سواء

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۵۱

أدرك العقل هذه الاستحالة أو كانت أمراً فوق إدراكه، فلا يصل إليها مع قطع النظر عن بيان الشارع.

وأمّا إن قلنا بكون الشرطيّة الشرعيّة أمراً اعتباريّاً فلأنّ اعتبار الطهارة مثلًا شرطاً للصلاة وإن كان بيد الشارع وجعله من دون أن يكون له حظّ من الواقع، إلّاأنّ استحالة تحقّق المشروط بدون شرطه ممّا يدركه العقل كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله[۳۷۳]، وهذا هو الجهة المهمّة فى باب المقدّمة، وهو الملاك فى كونها عقليّة أو غيرها.

إن قلت: قول الشارع: «لاـ صلاة إلّابطهور» ونحوه يدلّ على كونه فى مقام بيان الجهة الثانية، أعنى استحالة تحقّق المشروط بدون شرطه، وأمّا الجهة الاولى، وهى كون الطهارة شرطاً للصلاة فقد فرضها الشارع أمراً مفروغاً عنه، ولو كان فى مقام بيان جعل الشرطيّة واعتبارها لقال: «جعلت الطهارة شرطاً للصلاة» أو «اعتبرتها شرطاً لها» ونحو هذين التعبيرين، فالحاكم باستحالة تحقّق المشروط بدون شرطه أيضاً هو الشارع لا العقل.

قلت: حكم العقل بالاستحالة فى غاية الوضوح، فلابدّ من حمل مثل «لا صلاة إلّابطهور» على جعل الشرطيّة واعتبارها ببيان أبلغ، فيكون معناه:

«جعلت الطهارة شرطاً للصلاة».

وإن أبيت إلّاعن دلالته على استحالة تحقّق المشروط بدون شرطه فلابدّ من حمله على الإرشاد إلى حكم العقل، لا أنّه يدلّ على حكم الشارع بالاستحالة هاهنا فى مقابل حكم العقل بها فى الواقعيّات.

والحاصل: أنّ المقدّمة الشرعيّة ترجع إلى العقليّة، سواء كانت مقدّميّتها

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۵۲

أمراً واقعيّاً أو اعتباريّاً.

وأمّا العاديّة فالحقّ فيها ما قاله المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّها إن كانت بمعنى أن يكون التوقّف عليها بحسب العادة، بحيث يمكن تحقّق ذيها بدونها، إلّاأنّ العادة جرت على الإتيان به بواسطتها[۳۷۴]، فهى وإن كانت غير راجعة إلى العقليّة، إلّاأنّه لا ينبغى توهّم دخولها فى محلّ النزاع، وإن كانت بمعنى أنّ التوقّف عليها وإن كان فعلًا واقعيّاً، كنصب السلّم ونحوه للصعود على السطح[۳۷۵]، إلّاأنّه لأجل عدم التمكّن من الطيران الممكن عقلًا، فهى أيضاً راجعة إلى العقليّة[۳۷۶]، ضرورة استحالة الصعود بدون مثل النصب عقلًا لغير الطائر فعلًا، وإن كان طيرانه ممكناً ذاتاً[۳۷۷]، إنتهى كلامه رحمه الله.

والحاصل: أنّه لا فائدة لهذا التقسيم فى باب مقدّمة الواجب، لرجوع الشرعيّة إلى العقليّة، وعدم كون العاديّة محلّاً للنزاع على أحد الفرضين، ورجوعها أيضاً إلى العقليّة على الفرض الآخر.

مقدّمة الوجود والصحّة والوجوب والعلم

ومنها: تقسيمها إلى مقدّمة الوجود، ومقدّمة الصحّة، ومقدّمة الوجوب، ومقدّمة العلم. فى مقدّمة الوجود والصحّة والوجوب والعلم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٥٣

ولا- يخفى رجوع مقدّمة الصحّة إلى مقدّمة الوجود، ولو على القول بكون الأسامى موضوعة للأعمّ، ضرورة أنّ الكلام فى مقدّمة الواجب لا فى مقدّمة المسمّى بأحدها كما لا يخفى.

ولا إشكال فى خروج مقدّمة الوجوب عن محلّ النزاع، بداهة عدم اتّصافها بالوجوب من قبل الوجوب المشروط بها[٣٧٨]، ضرورة أنّ اتّصافها بالوجوب كذلك قبل وجودها غير معقول، لأنّ المفروض أنّ وجوبها من قبل الوجوب المشروط بوجودها، وكذلك اتّصافها به بعد تحقّقها، لأنّه من قبيل الأمر بتحصيل الحاصل.

وكذلك المقدّمة العلميّة، فإنّها عبارة اخرى عن العمل بالاحتياط لتحصيل البراءة اليقينيّة بعد العلم بالاشتغال، كالصلاة إلى أربع جهات عند اشتباه القبلة، وغسل مقدار من العضد للعلم بغسل المرفق فى الوضوء، والحاكم بوجوب الاحتياط فى موارد العلم بالاشتغال هو العقل لا الشرع.

نعم، ورد فى بعض موارد العلم بالاشتغال روايات أيضاً دالّة على وجوب الاحتياط، كما فى مسألة اشتباه القبلة[٣٧٩]، لكنّها محمولة على الإرشاد إلى حكم العقل.

لا يقال: الكلام فى المقام أيضاً فى الملازمة العقليّة، فما وجه خروج المقدّمة العلميّة عنه مع كونها واجبة بحكم العقل؟!

فإنّه يقال: البحث فى المقام وإن كان فى الملازمة العقليّة، إلّاأنّ طرفيها هما

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٥٤

الوجوب الشرعى المولوى، ووجوب المقدّمة العلميّة عقلى أوّلًا، وإرشادى[٣٨٠] لأجل وجوب الإطاعة ثانياً.

مضافاً[٣٨١] إلى أنّ البحث فى مقدّمة الواجب، أى فيما له دخل فى وجوده، لا فى مقدّمة وجوبه أو العلم بوجوده.

والحاصل: أنّ تقسيم المقدّمة بهذا اللحاظ ثلاثى لا رباعى، لرجوع مقدّمة الصحّة إلى مقدّمة الوجود، ولا يدخل فى محلّ النزاع إلّاالقسم الأوّل من الأقسام الثلاثة، وهو مقدّمة الوجود فقط. فى المقدّمة المتقدّمة والمقارنة والمتأخّرة

المقدّمة المتقدّمة والمقارنة والمتأخّرة

ومنها: تقسيمها إلى المتقدّم والمقارن والمتأخّر بحسب الوجود بالإضافة إلى ذى المقدّمة. وهاهنا إشكال يتوقّف على ذكر مقدّمة، وهى أنّه قرّر فى المعقول أنّ العلّة وكلّاً من أجزائها لابدّ من أن تكون متقدّمة على المعلول رتبةً، ومقارنة له زماناً، بمعنى أنّها لابدّ من أن تكون موجودةً فى زمن وجود المعلول، سواء وجدت معه، أو قبله لكن بقيت إلى حين وجوده[٣٨٢].

فعلى هذا لا- يمكن أن تكون العلّة متأخّرة عن المعلول، ولا متقدّمة عليه زماناً متصرّمةً حين وجوده، فكيف يمكن تصوير المقدّمة المتأخّرة عن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٥٥

المعلول، والمتقدّمة عليه مع أنّها علّة له؟!

والإشـكال يتأكّد بما نرى فى عبادات الفقه ومعاملاته نماذج من المقدّمة المتأخّرة، كالأغسال الليليّة المسـتقبلة المعتبرة فى صحّة صوم المسـتحاضة عند بعض، والإجازة فى صحّة العقد الفضولى على الكشف الحقيقى[۳۸۳] كذلك[۳۸۴]، والمتقدّمة، كالعقد فى الوصيّة التمليكيّة، فإنّه يؤثّر فى ملكيّة الموصى له بعد موت الموصى العاقد، وكالصرف[۳۸۵] والسلّم، فإنّه يعتبر فى تأثير الأوّل قبض العوضين، وفى تأثير الثانى قبض الثمن فى المجلس، فعقدهما متقدّم على حصول الملكيّة متصرّم حينه، بل كلّ عقد من قبيل المقدّمة المتقدّمة بالنسبة إلى غالب أجزائه، لتصرّمها حين تأثيره. فكيف التوفيق بين هذه الأحكام الشرعيّة وتلك القاعدة العقليّة المتقدّمة؟ [۳۸۶]

نظر المحقّق العراقى رحمه الله فى المقدّمة المتقدّمة والمتأخّرة

ذهب المحقّق العراقى رحمه الله فى حلّ الإشكال إلى أنّ الأحكام الشرعيّة تكليفيّة كانت أم وضعيّة، امور اعتباريّة، ويمكن للمعتبر أن يجعل شيئاً شرطاً لشىء مع كونه متقدّماً عليه زماناً، منعدماً حين وجوده، أو متأخّراً عنه، ولا تقاس الاعتباريّات بالامور الواقعيّة التكوينيّة، لأنّ عنانها بيد المعتبر.

على أنّه يمكن تقدّم الشرط على المشروط أو تأخّره عنه فى التكوينيّات

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۵۶

أيضاً، لأنّ المقتضى للمعلول هو حصّة خاصّة من المقتضى لا طبيعيّه، لأنّ النار الخاصّة- وهى التى تماسّ الجسم المستعدّ باليبوسة للاحتراق- تفعل الاحتراق[۳۸۷]، لا الحصص الاخرى، فتلك الخصوصيّة التى بها تخصّصت الحصّة لابدّ لها من محصّل فى الخارج، وما به تحصل خصوصيّة الحصّة المقتضية يسمّى شرطاً، والخصوصيّة المزبورة عبارة عن نسبة قائمة بتلك الحصّة حاصلة من إضافتها إلى شىء ما، فذلك الشىء المضاف إليه هو الشرط، والمؤثّر فى المعلول هو نفس الحصّة الخاصّة، فالشرط هو طرف الإضافة المزبورة، وما كان شأنه كذلك جاز أن يتقدّم على ما يضاف إليه أو يتأخّر عنه أو يقترن به[۳۸۸].

وقس عليه الشرائط الشرعيّة، فإنّ شرطيّة شىء للمأمور به ترجع إلى كون حصّة من الطبيعى متعلّقة للأمر، وهى تحصل بالتقييد، وكما يمكن التقييد بأمر مقارن يمكن بالمتقدّم والمتأخّر، وكذا الحال فى شرط التكليف والوضع، فإنّ قيود الوجوب دخيلة فى اتّصاف الشىء بكونه صلاحاً، ومعنى شرطيّتها فى حال التأخّر ليس إلّاكونها بحيث تحصل للشىء بالإضافة إليها خصوصيّة بها يكون ذا مصلحة، وهذا كما قد يحصل بإضافة الشىء إلى المقارن يحصل بإضافته إلى المتقدّم والمتأخّر سواء[۳۸۹]، إنتهى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۵۷

نقد كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام

ويرد عليه- كما قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره- أنّ الإضافة التى هى من إحدى المقولات هى النسبة الحاصلة للشىء بانتسابه إلى غيره، ومن خواصّها كون المتضائفين متكافئين قوّة وفعلًا، فحينئذٍ فلو كانت تلك الخصوصيّة حاصلة من إضافتها إلى الشيئين فلا معنى لحصول أحد الطرفين أعنى الواجب دون الطرف الآخر أعنى الشرط، إذ الإضافة الفعليّة تستلزم تحقّق الطرفين بالفعل، فإنّ الابوّة والبنوّة الفعليّتين تستلزمان وجود الأب والابن فعلًا[۳۹۰]، فالحصّة من طبيعى المقتضى المتّصف بكونه مضافاً فعلًا كيف ينتزع منها هذا العنوان مع عدم شىء يصلح أن يكون مضافاً إليه بالفعل.

وإن شئت قلت: إنّ القضايا المبحوث عنها فى الفنّ سوى السالبة المحصّلة يجب فيها تحقّق الموضوع فى مقام الصدق[۳۹۱]، فلو فرض كون الصوم مضافاً بالفعل لزم صدق كون الأغسال مضافاً إليه بالفعل، فينتقض القاعدة المسلّمة من وجوب وجود الموضوع فى

الموجبات[۳۹۲].

ثمّ إنّ الموارد التی توهّم انخرام القاعدة فیها لا تخلو إمّا أن یکون المتقدّم أو المتأخِّر شرطاً للتکلیف أو الوضع أو المأمور به.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۵۸

فی شرائط التکلیف المتقدِّمة علیه أو المتأخِّرة عنه

کلام صاحب الکفایة فیها

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: أمّا الأوّل[۳۹۳] فکون أحدهما شرطاً له لیس إلّاأنّ للحاظه دخلًا فی تکلیف الآمر، کالشرط المقارن بعینه، فکما أنّ اشتراطه بما یقارنه لیس إلّاأنّ لتصوّره دخلًا فی أمره، بحیث لولاه لما کاد یحصل له الداعی إلی الأمر، کذلک المتقدِّم والمتأخِّر.

وبالجملة: حیث کاد الأمر من الأفعال الاختیاریّة کان من مبادیه بما هو کذلک تصوّر الشیء بأطرافه، لیرغب فی طلبه والأمر به، بحیث لولاه لما رغب فیه ولما أراده واختاره، فیسمّی کلّ واحد من هذه الأطراف التی لتصوّرها دخل فی حصول الرغبة فیه وإرادته شرطاً، لأجل دخل لحاظه فی حصوله، کان مقارناً له أو لم یکن کذلک، متقدّماً أو متأخّراً، فکما فی المقارن یکون لحاظه فی الحقیقة شرطاً کان فیهما کذلک، فلا إشکال[۳۹۴]، إنتهی.

وتلقّاه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بالقبول، حیث قال:

ولکنّ التحقیق فی تصحیح الموارد المتوهّم فیها تأخیر الشرط عن مشروطه أن یقال: «ما فی شرائط التکلیف» عن القدرة مثلًا[۳۹۵]، فلأنّ شرط

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۵۹

انقداح الإرادة أو صدور البعث الاعتباری لیس هو القدرة الواقعیّة، علم به المولی أو لا، بل علمه واستحضاره وقت التکلیف بقدرة العبد علی إیجاد المأمور به فی وقت العمل، وإن کان ذلک العلم غیر مطابق للواقع، ولکن ذلک لا یجعل الإرادة الجدّیّة صوریّة کما لا یجعل البعث الحقیقی غیر واقعی، بل یلزم لغویّة الإرادة والتکلیف، وهو غیر القول بأنّ التکلیف غیر واجد لشرطه.

والحاصل: أنّ الإرادة معلولة علم المولی بالصلاح مع سائر مبادیها، ویعقّبه البعث الاعتباری، فظهر أنّ شرط التکلیف أو ما یتوقّف علیه الإرادة موجود مع سائر المبادئ، وهو علمه بالصلاح وسائر شرائط التکلیف، ولا یتفاوت فی ذلک کونالخطاب شخصیّاً، کما فی الموالی العرفیّة، فیشترط علمه بقدرة مخاطبه فی ظرف ا لعمل، واحداً کان المخاطب أو أکثر، أو کونه مجعولًا علی العنوان قانوناً بحیث یشمل کلّ من دخل تحت العنوان، نحو قولک: یا أیّها الناس.

نعم، یکفی فی الثانی العلم بباعثیّة الخطاب لعدّة من الأفراد، والعلم باقتدار جمع منهم علیه، وسیوافیک تفصیل القول فی مبحث الترتّب عند التعرّض بملاک الخطاب الشخصی والقانونی[۳۹۶]، فحینئذٍ ما هو شرط التکلیف حاصل فیها، ولا مجال لتوهّم التأخّر أصلًا، ولعلّه إلی ذلک یرجع کلام المحقّق الخراسانی[۳۹۷]، إنتهی موضع الحاجة من کلامه.

نقد کلام صاحب الکفایة والإمام رحمهما الله فی المقام

أقول: للتکلیف معنیان: لأنّه یکون تارةً بمعنی المصدر، وهو إنشاء الحکم من قبل المولی، أعنی قوله مثلًا: «أکرم زیداً»، واخری بمعنی اسم المصدر، وهو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۶۰

الحكم الفعلي.

وما ذكره صاحب الكفاية وسيّدنا الاستاذ صحيح بالنسبة إلى الأوّل دون الثاني، لأنّ الشرط وإن كان بوجوده الذهني دخيلًا في إنشاء الحكم دائماً إلّا أنّه بوجوده الخارجي دخيل في الحكم الفعلي، ألاترى أنّه إذا قيل: «إذا غربت الشمس تجب عليك صلاة المغرب» فما هو دخيل في وجوب الصلاة إنّما هو الغروب الخارجي، وأيضاً إذا قيل: «إن جاءك زيد فأكرمه» فالمجيء الخارجي شرط لفعليّة التكليف على العبد، وأمّا الصورة الحاصلة في ذهن المولى من الغروب أو مجيء زيد فهي شرط الإيجاب والإنشاء، لا شرط فعليّة الوجوب.

وحينئذٍ فلو كان شرط الوجوب متقدِّماً عليه، كما إذا قال: «إن جائك زيد فأكرمه بعده بيوم» فكيف يمكن الجمع بينه وبين القاعدة العقليّة المتقدِّمة؟

الحقّ المختار في المقام

والحقّ في الجواب ما تقدّم عن المحقّق العراقي رحمه الله من أنّ الأحكام الشرعيّة امور اعتباريّة، وكما يمكن للمعتبر أن يجعل الامور المقارنة للاعتباريّات شروطاً لها يمكن له أيضاً أن يجعل الامور المتقدِّمة أو المتأخِّرة كذلك.

نعم، إسرائه إلى الحقائق التكوينيّة غير صحيح كما عرفت.

وبالجملة: مورد القاعدة هو الامور الواقعيّة، ولا ترتبط بالاعتباريّات، فلا يلزم انخرامها بالشروط الشرعيّة المتقدّمة على المشروط أو المتأخّرة عنه.

إن قلت: المقدّمات الشرعيّة أيضاً مشمولة للقاعدة بناءً على ما ذكرت من

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٦١

رجوعها إلى المقدّمات العقليّة.

قلت: كلّا، فإنّ معنى رجوعها إليها أنّ الحاكم باستحالة تحقّق المشروط بدون الشرط هو العقل، سواء كانت الشرطيّة مدرَكةً عقلًا أو بيّنها الشارع كما عرفت، وأمّا اعتبار الطهارة مثلًا شرطاً للصلاة فهو بيد الشارع وجعله كما تقدّم، فالشروط الشرعيّة راجعة إلى العقليّة بحسب الكبرى، لا بحسب الصغرى التي هي ملاك كونها اعتباريّة أو حقيقيّة.

ولعلّ منشأ توهّم شمول القاعدة العقليّة الشرائط الشرعيّة كالعلل التكوينيّة هو التعبير عن بعضها بالسبب وعن بعضها الآخر بالشرط وعن بعضها الثالث بالمانع، كالتكوينيّات، حيث إنّه يقال: «عقد النكاح سبب للزوجيّة، والاستطاعة شرط لوجوب الحجّ، والحدث مانع عن الصلاة» ونحوها من التعبيرات الوارد بعضها في الروايات أيضاً، كما يقال في الحقائق التكوينيّة:

«النار سبب للإحراق، ومجاورتها للمادّة المحترقة شرط له، ورطوبة تلك المادّة مانعة عنه».

ولكنّهم غفلوا عن أنّ إطلاق كلّ من السبب والشرط والمانع في التكوينيّات إنّما هو بملاك خاصّ به، فالسبب ما يؤثّر في المعلول، والشرط ليس مؤثّراً فيه، بل يربط السبب به، والمانع ما يمنع من تأثير السبب في مسبّبه، ولأجل هذا لا يصحّ إطلاق كلّ منها مكان الآخر، فلا يقال مثلًا: «عدم الرطوبة شرط للإحراق» لأنّ الشرط كما عرفت يوجد الربط بين المقتضي والمقتضى لكي يحصل التأثير والتأثّر، والعدم ليس شيئاً حتّى يوجد الربط به، ولا فرق في ذلك بين العدم المطلق والمضاف على ما هو التحقيق، فالرطوبة وجودها مانع عن الإحراق، لا أنّ عدمها شرط له، كما أنّ المجاورة وجودها شرط، لا أنّ عدمها مانع.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٦٢

لا يقال: نحن نرى أنّ الإحراق كما ينعدم بعدم النار كذلك ينعدم بعدم المجاورة وبوجود الرطوبة، فنستنتج أنّ النسبة بين هذه الامور الثلاثة وبين الإحراق في حدٍّ سواء.

فإنّه يقال: كلّا، فإنّ الأمر وإن كان بالنسبة إلى عدم المعلول كذلك، أى لا يُرى فرق بين هذه الامور الثلاثة عند عدم المعلول، إلّاأنّ الفرق بينها عند وجوده واضح لا يخفى، فإنّك لو قلت: النار شرط للإحراق، أو المجاورة سبب له يضحك العقلاء.

والحاصل: أنّ لكلّ من السبب والشرط والمانع ملاكاً خاصّاً فى التكوينيّات، بخلاف الشرعيّات، فإنّ إطلاق الشرط على مثل الاستطاعة والبلوغ، والسبب على مثل عقد البيع وزوال الشمس ليس بملاك خاصّ، فيمكن لنا أن نعكس التعبير، بل لعلّ إطلاق السبب على الاستطاعة والبلوغ، والشرط على عقد البيع وزوال الشمس كان أولى من العكس، لأنّ الاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحجّ والبلوغ بالنسبة إلى جميع التكاليف كالمؤثّر بالنسبة إلى المتأثّر فى التكوينيّات، وأمّا الملكيّة عقيب عقد البيع فجاعلها هو الشارع والعقلاء، لا أنّ العقد هو موجدها وجاعلها، فدوره دور الشرط لا دور السبب، فلا دليل على بطلان قولنا: «عقد البيع والنكاح شرط لجعل الملكيّة والزوجيّة من قبل الشارع والعقلاء».

ومن هنا يعلم أنّ تسمية هذه الامور بالسبب والشرط والمانع فى لسان الشارع إنّما هى من باب الاستعارة وتشبيهها بالعلل التكوينيّة من دون أن تكون ملاكاتها فيها.

هذا كلّه فى شرائط التكليف.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۶۳

فى شرائط الوضع المتقدّمة عليه أو المتأخّرة عنه

ما أفاده صاحب الكفاية فى المقام

وأجاب المحقّق الخراسانى رحمه الله عن شرائط الوضع أيضاً[۳۹۸] بعين ما أجاب به عن شرائط التكليف، فإنّه قال: وكذا الحال فى شرائط الوضع مطلقاً، ولو كان مقارناً، فإنّ دخل شىء فى الحكم به وصحّة انتزاعه لدى الحاكم به ليس إلّاما كان بلحاظه يصحّ انتزاعه، وبدونه لا يكاد يصحّ اختراعه عنده، فيكون دخل كلّ من المقارن وغيره بتصوّره ولحاظه، وهو مقارن، فأين انخرام القاعدة العقليّة فى غير المقارن، فتأمّل تعرف[۳۹۹].

نقد نظريّة المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام

ويرد عليه هنا نفس ما أوردناه عليه فى شرائط التكليف، فإنّ الشارع حينما يقول: «لو أجاز المالك العقد الفضولى لكان المشترى مالكاً للمبيع من حين العقد» فلابدّ له من تصوّر الإجازة، فتصوّرها دخيل فى حكم الشارع بالملكيّة من حين العقد، وأمّا نفس الملكيّة فمتوقّفة على الإجازة الخارجيّة، ولا يكفى فى حصولها تصوّر الإجازة كما لا يخفى.

بيان ما هو الحقّ فى الجواب عن الإشكال

والجواب الصحيح هاهنا أيضاً نفس الجواب المتقدّم فى شرائط التكليف، فإنّ الأحكام الوضعيّة أيضاً امور اعتباريّة، فعنانها بيد المعتبر، له

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۶۴

أن يجعل الامور المتقدّمة أو المتأخّرة شروطاً لها، كما أنّ له أن يجعل الامور المقارنة كذلك.

فى شرائط المأمور به المتقدّمة عليه أو المتأخّرة عنه

كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فيها

وأمّا شرائط المأمور به فأجاب صاحب الكفاية عنها بما تقدّم من المحقّق العراقى رحمه الله من رجوع الشرطيّة إلى الإضافة وإمكان تحقّقها قبل تحقّق المضاف إليه أو بعده، فإليك نصّ كلامه:

وأمّا الثانى[۴۰۰] فكون شىء شرطاً للمأمور به[۴۰۱] ليس إلّاما يحصل لذات المأمور به بالإضافة إليه وجه وعنوان به يكون حسناً أو[۴۰۲] متعلّقاً للغرض، بحيث لولاها لما كان كذلك، واختلاف الحسن والقبح والغرض باختلاف الوجوه والاعتبارات الناشئة من الإضافات ممّا لا شبهة فيه ولا شكّ يعتريه، والإضافة كما تكون إلى المقارن تكون إلى المتأخِّر أو المتقدّم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۶۵

بلا تفاوت أصلًا كما لا يخفى على المتأمِّل، فكما تكون إضافة شىء إلى مقارن له موجباً لكونه معنوناً بعنوان يكون بذلك العنوان حسناً ومتعلّقاً للغرض كذلك إضافته إلى متأخّر أو متقدّم، بداهة أنّ الإضافة إلى أحدهما ربما توجب ذلك أيضاً، فلولا حدوث المتأخّر فى محلّه لما كانت للمتقدِّم تلك الإضافة الموجبة لحسنه الموجب لطلبه والأمر به[۴۰۳]، كما هو الحال فى المقارن أيضاً، ولذلك اطلق عليه الشرط مثله بلا انخرام للقاعدة أصلًا، لأنّ المتقدّم أو المتأخّر كالمقارن ليس إلّاطرف الإضافة الموجبة للخصوصيّة الموجبة للحسن، وقد حقّق فى محلّه أنّه بالوجوه والاعتبارات، ومن الواضح أنّها تكون بالإضافات، فمنشأ توهّم الانخرام إطلاق الشرط على المتأخّر، وقد عرفت أنّ إطلاقه عليه كإطلاقه على المقارن إنّما يكون لأجل كونه طرفاً للإضافة الموجبة للوجه الذى يكون بذلك الوجه مرغوباً ومطلوباً[۴۰۴]، إنتهى.

نقد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام

ويرد عليه ما أوردناه تبعاً للإمام قدس سره على المحقّق العراقى رحمه الله، وإن كان الإشكال على صاحب الكفاية أقلّ، لحصره إرجاع الشرطيّة إلى الإضافة بخصوص الشرائط الشرعيّة، بخلاف المحقّق العراقى، حيث عرفت أنّه أسراه إلى التكوينيّات أيضاً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۶۶

الجواب الصحيح عندنا

والحقّ فى الجواب ما مرّ مراراً من أنّ عنان الاعتباريّات بيد المعتبر، فكما أنّه يتمكّن من جعل أمر مقارن لشىء شرطاً له يتمكّن أيضاً من جعل أمر متقدِّم عليه أو متأخِّر عنه شرطاً له، ولا يصحّ قياس الاعتباريّات بالتكوينيّات.

وإن أبيت إلّاعن القول بكون شرطيّة الشروط الشرعيّة واقعيّة فيمكن الجواب عن الإشكال بما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره، فإنّه قال ما حاصله: نحن ندرك بالوجدان أنّ بعض أجزاء الزمان متقدِّم على بعضها الآخر، كما أنّ اليوم متقدّم على الغد، وكذلك الأمر فى الزمانيّات، فإنّ قيام زيد يوم الخميس متقدّم على قيام عمرو يوم الجمعة، فيرد الإشكال عليهما أيضاً، لأنّ التقدّم والتأخّر من مقولة الإضافة، وطرفاها هما المتقدّم والمتأخّر، وحيث إنّ المتضايفين متكافئان زماناً ورتبةً فلا بدّ من أن يكون يوم الخميس مثلًا متقدّماً على يوم الجمعة فى زمن كون يوم الجمعة متأخّراً عن يوم الخميس، وبالعكس، وهذا لا يمكن، ضرورة أنّا لو قلنا فى يوم الخميس مثلًا: «يوم الجمعة متأخّر عن يوم الخميس» كان من قبيل حمل الشىء على المعدوم، وكذلك لو صبرنا حتّى يحلّ الجمعة ثمّ نقول: «يوم الخميس متقدّم على يوم الجمعة»، مع أنّ «ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له».

وحلّ هذه المشكلة أنّ الجزء المتقدّم من الزمان متقدّم على الجزء المتأخّر ذاتاً، والجزء المتأخّر أيضاً متأخّر عنه ذاتاً، أى يوم الخميس بذاته متقدّم على يوم الجمعة، لا بوصف كونه متقدِّماً، ويوم الجمعة أيضاً بذاته متأخّر عن الخميس، لا بوصف كونه متأخّراً، فليس فى

البين اتّصاف شىء بشىء لكى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۲، ص: ۲۶۷

يقال: هو فرع ثبوت المتّصف به.

وبعبارة اخرى: إنّ الـذى نـدركه بالوجـدان هو تقدّم الجزء الأوّل من الزمان بالذات على الجزء الثانى، وتأخّر الجزء الثانى أيضاً بالذات على الجزء الأوّل، وهما ليسا بمتضايفين، ولا من موارد القاعـدة الفرعيّـة، واللـذان هما من مصاديق المتضايفين ومن موارد القاعدة هما المتقـدّم والمتـأخّر بوصف كونهما متقـدّماً ومتأخّراً، وفيهما ليس اتّصاف الأوّل بالتقـدّم متقـدّماً على اتّصاف الثانى بالتأخّر لا زماناً ولا رتبةً[۴۰۵].

ويتأيّـد هـذا بأنّ تقـدّم رتبـة العلّـة على رتبـة المعلول أيضاً مربوط بـذاتيهما، يعنى ذات العلّة متقدّمة على ذات المعلول، وهما ليسا من المتضايفين، وأمّا العلّـة بوصف كونها علّـة، والمعلول بوصف كونه معلولًا ليس بينهما تقـدّم وتأخّر لا زماناً ولا رتبـةً، وهما اللـذان من المتضايفين.

ويـدلّ عليه أيضـاً تقسـيم أهل المعقول التقابل إلى أربعـة أقسام: «التضايف، التضادّ، التناقض، العـدم والملكـة» مع أنّ نفس التقابل من مصاديق التضايف، فكيف جعل المقسم مصـداقاً لأحـد أقسامه؟ وكذلك كلّ من التضادّ والتناقض من مصاديقه، فكيف جعل الشـىء مصداقاً لقسيمه أوّلًا، وكيف يتحقّق التضايف بوجود أحد المتضايفين وعدم الآخر ثانياً؟

توضيـح ذلك: أنّ بين السواد والبياض مثلًا تضادّاً، فلا يمكن أن يتحقّق فى موضوع واحـد إلّاأحدهما، فكيف يمكن القول بأنّ التضادّ من مقولة الإضافة مع أنّ أحد طرفيه موجود والآخر معدوم، والمتضايفان متكافئان وجوداً

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۲، ص: ۲۶۸

وعدماً وقوّةً وفعلًا؟

وحلّه أنّ المتقابلين وإن كانا بحسب ذاتهما ينقسمان إلى الأقسام الأربعة المذكورة، إلّاأنّهما بحسب اتّصافهما بوصف التقابل يندرجان تحت المتضـايفين، والمتضـادّان والمتناقضان أيضاً كـذلك، فإنّهما بحسب ذاتهما ينـدرجان تحت التضادّ والتناقض وبحسب وصـفهما يندرجان تحت التضايف.

فلاـ يلزم شـىء من المحـاذير المـذكورة من دخـول المقسم فى قسـمه وكـون الشـىء مصـداقاً لقسـيمه وتحقّق التضـايف بوجود أحد المتضايفين.

والجزء المتقدّم من الزمان أيضاً بذاته متقدّم على الجزء المتأخّر، والمتضايفان هما المتقدّم والمتأخّر بوصف كونهما كذلك.

والزمانيّات أيضاً هكذا[۴۰۶]، وإن كـان بينهمـا فرق من وجهين: ۱- أنّ التقـدّم والتـأخّر فى الزمان بالأصالـة وفيها بتبع الزمان، ۲- أنّه يطلق على الجزء الأـوّل من الزمـان أنّه متقـدّم فى ظرف وجوده قبـل تحقّق الجزء الثـانى، لأـنّه محقّق الوقوع، فيقال: «اليوم متقـدّم على الغـد» بخلاـف الزمانيّـات، فلاـ يقـال: «قيـام زيـد فى اليوم متقـدّم على قيـام عمرو فى الغـد» لأنّ الأمر الزمانى المتأخّر ليس أمراً محقّق الوقوع، بل يمكن أن يتحقّق، فيصـدق على الزمانى الـذى تحقّق فى الزمن الأوّل عنوان المتقـدّم، ويمكن أن لا يتحقّق فلا يصدق عليه هـذا العنوان، فلابـدّ من أن ننتظر الجزء الثـانى من الزمان، فإن تحقّق الزمانى الثانى فيه نكشف أنّ الزمانى الأوّل كان فى ظرف وجوده متقدِّماً عليه، وإلّا فلا.

إذا عرفت هـذا فنقول فى حلّ إشـكال شـرط الوضع المتأخّر عنه كالإجازة المتأخّرة عن عقـد الفضولى، وشـرط المأمور به المتأخّر عنه كأغسال

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۲، ص: ۲۶۹

المستحاضة فى الليل الآتى المعتبرة فى صحّة صومها الماضى:

شرطیّة هذه الامور ترجع إلی أنّ الشرط هو تقدّم العقد ذاتاً علی الإجازة وتقدّم الصوم ذاتاً علی الغسل، وهذا من قبیل الشرط المقارن لا-المتأخّر، لأنّ الإجازة والغسل کاشفان عن کون عقد الفضولی فی ظرف وجوده متقدِّماً علی الإجازة ذاتاً، والصوم متقدّماً علی الغسل کذلک.

لا یقال: هذه امور عقلیّة لا یفهمها العرف.

فإنّه یقال: نعم، ولکن إشکال انخرام القاعدة العقلیّة بهذه الامور الشرعیّة أیضاً أمر عقلی، فلابدّ من حلّه عقلًا، وأمّا العرف فکما لا یفهمون هذا الجواب العقلی فهم لا یفهمون أیضاً تلک القاعدة العقلیّة وانخرامها بهذه الامور الشرعیّة[۴۰۷].

هذا حاصل ما أجاب به الإمام رحمه الله عن إشکال شرائط الوضع والمأمور به المتأخّرة عنهما.

وهو کلام دقیق متین من الجهة العلمیّة، ولکن قد عرفت أنّ تلک القاعدة العقلیّة لا- ترتبط بالامور الاعتباریّة کالأحکام الوضعیّة والتکلیفیّة والشروط الشرعیّة بناءً علی ما هو الحقّ من کون شرطیّتها اعتباریّة.

نعم، بناءً علی کون شرطیّتها أمراً واقعیّاً نجیب عن الإشکال الوارد فی شروط المأمور به بما ذکره الإمام قدس سره ولکنّه مجرّد فرض.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی الشّرط المتأخّر

وقال المحقّق النائینی رحمه الله: ومن جملة تقسیمات المقدّمة: تقسیمها إلی المقارنة والمتقدِّمة والمتأخّرة فی الوجود، وهی المعبّر عنها بالشرط المتأخّر، وقد وقع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۷۰

النزاع فی جوازه وامتناعه، وتحریر محلّ النزاع یتوقّف علی تقدیم امور:

الأمر الأوّل: ینبغی خروج شرط متعلّق التکلیف عن حریم النزاع، لأنّ حال الشرط حال الجزء فی توقّف الامتثال علیه وعدم الخروج عن عهدة التکلیف إلّابه، فکما أنّه لا إشکال فیما إذا کان بعض أجزاء المرکّب متأخّراً عن الآخر فی الوجود ومنفصلًا عنه فی الزمان، کما إذا أمر بمرکّب بعض أجزائه فی أوّل النهار والبعض الآخر فی آخر النهار، کذلک لا ینبغی الإشکال فیما إذا کان شرط الواجب متأخّراً فی الوجود ومنفصلًا عنه فی الزمان، ومجرّد دخول الجزء قیداً وتقییداً فی المرکّب وخروج الشرط قیداً، لا یکون فارقاً فی المقام بعدما کان التقیید داخلًا فی متعلّق التکلیف.

والحاصل: أنّ إشکال الشرط المتأخّر إنّما هو لزوم الخلف والمناقضة، وتقدّم المعلول علی علّته، وتأثیر المعدوم فی الموجود علی ما سیأتی بیانه، وشیء من ذلک لا یجری فی شرط متعلّق التکلیف، لأنّه بعدما کان الملاک[۴۰۸] والامتثال والخروج عن عهدة التکلیف موقوفاً علی حصول التقیید الحاصل بحصول ذات القید فأیّ خلف یلزم؟ وأیّ معلول یتقدّم علی علّته؟ وأیّ معدوم یؤثّر فی الموجود؟ فأیّ محذور یلزم إذا کان غسل اللیل المستقبل شرطاً فی صحّة صوم المستحاضة؟ فإنّ حقیقة الاشتراط یرجع إلی أنّ الإضافة الحاصلة بین الصوم والغسل شرط فی صحّة الصوم، بحیث لا یکون الصوم صحیحاً إلّابحصول الإضافة الحاصلة بالغسل.

نعم، لو قلنا: إنّ غسل اللیل المستقبل موجب لرفع حدث الاستحاضة عن الزمان الماضی بحیث یکون غسل المغرب یوجب رفع الحدث من الظهر، أو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۷۱

قلنا: إنّ غسل اللیل یوجب تحقّق الامتثال من السابق وإن لم یوجب رفع الحدث عنه، کان الإشکال فی الشرط المتأخّر جاریاً فیه کما لا یخفی، إلّاأنّ حدیث جعل الغسل شرطاً للصوم لا- یقتضی ذلک، بل أقصاه أنّه لا یتحقّق صحّة الصوم إلّابه، غایته أنّه لا علی وجه الجزئیّة، بل علی وجه القیدیّة، وذلک ممّا لا محذور فیه بعدما کان الغسل فعلًا اختیاریّاً للمکلّف وکان قادراً علی إیجاده فی موطنه، فتسریة إشکال الشرط المتأخّر إلی قیود متعلّق التکلیف ممّا لا وجه له.

الأمر الثانى: لا إشكال فى خروج العلل الغائيّة عن حريم النزاع، فإنّ العلل الغائيّة غالباً متأخّرة فى الوجود عمّا تترتّب عليه، وليست هى بوجودها العينى علّة للإرادة وحركة العضلات نحو ما تترتّب عليه حتّى يلزم تأثير المعدوم فى الموجود، وتقدّم المعلول على علّته، بل العلّة والمحرّك هو وجوده العلمى[۴۰۹]، مثلًا علم النجّار بترتّب النوم على السرير موجب لحركة عضلاته نحو صنع السرير، وكذا علم المستقبِل بمجيء زيد فى الغد يوجب إرادته للاستقبال، ولا أثر لوجودهما العينى فى ذلك، فإنّ من لم يعلم بقدوم زيد فى الغد لا يتحقّق منه إرادة الاستقبال وإن فرض قدومه فى الغد، كما أنّ علمه بقدومه يوجب إرادة الاستقبال وإن فرض عدم قدومه، فالمؤثّر هو الوجود العلمى، وكذا الحال فى علل التشريع، فإنّ علل التشريع هى العلل الغائيّة، ولا فرق بينهما، إلّاأنّهم اصطلحوا فى التعبير عنها فى الشرعيّات بعلل التشريع وحكم التشريع، وفى التكوينيّات بالعلل الغائيّة، وعلى كلّ حال علم الآمر بترتّب الحكمة موجب للأمر، وإن كانت هى بوجودها العينى متأخّرة عن الأمر، فما كان من العلل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۷۲

الغائيّة والعلل التشريعيّة لا يندرج فى الشرط المتأخّر المبحوث عنه فى المقام، وذلك واضح.

الأمر الثالث: ليس المراد من الشرط المتأخّر المبحوث عنه فى المقام باب الإضافات والعناوين الانتزاعيّة، كالتقدّم، والتأخّر، والسبق، واللحوق، والتعقّب، وغير ذلك من الإضافات والامور الانتزاعيّة، فلو كان عنوان التقدّم والتعقّب شرطاً لوضع أو تكليف لا يكون ذلك من الشرط المتأخّر، ولا يلزم الخلف وتأثير المعدوم فى الموجود وتقديم المعلول على علّته، وذلك لأنّ عنوان التقدّم ينتزع من ذات المتقدّم عند تأخّر شيء عنه، ولا يتوقّف انتزاع عنوان التقدّم عن شيء على وجود المتأخّر فى موطن الانتزاع، بل فى بعض المقامات ممّا لا يمكن ذلك، كتقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض، فإنّ عنوان التقدّم ينتزع لليوم الحاضر لتحقّق الغد فى موطنه، فيقال: «هذا اليوم متقدّم على غد»، ولا يتوقّف انتزاع عنوان التقدّم لليوم الحاضر على مجيء الغد، بل لا يصحّ، لتصرّم اليوم الحاضر عند مجيء الغد، ولا معنى لاتّصافه بالتقدّم حال تصرّمه وانعدامه. هذا حال الزمان.

وقس على ذلك حال الزمانيّات الطوليّة فى الزمان، حيث يكون أحد الزمانيّين مقدّماً على الآخر فى موطن وجوده، لمكان وجود المتأخّر فى موطنه، فيقال: «زيد متقدّم على عمرو» ولو لم يكن عمرو موجوداً فى الحال، بل يكفى وجوده فيما بعد فى انتزاع عنوان التقدّم لزيد فى موطن وجوده.

الأمر الرابع: لا إشكال فى خروج العلل العقليّة عن حريم النزاع مطلقاً بجميع أقسامها وشؤونها: من البسيطة، والمركّبة، والتامّة، والناقصة، والشرط، والمقتضى، وعدم المانع، والمعدّ، وكلّ ما يكون له دخل فى التأثير، سواء كان له

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۷۳

دخل فى تأثير المقتضى، كالشرط وعدم المانع، أو كان له دخل فى وجود المعلول بحيث يترشّح منه وجود المعلول، كالمقتضى، فإنّ امتناع تأخّر بعض أجزاء العلّة عن المعلول من القضايا التى قياساتها معها، ولا يحتاج إلى مؤونة برهان، لأنّ أجزاء العلّة بجميع أقسامها تكون ممّا لها دخل فى وجود المعلول على اختلاف مراتب الدخل حسب اختلاف مراتب أجزاء العلّة من الجزء الأخير منها إلى أوّل مقدّمة إعداديّة، ويشترك الكلّ فى إعطاء الوجود للمعلول، ومعلوم أنّ فاقد الشيء لا يكون معطى الشيء، وكيف يعقل الإفاضة والرشح ممّا لا حظّ له من الوجود.

وبالجملة: امتناع الشرط المتأخّر فى باب العلل العقليّة أوضح من أن يحتاج إلى بيان بعد تصوّر معنى العلّيّة والمعلوليّة.

وعليك بمراجعة ما علّقه السيّد الطباطبائى رحمه الله على المكاسب فى باب الإجازة فى العقد الفضولى، ليظهر لك ما وقع فى كلامه من الخلط والاشتباه.

إذا عرفت هذه الامور، ظهر لك أنّ محلّ النزاع فى الشرط المتأخّر إنّما هو فى الشرعيّات فى خصوص شروط الوضع والتكليف، وبعبارة اخرى: محلّ الكلام إنّما هو فى موضوعات[۴۱۰] الأحكام، وضعيّةً كانت أو تكليفيّة، فقيود متعلّق التكليف، والعلل الغائيّة،

والامور الانتزاعيّة، والعلل الحقيقيّة خارجة عن حريم النزاع.

وبعد ذلك نقول: إنّ امتناع الشرط المتأخّر فى موضوعات الأحكام يتوقّف

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۷۴

على بيـان المراد من الموضوع، وهو يتوقّف على بيـان الفرق بين القضايـا الحقيقيّـة والقضايا الخارجيّـة، وأنّ المجعولات الشـرعيّة إنّما تكون على نهج القضايا الحقيقيّة لا القضايا الخارجيّة، وقد تقدّم منّا شطر من الكلام فى ذلك فى باب الواجب المشروط والمطلق، ولا بأس بالإشارة الإجماليّة إليه ثانياً.

فنقول: القضايا الخارجيّة عبارة عن قضايا جزئيّة شخصـيّة[۴۱۱] خارجيّـة، كقوله: «يازيـد أكرم عمراً» و «يا عمرو حـجّ» و «يا بكر صلِّ» وغير ذلك من القضايا المتوجّهـة إلى آحاد الناس من دون أن يجمعها جامع، وهـذا بخلاف القضايا الحقيقيّة، فإنّ الأشـخاص والآحاد لم تلاحـظ فيهـا، وإنّمـا الملحوظ فيهـا عنوان كلّى رتّب المحمول عليه، كمـا إذا قيـل: «أهن الجاهل» و «أكرم العالم» فإنّ الملحوظ هو عنوان الجاهـل والعالم، ويكون هو الموضوع لوجوب الإكرام من غير أن يكون للآمر نظر إلى زيـد وعمرو وبكر، بل إن كان زيـد من أفراد العـالم أو الجاهـل فـالعنوان ينطبق عليه قهراً، كمـا هو الشـأن فى جميع القضايـا الحقيقيّـة، حيث يكون الموضوع فيهـا هو العنوان الكلّى الجـامع، ويكون ذلـك العنوان بمنزلـة الكبرى الكلّيّـة، ومن هنـا يحتـاج فى إثبـات المحمول لموضوع خاصّ إلى تأليف قياس، ويجعـل الموضوع الخـاصّ صـغرى القيـاس، والعنوان الكلّى كبرى القيـاس، فيقـال: «زيـد عـالم، وكلّ عالم يجب إكرامه، فزيـد يجب إكرامه»، وهذا بخلاف القضايا الخارجيّة، فإنّ المحمول فيها ثابت لموضوعه ابتداءً من دون توسّط قياس كما هو واضح، وقد استقصينا الكلام فى الفرق بين القضيّة الحقيقيّة والقضيّة الخارجيّة والامور التى تترتّب عليه، والغرض فى المقام مجرّد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۷۵

الإشارة إلى الفرق، حيث إنّ المقام أيضاً من تلك الامور المترتّبة على الفرق بين القضـيّتين، ومجمل الفرق بينهما هو أنّ الموضوع فى القضـيّة الحقيقيّـة حمليّةً كانت أو شـرطيّة، خبريّة كانت أو إنشائيّة هو العنوان الكلّى الجامع بين ما ينطبق عليه من الأفراد، وفى القضـيّة الخارجيّـة يكون هو الشـخص الخارجى الجزئى، ويتفرّع على هـذا الفرق امور تقدّمت الإشارة إليها، منها: أنّ العلم إنّما يكون له دخل فى القضيّة الخارجيّة دون القضيّة الحقيقيّة.

وتوضـيح ذلـك: هو أنّ حركـة إرادة الفاعـل نحو الفعـل، أو الآمر نحو الأمر إنّما يكون لمكان علم الفاعل والآمر بما يترتّب على فعله وأمره، ومـا يعتبر فيه من القيود والشـرائط، وليس لوجود تلك القيود دخل فى الإرادة، بل الـذى يكون له دخل فيها هو العلم بتحقّقها، مثلًا لو كان لعلم زيـد دخل فى إكرامه، فمتى كان الشـخص عالماً بأنّ زيـداً عالم يقدم على إكرامه مباشـرةً أو يأمر بإكرامه، سواء كان زيـد فى الواقع عالماً أو لم يكن، وإن لم يكن الشـخص عالماً بعلم زيـد لا يباشـر إكرامه ولا يأمر به، وإن كان فى الواقع عالماً، فدخل العلم فى وجوب إكرام زيـد يلحق بالعلل الغائيّـة التى قـد عرفت أنّها إنّما تؤثّر بوجودها العلمى لا بوجودها الواقعى، وهكـذا الحال فى سائر الامور الخارجيّـة، مثلًا العلم بوجود الأسد فى الطريق يوجب الفرار لا نفس وجود الأسد واقعاً، وكذا العلم بوجود الماء فى الطريق يوجب الطلب لا نفس الماء، وهكذا جميع القضايا الشخصيّة، حمليّةً كانت أو إنشائيّة، المدار فيها إنّما يكون على العلم بوجود ما يعتبر فى ثبوت المحمول، لا على نفس الثبوت الواقعى.

وهـذا بخلاـف القضايا الحقيقيّـة، فإنّه لا دخل للعلم فيها أصـلًا، لمكان أنّ الموضوع فيها إنّما هو العنوان الكلّى الجامع لما يعتبر فيه من القيود والشرائط، والمحمول فيها إنّما هو مترتّب على ذلك العنوان الجامع، ولا دخل لعلم الآمر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۷۶

بتحقّق تلك القيود وعدم تحقّقها، بل المدار على تحقّقها العينى الخارجى، مثلًا الموضوع فى مثل «للّه على الناس حجّ البيت» إلخ، إنّما هو المسـتطيع، فإن كان زيد مستطيعاً يجب عليه الحجّ، ويترتّب عليه المحمول، ولو فرض أنّ الآمر لم يعلم باستطاعة زيد، بل علم عدم

استطاعته، ولو لم يكن مستطيعاً لا يجب عليه الحجّ ولو فرض أنّ الآمر علم بكونه مستطيعاً، فالقضيّة الخارجيّة إنّما تكون فى طريق النقيض للقضيّة الحقيقيّة من حيث دخل العلم وعدمه، وإن أردت توضيح ذلك فعليك بمراجعة ما سطرناه فى الواجب المعلّق.

إذا عرفت ذلك فنقول: لا ينبغى الإشكال فى أنّ المجعولات الشرعيّة ليست على نهج القضايا الشخصيّة الخارجيّة، بحيث يكون ما ورد فى الكتاب والسنّة إخبارات عن إنشاءات لاحقة، حتّى يكون لكلّ فرد من أفراد المكلّفين إنشاء يخصّه عند وجوده، فإنّ ذلك ضرورى البطلان كما أوضحناه فيما سبق، بل هى إنشاءات أزليّة، وأنّ المجعولات الشرعيّة إنّما تكون على نهج القضايا الحقيقيّة، كما هو ظاهر ما ورد فى الكتاب والسنّة.

وحيث عرفت الفرق بين القضيّتين، وأنّ المجعولات الشرعيّة ليست على نهج القضايا الخارجيّة، ظهر لك المراد من موضوعات الأحكام التى هى محلّ النزاع فى المقام، وأنّها عبارة عن العناوين الكلّيّة الملحوظة مرآةً لمصاديقها المقدّر وجودها فى ترتّب المحمولات عليها، ويكون نسبة ذلك الموضوع إلى المحمول نسبة العلّة إلى معلولها، وإن لم يكن من ذاك الباب حقيقةً، بناءً على المختار من عدم جعل السببيّة[۴۱۲]، إلّاأنّه يكون نظير ذلك من حيث التوقّف والترتّب[۴۱۳]، فحقيقة النزاع فى الشرط المتأخّر يرجع إلى‌تأخّر بعض ما فرض

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۷۷

دخيلًا فى الموضوع على جهة الجزئيّة أو الشرطيّة عن الحكم التكليفى أو الوضعى، بأن يتقدّم الحكم على بعض أجزاء موضوعه ...

إذا عرفت ذلك ظهر لك أنّ امتناع الشرط المتأخر من القضايا الّتى قياساتها معها، ولا يحتاج إلى برهان، بل يكفى فى امتناعه نفس تصوّره، من غير فرق فى‌ذلك بين أن‌نقول بجعل السببيّة، أو لا نقول بذلك وقلنا: إنّ المجعول هو نفس الحكم الشرعى مترتّباً على موضوعه. فإنّه بناءً على جعل السببيّة يكون حال الشرعيّات حال العقليّات، التى قد تقدّم امتناع تأخّر العلّة فيها أو جزئها أو شرطها أو غير ذلك ممّا له أدنى دخل فى تحقّق المعلول، عن علّتها ...

وأمّا بناءً على أنّ المجعول هو الحكم على فرض وجود موضوعه فلا يلزم تأثير المعدوم فى الموجود، بل غايته أنّ الشارع رتّب الملكيّة على الإيجاب والقبول والإجازة، فيكون كلّ من الإيجاب والقبول والإجازة جزء الموضوع، ولا يلزم أن تكون أجزاء الموضوع مجتمعة فى الزمان، بل يكفى وجودها ولو متفرّقة، ويكون نسبة الجزء السابق إلى اللاحق نسبة المعدّ فى أجزاء العلّة التكوينيّة المتصرّمة فى الوجود، وحيث إنّ الجزء السابق إنّما يكون معدّاً وأثره ليس إلّاالإعداد وهو حاصل عند وجوده، فلا يلزم تأخّر الأثر عن المؤثّر، بل أثر كلّ جزء إنّما يتحقّق فى زمان ذلك الجزء، غايته أنّ الأثر يختلف، فأثر الأجزاء السابقة على الجزء الأخير من العلّة التّامّة إنّما هو الإعداد، وأثر الجزء الأخير هو وجود المعلول، فليس فى سلسلة أجزاء العلّة المتدرّجة فى الوجود ما يلزم منه تأخّر الأثر عن المؤثّر وتأثير المعدوم فى الموجود[۴۱۴].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه بطوله.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۷۸

نقد نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وفى مواضع منه نظر:

۱- أنّه رحمه الله ذكر فى الأمر الأوّل لإثبات خروج شرائط المأمور به عن حريم النزاع دليلين:

أحدهما: قياس الشرط المتأخّر بالجزء المتأخّر وأنّه كما لا يتحقّق المركّب إلّا بعد تحقّق الجزء الأخير منه كذلك لا يتحقّق المشروط إلّابعد تحقّق شرطه المتأخّر عنه. وهذا واضح البطلان، لأنّه يقتضى أن لا يتّصف صوم المستحاضة بالصحّة إلّابعد الغسل فى الليلة الآتية، مع أنّ إشكال انخرام القاعدة كان فيما إذا كان الغسل كاشفاً عن صحّة الصوم المتقدّمة، فهذا الدليل ليس جواباً عن الإشكال.

ثانیهما: أنّ الشرط المتأخّر یرجع إلی الإضافة، کما قال المحقّق الخراسانی والعراقی رحمهما الله أیضاً. ویرد علیه أوّلًا: ما أوردناه علیهما من عدم إمکان تحقّق المضاف والإضافة بالفعل دون المضاف إلیه، وثانیاً: أنّه یناقض الدلیل الأوّل، لأنّ مقتضی قیاس الشرط بالجزء هو عدم صحّة صوم المستحاضة إلّامن حین الغسل، ومقتضی رجوع ا لشرط المتأخّر إلیالإضافة المقارنة للمشروط هو صحّته فی ظرف وجوده قبل حلول اللیل وتحقّق الغسل.

۲- قال فی الأمر الثالث: الإضافات والعناوین الانتزاعیّة، کالتقدّم والتأخّر و ... أیضاً خارجة عن محلّ النزاع، لعدم کونها من الشرط المتأخّر، لأنّها منتزعة عن مقام الذات.

أقول: إن أراد من التقدّم والتأخّر، التقدّم والتأخّر الذاتیّین کما قال الإمام رحمه الله فهو وإن کان فی نفسه کلاماً صحیحاً، إلّاأنّه دلیل علی حلّ الإشکال بالنسبة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۷۹

إلی هذه العناوین، لا علی خروجها عن حریم النزاع، وإن أراد منهما التقدّم والتأخّر العنوانیّین الوصفیّین فقد عرفت سابقاً أنّهما من مقولة الإضافة، ولا یمکن أن یتحقّق أحد طرفیها بالفعل حال کون الطرف الآخر معدوماً، فلا یمکن أن یتّصف العقد الفضولی بالتقدّم قبل اتّصاف الإجازة بالتأخّر، وحین تحقّق الإجازة واتّصافها بالتأخّر فرضاً انعدم العقد، فلا یمکن اتّصافه بالتقدّم فی ظرف تحقّق الإجازة أیضاً، فینتفی اتّصافها أیضاً بالتأخّر، لأنّ انتفاء أحد طرفی الإضافة یستلزم انتفاء الطرف الآخر، فالتقدّم والتأخّر الوصفیّان لا یمکن أن یرتبطا بأجزاء الزمان وبالزمانیّات أصلًا.

۳- وأمّا ما بیّن من الفرق بین القضایا الخارجیّة والحقیقیّة فلو فرض صحّته فما فرّع علیه من امتناع الشرط المتأخّر تسلیم للإشکال لا حلّه، فإنّ المستشکل یقول مثلًا: الإجازة بناءً علی الکشف الحقیقی شرط متأخّر مستلزم لانخرام القاعدة العقلیّة، والمحقّق النائینی رحمه الله یقول: نعم، یمتنع الشرط المتأخّر، لئلّا یلزم انخرامها، فلا یمکن أن تکون الإجازة کاشفةً حقیقیّة.

وقد عرفت أنّه التزم بورود الإشکال علی شرائط المأمور به أیضاً، حیث قاسها علی الأجزاء وقال باتّصاف المأمور به بالصحّة من حین تحقّق شرطه، فصوم المستحاضة لا یتّصف بالصحّة إلّامن حین تحقّق الغسل فی اللیلة الآتیة، مع أنّ النزاع إنّما هو فیما إذا کان الغسل اللیلی مؤثّراً فی صحّة الصوم فی الیوم الماضی.

فالمحقّق النائینی رحمه الله فی الواقع ما أجاب عن الإشکال أصلًا، بل التزم بوروده علی شرائط المأمور به فی المقدّمة الاولی من کلامه، وعلی شرائط الوضع والتکلیف فی آخر کلامه عند استنتاجه من المقدّمات الأربعة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۸۰

نتیجة مباحث الشرط المتأخّر

والحاصل: أنّ الجواب الصحیح ما قدّمناه من أنّ الشرط المتأخّر إن کان شرطاً للحکم التکلیفی أو الوضعی فلا إشکال، لأنّ الأحکام امور اعتباریّة، وعنان الاعتباریّات بید المعتبر، وإن کان شرطاً للمأمور به فنفس المأمور به وإن لم یکن اعتباریّاً، إلّاأنّ شرطیّة شرائطه أمر اعتباری علی التحقیق، وإن أبیت إلّاعن کونها أیضاً أمراً حقیقیّاً فالجواب ما ذهب إلیه الإمام قدس سره من أنّ الشرط هو مثلًا تقدّم الصوم ذاتاً علی الغسل المتأخّر عنه، والتقدّم الذاتی أمر مقارن له، والغسل کاشف عنه، فلا إشکال فی البین.

ولا یخفی أنّ شرائط المأمور به[۴۱۵] بجمیع أقسامها داخلة فی محلّ النزاع فی باب مقدّمة الواجب، وبناءً علی الملازمة یتّصف اللاحق بالوجوب، کالمقارن والسابق، إذ بدونه لا یکاد یحصل الموافقة، ویکون سقوط الأمر بإتیان المشروط به مراعی بإتیانه، فلولا اغتسال المستحاضة فی اللیلة الآتیة علی القول بالاشتراط لما صحّ الصوم فی الیوم.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۸۱

فی الواجب المطلق والمشروط

الأمر الثالث: فی تقسیمات الواجب

الواجب المطلق والمشروط

منها: تقسیمه إلی المطلق والمشروط:

والظاهر أنّه لیس لهم اصطلاح جدید فی لفظی «المطلق» و «المشروط»، بل یطلق کلّ منهما بما له من معناه العرفی.

نعم، لهم اصطلاح خاصّ فی الفقه والاصول بالنسبهٔ إلی المرکّب من الموصوف والصفهٔ، أی «الواجب المطلق» و «الواجب المشروط»، واختلفوا فی تعریفهما.

وقبل ذکر التعاریف والبحث حولها ینبغی لک أن تعلم أنّ التقابل بین وصفی الإطلاق والاشتراط لیس تقابل التناقض، لکونهما وصفین وجودیّین، ولا تقابل التضادّ، لأنّهما لو کانا متضادّین لما کان لنا واجب مطلق أصلًا، ضرورهٔ أنّ کلّ واجب مشروط لا أقلّ بالشرائط العامّهٔ الأربعهٔ، فلا یمکن أن یکون مطلقاً علی فرض کونهما ضدّین، لاستحالهٔ اجتماعهما، ولأنّ بعض الواجبات واجب مطلق بالإضافهٔ إلی شیء ومشروط بالإضافهٔ إلی شیء آخر، کالصلاهٔ بالنسبهٔ إلی الطهارهٔ والوقت، ولو کانا ضدّین لاستحال اجتماعهما ولو مع تعدّد الإضافات، کما لا یجتمع السواد والبیاض فی موضوع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۲، ص: ۲۸۲

واحد ولو من قبل شخصین.

فالتقابل بین الإطلاق والاشتراط هو تقابل التضایف الذی یختلف باختلاف الإضافات، فحینئذٍ لا مانع من أن تکون الصلاهٔ مثلًا واجباً مطلقاً بالإضافهٔ إلی الطهارهٔ، ومشروطاً بالإضافهٔ إلی الوقت، کما یمکن أن یکون شخص واحد أباً بالنسبهٔ إلی ابنه، وابناً بالنسبهٔ إلی أبیه.

البحث حول تعریف الواجب المطلق والمشروط

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه ذکر لکلّ منهما تعریفات:

منها: ما عن المشهور من أنّ الواجب المطلق ما لا یتوقّف وجوبه علی ما یتوقّف علیه وجوده، والمشروط ما یتوقّف کذلک.

وفیه: أنّ ظاهر هذا التعریف أنّهم تخیّلوا أنّ التقابل بینهما هو تقابل التضادّ، فحاولوا أن یعرّفوا کلّاً منهما بتعریف لا یعمّ مورد الآخر، فنسألهم عن الصلاهٔ، فإن قالوا: هی من الواجبات المطلقهٔ، فنقول: فکیف یتوقّف وجوبها علی الوقت الذی یتوقّف علیه وجودها أیضاً؟

وإن قالوا: هی من الواجبات المشروطهٔ، فنقول: فکیف لا یتوقّف وجوبها علی الطهارهٔ التی یتوقّف علیها وجودها؟

ومنها: ما عن صاحب الفصول رحمه الله من أنّ المطلق ما لا یتوقّف وجوبه بعد الشرائط العامّهٔ- وهی البلوغ والعقل والقدرهٔ والعلم- علی شیء، والمشروط ما یتوقّف وجوبه- مضافاً إلیها- علی شیء آخر.

ویرد علیه أوّلًا: ما أوردناه علی المشهور، من أنّ ظاهره أنّه تخیّل کونهما ضدّین.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۲، ص: ۲۸۳

وثانیاً: جلّ الواجبات بل کلّها یتوقّف وجوبها علی شرط أو أکثر سوی الشروط العامّهٔ، فهذا التعریف یستلزم عدم وجود واجب مطلق فی الشریعهٔ أصلًا، مع أنّ الواجبات جلّها بل کلّها مطلقهٔ بالنسبهٔ إلی بعض الامور ومشروطهٔ بالنسبهٔ إلی بعض آخر.

ولکنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله قال: إنّها تعریفات لفظیّهٔ لشرح الاسم، ولیست بالحدّ ولا بالرسم[۴۱۶].

هل القيود ترجع إلى الهيئة أو إلى المادّة؟

ثمّ إنّه قد وقع الخلاف بين المشهور والشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله فى الخطابات التعليقيّة مثل: «إن جاءك زيد فأكرمه» فذهب المشهور إلى أنّ الشرط من قيود الهيئة، والشيخ رحمه الله إلى أنّه من قيود المادّة[۴۱۷].

البحث حول مرجع القيود بحسب مقام الثبوت

ولا يخفى أنّ النزاع فى مقام الإثبات والدلالة، لكن ينبغى قبل الورود فى هذا المقام البحث عن مقام الثبوت لأمرين: ۱- أنّ بعض أدلّة الشيخ رحمه الله يرتبط بمقام الثبوت، ۲- أنّ البحث فى مقام الدلالة متوقّف على كون بعض القيود راجعاً إلى الهيئة وبعضها راجعاً إلى المادّة بحسب مقام الثبوت، إذ لو كان جميعها راجعاً إلى أحدهما بحسب هذا المقام فلا مجال للبحث فى مقام الإثبات، بل لابدّ من توجيه الأدلّة بما يوافق الواقع لو كانت مخالفةً له بحسب الدلالة ومقام الإثبات.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۸۴

فنقول: أمر الآمر بمنزلة إرادة الفاعل، والمأمور به بمنزلة المراد، ولا فرق بين الإرادة والأمر إلّافى أنّ المريد يريد الوصول إلى الشىء المراد مباشرةً، والآمر يريد الوصول إليه تسبيباً، فلابدّ من ملاحظة القيود فى الإرادة الفاعليّة، لكى يتّضح الأمر فى الإرادة الآمريّة.

فنقول: قد يريد الفاعل المريد نفس المراد من دون قيد وشرط، كالإنسان العطشان المشرف على الهلكة، فإنّه يريد شرب مطلق الماء، سواء كان بارداً أم لا، فلا إشكال فى كون الإرادة والمراد كليهما مطلقين، لعدم وجود قيد فى البين، ولو كان عطشاناً لكن لا بهذا الحدّ، بل بحدّ يوجب إرادة الماء البارد فقط، فلا إشكال فى كون البرودة قيداً للمراد، لا للإرادة، ضرورة أنّ من مقدّماتها التصديق بالفائدة، ولا ريب فى أنّه إنّما يصدّق بفائدة شرب الماء البارد، فيكون متعلّق الإرادة التى هى الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد أيضاً شرب الماء المقيّد بالبرودة، ضرورة أنّ الإرادة لا تتعلّق إلّابما تعلّق به التصديق بالفائدة الذى هو من مقدّماتها، والمريد كما يسعى فى تحصيل أصل المراد يسعى فى تحصيل هذا النحو من القيود أيضاً، فهو فى المثال يسعى فى أن يحصّل الماء البارد لا مطلق الماء كما لا يخفى.

وقد يكون القيد قيداً لنفس الإرادة لا للمراد، كما إذا كان ابن زيد عدوّه بحيث يبغضه ولا يريد إكرامه، ولكن مع ذلك يكرمه إذا دخل داره، إمّا لأجل القرابة أو الأخلاق الإنسانيّة، فدخول هذا الابن دار أبيه قيد لإرادة إكرامه لا للإكرام، ولأجل هذا لا يسعى الأب فى تحصيل هذا القيد، بل ربما يمنع من تحقّقه لو تمكّن من المنع، بخلاف برودة الماء فى المثال السابق التى قد عرفت أنّ العطشان كما يريد تحصيل نفس الماء يريد تحصيل برودته أيضاً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۸۵

والحاصل: أنّ القيود فى الإرادة الفاعليّة على قسمين: بعضها راجع إلى‌المراد، وبعضها الآخر إلى الإرادة.

فكذلك الأمر بالنسبة إلى الإرادة الآمريّة، فتارةً يكون الشرط قيداً لمفاد هيئة الأمر، أعنى البعث والتحريك الاعتبارى الذى هو بمنزلة الإرادة، واخرى يكون قيداً لمفاد مادّته، أعنى المأمور به الذى هو بمنزلة المراد.

وقد ظهر بما تقدّم أوّلًا: فساد قول الشيخ رحمه الله من رجوع جميع القيود إلى المادّة لبّاً وبحسب مقام الثبوت لامتناع رجوعها إلى الهيئة، وثانياً: أنّ الملاك فى تشخيص رجوع القيد إلى الأمر أو إلى المأمور به أن نجعل مكان الأمر، إرادة الفاعل ومكان المأمور به، المراد، فإن كان القيد بحيث يسعى الفاعل المريد فى تحصيله كما يسعى فى تحصيل أصل المراد، وهو يصدّق بفائدة المراد المقيّد به فهو راجع إلى المأمور به، وإلّا فإلى الأمر.

كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام

وذكر المحقّق العراقى رحمه الله ملاكاً آخر للفرق بين نحوى القيدين، وهو أنّ القيود فى دخلها فى المصلحة على ضربين: منها ما يكون راجعاً إلى مقام الدخل فى أصل الاحتياج إلى الشيء واتّصاف الذات بكونها صلاحاً ومحتاجاً إليها بحيث لولاه لما كاد اتّصاف الذات بكونه مصلحة وصلاحاً، ومنها ما يكون راجعاً إلى مقام الدخل فى وجود المحتاج إليه وتحقّق ما هو المتّصف بالمصلحة والصلاح فارغاً عن أصل اتّصافه بالوصف العنوانى، كما يوضح ذلك ملاحظة الإسهال بالقياس إلى وجود المرض وشرب الدواء والمسهل، حيث‌ترى أنّ دخل المرض فيه إنّما هو فى أصل اتّصاف الإسهال بكونه صلاحاً ومصلحة بملاحظة أنّ اتّصافه بكونه صلاحاً ومحتاجاً إليه إنّما هو فى ظرف تحقّق المرض

وفوران الأخلاط، وإلّا ففى ظرف صحّة المزاج وتعادل الأخلاط لا يكاد يكون فيه المصلحة، بل ربما كان فيه كمال المفسدة، من جهة أوله إلى تلف النفس، وهذا بخلافه فى شرب الدواء والمسهل، فإنّ دخله فى ظرف المرض لا يكون إلّافى وجود ما هو المتّصف بكونه مصلحة ومحتاجاً إليه فارغاً عن أصل الاتّصاف بالوصف العنوانى، وحينئذٍ فكلّ واحد من المرض وشرب الدواء والمسهل وإن كان دخيلًا فى مصلحة الإسهال، إلّاأنّ دخل كلّ على نحو يغاير دخل الآخر، من حيث كون دخل أحدهما فى أصل الاحتياج واتّصاف الأثر بكونه صلاحاً ومصلحة مع قطع النظر عن تحقّقه فى الخارج، وكون دخل الآخر فى وجود ما هو المتّصف بالمصلحة والصلاح وتحقّقه فارغاً عن أصل اتّصافه بالوصف العنوانى المزبور.

وبعبارة اخرى: إنّ القيد لو كان ممّا يتوقّف عليه اتّصاف المأمور به بكونه ذا مصلحة فى الخارج، كالزوال والاستطاعة بالنسبة إلى الصلاة والحجّ فهو من شرائط الوجوب، ولو كان ممّا يتوقّف عليه فعليّة المصلحة وحصولها فى الخارج، بمعنى أنّها لا تكاد تحصل إلّاإذا اقترن الفعل بذلك القيد والشرط، كالطهارة والستر بالنسبة إلى الصلاة، فهو من شرائط الواجب[۴۱۸].

هذا ما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله بتوضيح منّا.

نقد كلام المحقّق العراقى رحمه الله من قبل الإمام الخمينى قدس سره

وناقش فيه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بثلاثة امور:

الأوّل: أنّ الغرض الذى يتوقّف على حصول شيء إذا كان لازم التحصيل مطلقاً تتعلّق الإرادة بتحصيله على نحو الإطلاق ويأمره بإتيانه كذلك، وعلى

المكلّف حينئذٍ أن يأتى به ولو بإيجاد شرطه، فإذا كان الحجّ لا يتّصف بالصلاح إلّابالاستطاعة ولكن كان للمولى غرض مطلق لتحصيل مصلحة الحجّ فلا محالة يأمر عبده بتحصيلها بنحو الإطلاق، فلابدّ له من تحصيل الاستطاعة، ليصير الحجّ معنوناً بالصلاح ويأتى به لتحصيل غرضه المطلق.

وبعبارة اخرى: يمكن أن يتعلّق غرض المولى على تحصيل المأمور به بنحو الإطلاق بالنسبة إلى القيد الذى هو دخيل فى اتّصاف المأمور به بالمصلحة، فيأمر به كذلك، وحينئذٍ فيكون تحصيل هذا القيد لازماً على العبد، ليتمكّن من الإتيان بالمأمور به، فإنّ المولى كما يمكن أن يقول: «إذا استطعتم يجب عليكم الحجّ» يمكن له أيضاً أن يقول: «يجب عليكم الحجّ عن استطاعة»، وعلى هذا الفرض الثانى يجب على العبد تحصيل الاستطاعة، وما كان كذلك من القيود فهو شرط للواجب لا للوجوب، فالاستطاعة مع كونها دخيلةً فى اتّصاف الحجّ بالمصلحة تكون قيداً لنفس الحجّ لا لوجوبه[۴۱۹].

ویمکن أن یُجاب عنه بأنّ المحقّق العراقی رحمه الله لعلّه أراد أنّ الاستطاعة التی لا یجب تحصیلها توجب اتّصاف الحجّ بالمصلحة، لا الاستطاعة التی یجب تحصیلها.

الثانی: أنّ المولی قد یقیّد أمره بقید لا دخل له فی مصلحة المأمور به أصلًا، فإنّ المأمور به مطلوب له مطلقاً، أی بدون قید وشرط أصلًا، کما إذا کان ابن المولی مشرفاً علی الغرق، فإنّ نجاته ذات مصلحة مطلقاً، سواء تمکّن العبد منها أم لا، مع أنّ المولی حینما یقول له: «إن تستطع فأنقذ ابنی» تعدّ الاستطاعة شرطاً للوجوب لا للواجب، بل وجوب الإنقاذ مقیّد بها عقلًا ولو لم یکن فی[۴۲۰]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة ؛ ج۲ ؛ ص۲۸۷

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۸۸

کلامه تقیید، فالقدرة فی هذا المثال قید للوجوب مع أنّه لا دخل لها فی مصلحة الإنقاذ[۴۲۱].

هذه مناقشة متینة واردة علی المحقّق العراقی رحمه الله.

اللّهمّ إلّاأن یقال: نفس نجاة ابن المولی بالمعنی الاسم المصدری وإن کانت ذات مصلحة مطلقاً، إلّاأنّ إنقاذه بتوسّط العبد بالمعنی المصدری یمکن أن لا یکون ذا مصلحة إلّاإذا قدر علیه.

الثالث: أنّ قیود المادّة کالطهارة والاستقبال دخیلة فی اتّصاف الموضوع بالصلاح، فإنّ الصلاة بدون الطهارة والقبلة لا مصلحة فیها، فیلزم أن تکونا من قیود الهیئة لأجل ما قرّر فی کلامه من المیزان، مع أنّهما من قیود المادّة.

وبالجملة: إنّ الصلاة بدون هذین القیدین إمّا أن تکون ذات مصلحة أو لا، وعلی الثانی یلزم أن یکونا قیدین للوجوب علی الملاک الذی ذکره من أنّ ما یتوقّف علیه اتّصاف الفعل بکونه ذا مصلحة فی الخارج فهو قید للوجوب، وعلی الأوّل یلزم هدم ضرورة المسلمین، لأنّ الضرورة حاکیة عن أنّ الصلاة بلا طهور وقبلة لیست فیه مصلحة، ولیس الستر والطهارة کالآلات الفاعلیّة فی إیجاد موضوع ذی صلاح بالضرورة[۴۲۲].

هذه هی الامور التی أوردها الإمام رحمه الله علی کلام المحقّق العراقی رحمه الله.

ولکنّه مع ذلک یؤیّد ما قدّمناه من رجوع بعض القیود بحسب مقام الثبوت إلی الهیئة وبعضها إلی المادّة، وإن کان الملاک الذی ذکره للتمییز بینهما مورداً للمناقشات المذکورة فی کلام الإمام قدس سره.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۸۹

مرجع القیود بحسب مقام الإثبات

البحث حول کلام الشیخ الأنصاری رحمه الله فیه

وأمّا بحسب مقام الدلالة والإثبات فاعلم أنّ الشیخ الأعظم أیضاً معترف بأنّ ظاهر قولنا: «إن جائک زید فأکرمه» رجوع الشرط إلی الهیئة، إلّاأنّه یقول: هاهنا قرینة عقلیّة مانعة من التمسّک بهذا الظاهر موجبة لإرجاع الشرط إلی المادّة، وما قیل فی بیان تلک القرینة امور ثلاثة:

۱- أنّ مفاد الهیئة- وهو البعث والتحریک الاعتباری- معنی حرفی، لافتقاره إلی الباعث والمبعوث والمبعوث إلیه، فلا یعقل تقییده، لأنّه لا یلحظ إلّا تبعاً، مع أنّ تقییده یستلزم لحاظه مستقلّاً، فیستلزم صیرورة المعنی الحرفی اسمیّاً.

ویمکن الجواب عنه بعد ذکر مقدّمة: وهی أنّ الجمل الخبریّة بجمیع ما فیها من الکلمات حاکیة عن الواقع، سواء کانت فعلیّة أو اسمیّة، فإذا قلنا: «ضرب زید عمراً یوم الجمعة» فهذه القضیّة بجمیع کلماتها حاکیة عن الواقع الخارجی، ولا إشکال فی أنّ «یوم الجمعة» قید زمانی لصدور الضرب من زید ووقوعه علی عمرو، ولا ریب فی أنّه معنی حرفی، وله واقعیّة خارجیّة، وإذا قلنا: «زید قائم

يوم الجمعة» فالظرف قيد للاتّحاد والهوهويّة التى هى ملاك الحمل، وهى أيضاً معنى حرفى واقعى، فالمقيّد فى هاتين الجملتين إنّما هو الواقعيّة الخارجيّة المحكيّة، مع كونها من الواقعيّات الحرفيّة، وليس التقييد مرتبطاً بالألفاظ ولحاظ المخبر المتكلّم كى يقال: لا يمكن تقييد المعنى الحرفى، لاستلزامه صيرورته معنى اسميّاً بلحاظه مستقلّاً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۹۰

إذا عرفت هذا فنقول: بناءً على ما ذهب إليه بعض الأعلام[۴۲۳] من أنّ الهيئات الإنشائيّة[۴۲۴] وضعت لإبراز أمر ما من الامور النفسانيّة فجواب الشيخ رحمه الله واضح، لأنّ هيئة الأمر تكون على هذا حاكية عن أمر متحقّق فى نفس الآمر، فهى نظير الجمل الخبريّة، فالمقيّد إنّما هو ذلك الأمر النفسانى الواقعى، واللفظ حاكٍ عنه من دون أن يكون التقييد بيد المتكلّم الآمر ولحاظه فى مقام التكلّم والتلفّظ.

وأمّا بناءً على ما هو الحقّ من عدم كون الامور الإنشائيّة موجودة قبل ألفاظها، بل توجد مفاهيمها بها فى عالم الاعتبار فيمكن الجواب عن الشيخ رحمه الله بأنّ للمولى الآمر قبل صدور الأمر إرادةً متعلّقةً بإتيان المأمور به، لكن لا مباشرةً، بل بتوسّط العبد، فإذا قال: «إن جاءك زيد فأكرمه» تكون إرادته المتعلّقة بإكرام زيد مقيّدةً بمجيئه، ثمّ يوجد البعث والتحريك الاعتبارى المقيّد بالمجىء بتلك الجملة من دون أن يلاحظ هيئة الأمر بالاستقلال، فإنّ التقييد فى الحقيقة للإرادة، لا لهيئة الأمر، فلا إشكال فى البين.

۲- أنّ وضع الحروف وما شابهها عامّ والموضوع له خاصّ كما ذهب إليه المشهور، فللهيئة معنى خاصّ جزئى تستعمل فيه طبعاً، والجزئى لا يقبل التقييد.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأمرين:

الأوّل: أنّ كلّ واحد من الموضوع له والمستعمل فيه فى الحروف يكون عامّاً كوضعها، وإنّما الفرق بينها وبين الأسماء أنّ الأسماء وضعت لتستعمل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۹۱

وتقصد بها المعنى بما هو هو، والحروف وضعت لتستعمل وتقصد بها معانيها بما هى آلة وحالة لمعانى المتعلّقات، فلحاظ الآليّة كلحاظ الاستقلاليّة ليس من طوارئ المعنى، بل من مشخّصات الاستعمال، فمفاد الهيئة مطلق قابل لأن يقيّد[۴۲۵].

وفيه: أنّ هذا الجواب مبنائى لا يمكن به الدفاع عن المشهور الذين قالوا بخصوصيّة الموضوع له والمستعمل فيه فى الحروف من جانب وبرجوع القيود إلى هيئة الأمر من جانب آخر.

الثانى: أنّ تقييد الجزئى وإن كان مستحيلًا لو انشأ أوّلًا غير مقيّد ثمّ قيّد، إلّا أنّ إنشائه وإيجاده من الأوّل مقيّداً ليس بمستحيل، والمقام من هذا القبيل[۴۲۶].

والجواب الأتقن أن يُقال: نحن نمنع عدم إمكان تقييد الجزئى، فإنّه وإن لم يكن له إطلاق أفرادى، إلّاأنّ له إطلاقاً أحواليّاً، فيمكن تقييده من حيث حالاته.

على أنّ إرجاع القيد إلى المادّة أيضاً مستلزم لتقييد الجزئى، فإنّ الشيخ رحمه الله القائل بأنّ المجىء فى قول المولى: «إن جاءك زيد فأكرمه» شرط للمادّة إمّا أنّه يريد تقييد «زيد» به بأن كان المعنى «يجب إكرام زيدٍ الجائى» كما هو الظاهر على تقدير رجوعه إلى المادّة، فهو التزم بتقييد الجزئى الذى يكون الوضع والموضوع له كلاهما فيه خاصّين، أو يريد تقييد «الإكرام» به، وهو أيضاً بلحاظ إضافته إلى زيد يكون جزئيّاً، لأنّ المضاف إلى الجزئى جزئى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۹۲

وبالجملة: حيث إنّه لا فرق بين إرجاع القيد إلى الهيئة أو إلى المادّة فى استلزامه لتقييد الجزئى فلا وجه للعدول عن الأوّل مع أنّ قضيّة القواعد العربيّة تنطبق عليه.

۳- أنّ الهیئة مطلقة، والتقیید ینافی إطلاقها.

وفیه أوّلًا: أنّه لا یجری إلّافیما إذا تأخّر القید عن الأمر، مثل أن یُقال: «أکرم زیداً إن جاءک» بخلاف ما إذا تقدّم علیه، مثل «إن جاءک زید فأکرمه»، ضرورة أنّه لا ینعقد إطلاق للأمر فی هذه الصورة.

وثانیاً: أنّ الـذی ینافیه التقییـد إنّما هو المطلق القسـمی، أعنی الـذی یکون الإطلاق قیداً له وجزءاً من معناه، ضـرورة منافاة تقیید شـیء بالإطلاق وبغیره، بخلاف المطلق المقسمی الذی لا یکون مقیّداً بالإطلاق، ولا یکون الإطلاق جزءاً من معناه، فإنّ التقیید لو کان منافیاً له لکان قولنا: «أعتق رقبـةً مؤمنـة» جمعاً بین المتنافیین، ولم یتفوّه به أحـد، ولأجل عدم التنافی بین المطلق والمقیّد وبین العامّ والخاصّ نقول بخروجها عن مبحث تعارض الأدلّة، ونحمل العامّ علی الخاصّ والمطلق علی المقیّـد حتّی فیما إذا کان الخاصّ والمقیّد مدلولین لخبر واحد معتبر، موجبین لتضییق عمومات الکتاب ومطلقاته.

والإطلاق الذی فی هیئة «افعل» إنّما هو الإطلاق المقسمی الذی لا ینافیه التقیید، ضرورة أنّها بمعنی البعث والتحریک، لا بمعنی البعث والتحریک المطلق، بحیث یکون الإطلاق دخیلًا فی معناها.

والحاصل: أنّ جمیع ما اسـتدلّ به لإرجاع القیود إلی المادّة فاسدة، فلا وجه لرفع الید عن ظهور الجملة الشـرطیّة فی رجوع الشـرط إلی الهیئة.

ثمّ بناءً علی ما ذهب إلیه الشیخ رحمه الله یرجع الواجب المشروط إلی الواجب

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۹۳

المعلّق، فإنّ المولی إذا قال: «إن جاءک زیـد فأکرمه» یکون الوجوب عنـد الشـیخ حالیّاً، والواجب اسـتقبالیّاً مقیّداً بالمجیء، وهذا عین الواجب المعلّق الذی یأتی بحثه إن شاء اللَّه تعالی.

کلام المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام

وأمّا بناءً علی ما ذهب إلیه المشـهور من رجوع القیود إلی مفاد الهیئة، أعنی البعث والتحریک الاعتباری فلا یمکـن أن یکون الوجوب حالیّاً متحقّقاً قبل تحقّق القید والشرط.

خلافاً للمحقّق العراقی رحمه الله، فإنّه قال برجوع القیود إلی الهیئة، ومع ذلک قال بتحقّق الوجوب قبل تحقّقها من حین إنشاء المولی.

وتوضیح ما ذهب إلیه: أنّ الوجوب لو کان عبارةً عن نفس البعث والتحریک الاعتباری الذی هو مفاد الهیئة أو کان أمراً منتزعاً منه فلا یمکن الجمع بین القول برجوع القیـد إلی الهیئـة والقول بتحقّق الحکم والوجوب قبـل حصول القیـد، وأمّا بناءً علی کون الحکم عبارةً عن الإرادة التشـریعیّة القائمة بنفس المولی المتعلّقة بالبعث والتحریک الاعتباری بشرط إظهارها وإبرازها بأحد مبرزاتها کما ذهب إلیه المحقّق العراقی رحمه الله[۴۲۷]، أو قلنا بأنّه عبارة عن تلک الإرادة ولو لم یظهرها، فالحکم متحقّق قبل تحقّق القیـد الراجع إلی‌الهیئـة، ولا منافاة بین القول برجوع القید إلیها وبین القول بتحقّق الوجوب قبل تحقّق القید.

والحاصل: أنّ الوجوب إن کان عبارة عن نفس البعث والتحریک

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۹۴

الاعتباری أو کان منتزعاً منه فلا وجوب قبل تحقّق الشرط، کما أنّه لا بعث ولا تحریک، ولو کان عبارةً عن الإرادة المتعلّقة بالبعث إمّا مطلقاً، أو بشرط إظهارها وإبرازها کما ذهب إلیه المحقّق العراقی رحمه الله فالوجوب متحقّق قبل تحقّق الشرط من حین الإرادة أو من حین إظهارهـا بـالبعث والتحریک المقیّـد، وذلک لأنّ إرادة البعث التی هی الوجوب فرضاً متحقّقـة قبل تحقّق الشـرط، وإلّا لم یتحقّق المراد، أعنی البعث والتحریک الاعتباری المقیّد، فالمقیّد هو المراد لا الإرادة.

نقد ما أفاده المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام

ولکنّ الحقّ أنّ الوجوب هو نفس البعث والتحریک الاعتباری، خلافاً لما ذهب إلیه المحقّق العراقی رحمه الله.

ویشهد علیه أنّ العقلاء یفهمون الإیجاب من صیغة الأمر، فإنّا لو قلنا لهم:

«من أین تفهمون وجوب الصلاة؟» لقالوا: من قوله تعالی: «أَقِیمُوا الصَّلاةَ» ولم یقولوا: من الإرادة التشریعیّة المتعلّقة بالبعث الکاشفة عنها هذه الآیة.

ویؤیّده أوّلًا: أنّ الحکماء قالوا: لا فرق بین الإیجاد والوجود إلّامن حیث إنّ للأوّل إضافةً إلی الفاعل دون الثانی، وأمّا من حیث الحقیقة والماهیّة فهما متّحدان، والنسبة بین الإیجاب والوجوب فی عالم الاعتبار کالنسبة بین الإیجاد والوجود فی وعاء التکوین، ولا إشکال فی أنّ الإیجاب یتحقّق بنفس البعث والتحریک الاعتباری، بل هو عینه، فالوجوب أیضاً کذلک، لأنّه لو کان عبارةً عن الإرادة لکان بین الوجوب والإیجاب فرق ماهوی، وهو خلاف الواقع.

وثانیاً: أنّه لا فرق فی ذلک بین الأحکام الوضعیّة والتکلیفیّة، ولا ریب فی أنّ الحکم الوضعی هو نفس الملکیّة والزوجیّة مثلًا المتحقّقتین عقیب عقدی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۹۵

البیع والنکاح، لا الإرادة التشریعیّة المتعلّقة باعتبارهما عقیب هذین العقدین.

وحاصل الأبحاث المتقدّمة: أنّ المشهور المنصور فی القضایا التعلیقیّة مثل:

«إن جائک زید فأکرمه» عدم تحقّق الحکم قبل تحقّق القید، لأنّه راجع إلی الهیئة أوّلًا، وأنّ الحکم عبارة عن مفاد الهیئة ثانیاً، وأمّا بناءً علی ما ذهب إلیه الشیخ والمحقّق العراقی رحمهما الله فالوجوب فعلی والواجب استقبالی، لذهاب الشیخ رحمه الله إلی رجوع القید إلی المادّة مع قبوله أنّ الوجوب عبارة عن البعث والتحریک الاعتباری الذی هو مفاد الهیئة، وذهاب المحقّق العراقی رحمه الله إلی أنّ الوجوب عبارة عن الإرادة المظهرة، لا عن البعث الاعتباری الذی هو مفاد الهیئة، مع قبوله رجوع القید إلی الهیئة، فکلاهما یتّحدان فی القول بکون الوجوب حالیّاً والواجب استقبالیّاً، ویختلفان فی أنّ البعث والتحریک الاعتباری هل هو حالی أم لا؟ فذهب الشیخ رحمه الله إلی الأوّل والمحقّق العراقی إلی الثانی.

المقدّمات المفوّتة

ثمّ استشکل علی ما ذهب إلیه المشهور من کون الوجوب مقیّداً، بأنّ الواجب المشروط إذا کان متوقّفاً علی مقدّمة یتمکّن العبد من تحصیلها قبل تحقّق الشرط لا بعده- وتسمّی بالمقدّمة المفوّتة- فإن قیل بوجوب المقدّمة قبل تحقّق الشرط یلزم تقدّم وجوبها علی وجوب ذیها مع أنّ وجوبها ناشٍ من وجوبه، وإن قیل بعدم وجوبها یلزم أن لا یکون العبد قادراً علی المأمور به فی ظرفه لو لم یأت بالمقدّمة قبلًا، لأنّا فرضنا عدم قدرته علیها فی ظرف ذیها.

وفیه: أنّ ذلک توهّم محض حصل من تخیّل أنّ الإرادة المتعلّقة بالمقدّمة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۹۶

مترشّحة من الإرادة المتعلّقة بذیها، وأنّ وجوبها ناشٍ عن وجوبه، وبعبارة اخری وجوبه یسری إلیها.

ویردّه أنّ القول بالترشّح والسریان بمعنی العلّیة کما هو ظاهره ممنوع، ضرورة أنّ الإرادة المتعلّقة بذی المقدّمة لیست علّةً للإرادة المتعلّقة بالمقدّمة بحیث تتحقّق قهراً بمجرّد تحقّقها، بل کلّ واحدة منهما ناشئة عن مبادیها الخاصّة بها، وکذلک وجوب المقدّمة لیس معلولًا لوجوب ذیها، بل کلّ منهما معلول للإرادة المتعلّقة به.

والملازمة بين الإرادتين أو بين الوجوبين عند القائلين بها ليست بمعنى العلّيّة بحيث لو أراد المولى ذا المقدّمة لتحقّقت منه إرادة قهريّة متعلّقة بالمقدّمة، ولو أوجبه لوجبت قهراً وبدون اختياره، بل بمعنى أنّ العقل يكشف عن أنّ المولى حينما يريد شيئاً يتوقّف على شيء آخر، يريد ذلك الشيء الآخر المتوقّف عليه أيضاً بإرادة مسبوقة بمباديها، من تصوّره والتصديق بفائدته وغيرهما. نعم، فائدة ذى المقدّمة أصليّة، بخلاف فائدة المقدّمة، إذ فائدتها هى الوصول إلى ذى المقدّمة، والملازمة بين الوجوبين أيضاً تكون بمعنى استكشاف العقل عن أنّ المولى إذا أوجب شيئاً أوجب مقدّمته أيضاً بإرادته واختياره.

وملاك حكم العقل بالملازمة عند القائلين بها هو توقّف ذى المقدّمة على مقدّمته، وكما أنّ هذا الملاك موجود عند وجوب ذى المقدّمة بالفعل بالنسبة إلى مقدّمته المقدورة فى ظرفه، كذلك هو موجود عند عدم وجوبه فعلًا لعدم تحقّق شرطه بعدُ بالنسبة إلى المقدّمة المقدورة قبل ظرف وجوبه غير المقدورة فيه، سيّما إذا كان شرط الوجوب مقطوع الوقوع، فلو فرض أنّا نقدر على الوضوء قبل وقت الصلاة ولا نتمكّن منه بعده، وفرض أنّ الوضوء شرط

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۹۷

منحصر لا يتبدّل عند العجز عنه إلى التيمّم فحينئذٍ يجب تحصيله قبل دخول الوقت، ولا يجوز تركه معتذراً بأنّ الوقت لمّا يدخل، فلا تجب الصلاة كى يجب الوضوء، فإنّ ما ذكر من ملاك حكم العقل بالملازمة موجود هاهنا أيضاً.

والحاصل: أنّ تحصيل المقدّمات المفوّتة واجب على المكلّف قبل وجوب ذيها من دون أن يتوجّه إشكال على المشهور فى الواجب المشروط.

الواجب المنجّز والمعلّق

ومنها: تقسيمه إلى المنجّز والمعلّق: فى الواجب المنجّز والمعلّق

قال فى الفصول: وينقسم باعتبار آخر إلى ما يتعلّق وجوبه بالمكلّف ولا يتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له كالمعرفة وليسمّ منجّزاً، وإلى ما يتعلّق وجوبه به ويتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له، كالحجّ، فإنّ وجوبه يتعلّق بالمكلّف من أوّل زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة ويتوقّف فعله على مجىء وقته[۴۲۸]، وهو غير مقدور له، والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو أنّ التوقّف هناك للوجوب وهنا للفعل[۴۲۹]، إنتهى كلامه.

واستشكل على هذا التقسيم تارةً بأنّه مستحيل بحسب مقام الثبوت، واخرى بعدم لزوم الالتزام به بحسب مقام الإثبات، لعدم ترتّب أثر عليه، وإن كان ممكناً ثبوتاً.

فنذكر جميع ما قيل أو يمكن أن يُقال حول كلام صاحب الفصول فى مقامين:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۲۹۸

المقام الأوّل: فى امكان الواجب المعلّق واستحالته

ذهب جمع من المحقّقين منهم الشيخ محمّد حسين الاصفهانى رحمه الله فى حاشية الكفاية إلى استحالة الواجب المعلّق، وقبل البحث حول كلامه ينبغى توجيه الوجدان إلى الأوامر العقلائيّة ليتّضح أنّ تعلّق الإيجاب الفعلى بأمر استقبالى هل هو مستحيل وجداناً أو ممكن، فنقول:

إنّا حينما نلاحظ الإرادة التكوينيّة الفاعليّة والتشريعيّة الآمريّة لا نرى منعاً فى تعلّق الإرادة الفعليّة بمراد استقبالى، ولا فى صدور أمر فعلى متعلّق بمأمور به استقبالى، ضرورة أنّا قد نريد القيام والقعود وتحريك اليد ونحوها، فيكون الإرادة والمراد كلاهما حاليّين، وقد

نرید أن نأتی بالصلاة بعد حلول وقتها، أو نسافر غداً، أو نصوم فی شهر رمضان الذی یأتی بعد ستّة أشهر مثلًا، فتعلّقت الإرادة الحالیّة بمراد استقبالی، ولا یمکن القول بخلوّ صفحة أنفسنا من الإرادة فی هذه الموارد قبل حلول ظرف المراد، ضرورة أنّا نجد الفرق بیننا وبین الکفّار فی أنّهم لا یریدون الصیام فی رمضان الآتی ونحن نریده، ولا یمکن القول بأنّه لا فرق بیننا وبینهم الآن وسیتحقّق الفرق بعد حلول شهر رمضان.

وکذلک الحال بالنسبة إلی الإرادة الآمریّة، فإنّ المولی تارةً یقول لعبده:

«ادخل السوق واشتر اللحم» فتعلّق الوجوب الفعلی بأمر حالی فوری، واخری یقول له: «سافر إلی البصرة غداً» فتعلّق الوجوب الحالی بأمر استقبالی، ولا یمکن القول بأنّ وجوب المسافرة أمر استقبالی کنفسها، لأنّا نجد الفرق بینه وبین قوله: «إن جائک زید فأکرمه» فإنّ الوجدان یقضی بأنّ وجوب المسافرة فی المثال الأوّل حالی ووجوب الإکرام فی المثال الثانی استقبالی مقیّد بمجیء زید.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۲۹۹

وبالجملة: قول المولی لعبده: «سافر إلی البصرة غداً» لیس من قبیل الواجب المشروط، بل من قبیل الواجب المطلق الذی وجوبه حالی وواجبه استقبالی، وهذا هو الذی نعبّر عنه بالواجب المعلّق ولیس بمستحیل عند الوجدان والعقلاء.

کلام المحقّق الاصفهانی فی الواجب المعلّق

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ المحقّق الاصفهانی ذهب فی الحاشیة إلی استحالته، وعمّم البحث فقال بامتناع تعلّق الإرادة- سواء کانت تکوینیّة أو تشریعیّة- بأمر استقبالی وتکلّم فی کلّ منهما ببحث مستقلّ، فقال فی الإرادة التکوینیّة:

إنّ الإرادة عبارة عن «الشوق المؤکّد المحرّک للعضلات نحو المراد».

توضیح ذلک: أنّ للنفس منازل ومراتب، ویسمّی کلّ مرتبة باسم خاصّ، فیعبّر عن إحدی درجاتها بالشوق، وهو یتّصف بالشدّة والضعف والنقص والکمال، فإذا کان الشیء المراد الذی تعلّق به الشوق مبتلی بمانع لا یقدر المرید علی إزالته یقف الشوق ولا یتأکّد ولا یرتقی إلی الدرجة التی یُقال لها الإرادة، وإن لم یکن للمراد مانع أصلًا، أو کان ولکنّ المرید یقدر علی إزالته یرتقی الشوق شیئاً فشیئاً إلی درجة یقال لها الإرادة والقصد.

ثمّ إذا وصل الشوق إلی هذا الحدّ یؤثّر فی قوّة اخری نفسانیّة یعبّر عنها بالقوّة العاملة، وهی قوّة منبثّة فی جمیع الأعضاء والجوارح، فالشوق المؤکّد الذی یحرّک القوّة العاملة نحو المراد هو الذی یسمّی بالإرادة، فلا یمکن القول بتحقّقها من دون تحرّک العضلات نحوه، وهذا الذی التزم به من أجاز تعلّق الإرادة التکوینیّة بأمر استقبالی، فمن أراد فرضاً الیوم أن یسافر غداً فأین تأثیر القوّة الشوقیّة الآن فی القوّة العاملة وأین تأثّر العضلات وتحرّکها نحو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۰۰

المراد فی الیوم؟!

وبالجملة: الإرادة هی التی تحرّک العضلات نحو المراد فوراً، ولأجله قالوا:

هی الجزء الأخیر للعلّة التامّة، فإذا تحقّقت ولم یتحقّق المراد فهل هذا إلّا انفکاک العلّة التامّة عن المعلول؟!

إن قلت: لعلّ المعلول هاهنا مقیّد بالتأخّر ذاتاً، فلیس المعلول فی المثال المتقدّم مطلق «المسافرة» بل «المسافرة فی الغد»، فإذا کان کذلک فلابدّ من أن یتحقّق متأخّراً عن علّته وإلّا فلم یکن معلولًا.

قلت: فساد هذا الکلام أوضح من سابقه، لأنّ دخل التأخّر فی ذات المعلول یکون بمعنی اشتمال ذاته علی الانفکاک عن علّته، وهو ینافی القاعدة العقلیّة الحاکمة بعدم إمکان انفکاکه عنها.

إن قلت: یمکن أن یکون الزمان المتأخّر شرطاً لتأثیر الإرادة.

قلت: إنّ حضور الوقت إن كـان شـرطاً فى بلوغ الشوق حـدّ النصـاب وخروجه من النقص إلى الكمـال فهو عين ما رمناه من أنّ حقيقة الإرادة لا تتحقّق إلّاحين إمكان انبعاث القوّة المحرّكة للعضـلات، وإن كان شـرطاً فى تأثير الشوق البالغ حدّ النصاب الموجود من أوّل الأمر فهو غير معقول، لأنّ بلوغ القوّة الباعثـة فى بعثها إلى حـدّ النصاب مع عـدم انبعاث القوّة العاملـة تناقض بيّن، بداهـة عدم انفكاك البعث الفعلى عن الانبعاث، وعدم تصوّر حركة النفس من منزل إلى منزل مع بقائها فى المنزل الأوّل.

توضـيحه: أنّ الجزء الأخير من العلّـة لحركـة القوّة العاملـة لابـدّ من أن يكون أمراً موجوداً فى مرتبة النفس، وذلك لا يمكن أن يكون طبيعـة الشوق، لإمكان تعلّقها بما لا يقع فعلًا، بل بالمحال، فلابـدّ أن تكون مرتبة خاصّة من الشوق أو صـفة اخرى بعد الشوق بحيث لا تتعلّق تلك المرتبة أو تلك الصفة بما ينفكّ عن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۰۱

انبعاث القوّة العاملة فعلًا، فضلًا عن المحال.

فـالقول بتحقّق الشوق المؤكّـد الـذى نعبّر عنه بالإرادة قبل ظرف المراد يسـتلزم إمّا عـدم كون الإرادة هى الجزء الأخير للعلّـة التامّـة أو انفكاك المعلول عن العلّة.

مضافاً إلى أنّ الإرادة تفـارق سـائر الأسـباب، فـإنّ الأسـباب الخارجيّـة ربما يكون لوجودها مقام ولتأثيرها مقام آخر، فيتصوّر اشتراط تأثيرها بشـىء دون وجودها[۴۳۰]، بخلاف الإرادة، فإنّهـا حيث تكون عبـارة عن القوّة الشوقيّـة الواصـلة إلى مرحلـة الكمال والتأكّد لأثّرت بمجرّد وجودها فى القوّة العاملة المنبثّة فى العضلات والجوارح، ولا يمكن القول بأنّ محرّكيتها للعضلات مشروطة بزمان متأخّر عن أصل وجودها.

والحاصـل: أنّ القوّة الشوقيّـة التى نعبّر عنهـا بالإرادة إمّا موجودة مؤثّرة فى القوّة العاملـة بالفعل، وإمّا غير موجودة، وأمّا كونها حاصـلة متوقّفـة فى تأثيرهـا على حصول شـرط متأخّر خارج عنها فلا يعقل أصـلًا، لعـدم ارتباط القوّة الشوقيّـة بالخارج لكى تتوقّف فى تأثيرها على أمر خارجى، بل هى مرتبطة بالقوّة العاملة التى هى أيضاً من درجات النفس.

وأمّـا مـا فى المتن من لزوم تعلّق الإرادة بـأمر اسـتقبالى إذا كـان المراد ذا مقـدّمات كـثيرة فـإنّ إرادة مقـدّماته قطعـاً منبعثـة عن إرادة ذيها[۴۳۱].

فتوضـيح الحـال فيه: أنّ الشوق إلى المقدّمـة بمـا هى مقدّمـة لابـدّ من انبعـاثه من الشوق إلى ذيها، لكنّ الشوق إلى ذيها لمّا لم يمكن وصوله إلى حدّ يتحرّك

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۰۲

القـوّة العاملـة به- لتوقّـف الفعـل المراد على مقـدّمات- فلاـ محالـة يقف فى مرتبته إلى أن يمكن الوصول، وهو بعـد طىّ المقـدّمات، فالشوق بالمقدّمة لا مانع من بلوغه حدّ الباعثيّة الفعليّة، بخلاف الشوق إلى ذيها، وهذا حال كلّ متقدّم بالنسبة إلى المتأخّر، فإنّ الشوق شيئاً فشيئاً يصير قصداً وإرادة، فكما أنّ ذات المقدّمة فى مرتبة الوجود متقدّمة على وجود ذيها، كذلك العلّة القريبة لحركة العضلات نحوها، مثل هيجان القوّة العاملـة، وما قبله المسـمّى بالقصـد والإرادة، وما هو المسـلّم فى باب التبعيّة تبعيّة الشوق للشوق لا تبعيّة الجزء الأخير من العلّة، فإنّه محال، وإلّا لزم إمّا انفكاك العلّة عن المعلول، أو تقدّم المعلول على العلّة[۴۳۲].

هذا حاصل كلامه فى الإرادة التكوينيّة.

ثمّ قـال: وأمّـا الإرادة التشـريعيّة فهى على مـا عرفت فى محلّه إرادة فعـل الغير منه اختيـاراً، وحيث إنّ المشـتاق إليه فعـل الغير الصـادر باختيـاره فلا محالـة ليس بنفسه تحت اختياره، بل بالتسبّب إليه بجعل الـداعى إليه، وهو البعث نحوه، فلا محالـة ينبعث من الشوق إلى فعل الغير اختيار[۴۳۳] الشوق إلىالبعث نحوه، فيتحرّك القوّة العاملـة نحو تحريـك العضـلات بالبعث إليه، فالشوق المتعلّق بفعل الغير إذا بلغ مبلغاً ينبعث منه الشوق نحو البعث الفعلى كان إرادة تشـريعيّة، وإلّا فلا، ومن الواضـح أنّ جعل الداعى للمكلّف ليس ما يوجب

الدعوة علی أیّ حال، إذ المفروض تعلّق الشوق بفعله الصادر منه بطبعه ومیله لا ـ قهراً علیه، فهو جعل ما یمکن أن یکون داعیاً عند انقیاده وتمکینه، وعلیه فلا یعقل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۰۳

البعث نحو أمر استقبالی، إذ لو فرض حصول جمیع مقدّماته وانقیاد المکلّف لأمر المولی لما أمکن انبعاثه نحوه بهذا البعث، فلیس ما سمّیناه بعثاً فی الحقیقة بعثاً ولو إمکاناً.

وبالجملة: إذا أراد المولی فعل العبد الصادر منه اختیاراً فحیث إنّه لیس بنفسه تحت اختیاره فلابدّ له من أن یتوسّل إلیه بجعل الداعی فیه، فیرید بالإرادة التکوینیّة أن یبعثه نحوه، فیتحرّک قوّته العاملة فوراً نحو تحریک العضلات بالبعث إلیه، فإذا تحقّق البعث الفعلی فلابدّ من أن یتحقّق الانبعاث الفعلی، فإنّ نسبة الانبعاث إلی البعث کنسبة الانکسار إلی الکسر، فکما لا یمکن تعلّق الکسر الحالی بالانکسار الاستقبالی کذلک یمتنع تعلّق البعث الحالی بالانبعاث الاستقبالی الذی سمّاه صاحب الفصول بالواجب المعلّق[۴۳۴].

وهذا ما أفاده رحمه الله فی الإرادة التشریعیّة مع توضیح منّا.

نقد کلام المحقّق الاصفهانی رحمه الله حول الإرادة التکوینیّة

ویمکن أن یناقش فیما أفاده حول الإرادة التکوینیّة بامور:

أهمّها أنّ تعریف الإرادة بالشوق المؤکّد وإن کان مشهوراً عندهم، إلّاأنّه خلاف الواقع، فإنّ الشوق حالة انفعالیّة للنفس، ولا فرق فی ذلک بین الشوق الضعیف والمتوسّط والشدید، والإرادة من مقولة الفعل، فکیف یمکن أن یکونا شیئاً واحداً مع أنّه لا سنخیّة بینهما أصلًا؟!

توضیح ذلک: أنّ الإنسان یتأثّر ویشتاق إلی الشیء بسبب التصدیق بترتّب الفائدة علیه[۴۳۵]، بخلاف الإرادة، فإنّها قوّة فعّالة آمرة، فراجع إلی وجدانک تارةً

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۰۴

تقول لصدیقک: «هل تشتاق إلی اشتراء دار زید؟» واخری تقول: «هل ترید اشترائها؟» والعرف یقضی بتغایر العبارتین من حیث المعنی.

إن قلت: فما منشأ تحقّق الإرادة؟

قلت: إنّ اللّه تعالی منح للنفس الإنسانیّة شعبةً من الخالقیّة، فالإرادة وکذلک التصوّر الذی یعبّر عنه بالوجود الذهنی ممّا تخلقه النفس بتفضّل من اللّه الخالق علی الإطلاق.

فالشوق من مبادئ الإرادة ومغایر لها.

بل أنکربعضهم کونه من مبادئها أیضاً، بتقریب أنّ المریض الذی یأکل الدواء المرّ بأمر الطبیب أو یتسلّم مثلًا إلی قطع رجله إذا توقّف حفظ نفسه علیه، فإنّه یرید أکل الدواء وقطع الرجل من دون أن یشتاق إلیهما أصلًا، فالشوق إلی المراد قد یتحقّق وقد لا یتحقّق، فلیس لزوماً من مبادئ الإرادة فی جمیع الموارد.

لکن یمکن الجواب عنه بأنّ کون الشوق من مبادئها لیس بمعنی اشتیاق المرید إلی المراد، بل بمعنی اشتیاقه إلی الفائدة المترتّبة علیه، فالمریض وإن لم یشتق إلی أکل الدواء المرّ أو قطع رجله إلّاأنّه یشتاق إلی الفائدة المترتّبة علیهما من رجوع سلامته وحفظ نفسه.

فلا یصحّ إنکار کون الشوق من مبادئ الإرادة، لکن لا ینثلم به أصل الإشکال علی المحقّق الاصفهانی رحمه الله من أنّ الشوق حالة انفعالیّة تأثّریّة، والإرادة قوّة فعلیّة تأثیریّة، ولا یمکن اتّحاد ما هو من مقولة الفعل مع ما هو من مقولة الانفعال، فلا یصحّ تعریف الإرادة بالشوق المؤکّد، ویشهد علی تغایر معناهما قضاوة العرف کما تقدّم.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۰۵

ويمكن أن يناقش فى فقرة اخرى من كلامه رحمه الله أيضاً، وهى أنّ «الإرادة هى الجزء الأخير من العلّة التامّة»، فلا يمكن تحقّقها من دون تحرّك العضلات نحو المراد، لأنّه من قبيل انفكاك المعلول عن علّته.

وجه المناقشة أنّه صرف دعوى بلا دليل، حيث إنّه اكتفى فيه بقوله: «ولذا قالوا: إنّ الإرادة هو الجزء الأخير من العلّة التامّة لحركة العضلات» ولم يقم برهاناً على إثباته.

بل يمكن إقامة البرهان على خلافه، فإنّ كونها الجزء الأخير من العلّة التامّة يقتضى أن يتحقّق قبلها جميع ما له دخل فى حركة العضلات نحو المراد من المقتضى والشرط وعدم المانع، بحيث إذا تحقّقت الإرادة تحرّكت العضلات نحوه بلا فصل، مع أنّه ليس كذلك فى جميع الموارد.

توضيحه: أنّ الإرادة كثيراً ما تتعلّق بنفس تحريك العضلات من القيام والقعود ونحوهما، ففى مثل هذه الموارد وإن كان المراد يتحقّق عقيب الإرادة فوراً إلّاأنّ حصول شىء عقيب شىء آخر لا يدلّ على كونه معلولًا له.

ويشهد عليه أنّ حركة اليد مثلًا لا تحصل فيما إذا كانت شلّاء أو تسلّط عليها قوّة قاهرة مانعة وإن أراد صاحبها أن يحرّكها بإرادة شديدة كما إذا قصد التخلّص من يد ظالم قوىّ قاهر، فحصول حركة اليد يتوقّف على حصول شرطها وهو سلامتها من الشلل وعدم مانعها، وهو تسلّط قوّة قاهرة مانعة عليها.

بل فيما إذا كانت العضلات سليمة ولم تتسلّط عليها قوّة قاهرة لا يتحقّق حركتها عقيب إرادتها فوراً إلّافيما إذا أراد حركتها الحاليّة، وأمّا إذا تعلّقت الإرادة بأمر استقبالى كما إذا قصدت الآن أن تقوم بعد ساعة من مكانك فلم يتحقّق القيام فوراً عقيب إرادته.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۰۶

فعدم انفكاك المراد عن الإرادة فى الموارد التى لا ينفكّ عنها إنّما هو لأجل أنّ اللّه تعالى جعل الجوارح والعضلات مقهورة للنفس الإنسانيّة، بحيث تأتمر بأمرها دائماً، ولا تتخلّف أصلًا كبعض العبيد العاصين، وليست بين الإرادة والمراد علّيّة ومعلوليّة كما بين مثل النار والإحراق.

هذا كلّه فيما إذا تعلّقت الإرادة بنفس تحريك العضلات.

وأمّا إذا تعلّقت بشىء يتوقّف على مقدّمة أو مقدّمات، كما إذا أراد شرب الماء[۴۳۶] فتحليله يحتاج إلى ذكر أمرين:

۱- المراد بتقدّم العلّة على المعلول الذى ثبت فى الفلسفة إنّما هو التقدّم والتأخّر الرتبى، وأمّا بحسب الزمان فليس بينهما تقدّم وتأخّر ولو آناً ما.

۲- قالوا: تشخّص الإرادة إنّما هو بالمراد، ومعناه أنّ الإرادة الواحدة لا يمكن أن تتعلّق إلّابمراد واحد[۴۳۷]، فهى تتعدّد لا محالة لو تعدّد المراد حتّى فيما إذا كان أحد المرادين مقدّمة للآخر، مثل نصب السلّم والكون على السطح، فكلّ منهما يحتاج إلى إرادة مستقلّة.

فإذا أراد الإنسان شرب الماء مثلًا ينقدح لا محالة فى نفسه إرادة اخرى متعلّقة بأخذ الكأس وتقريبه إلى الفم، ثمّ يحصل أخذه وتقريبه إليه، ثمّ يتحقّق شرب الماء.

فلو كانت الإرادة هو الجزء الأخير من العلّة التامّة لحركة العضلات نحو المراد فكيف تحقّق الفصل الزمانى بينهما؟ هل يمكن أن يتوقّف المعلول على

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۰۷

شىء آخر بعد تماميّة علّته بحصول جزئها الأخير، وقد عرفت أنّهما يتقارنان بحسب الزمان؟!

قد عرفت أنّ المحقّق الاصفهانى رحمه الله ذهب فى هذه الموارد إلى أنّ هذا الإنسان العطشان لا يريد فى بداية الأمر شرب الماء، بل

ينقدح في نفسه شوق إليه، ثمّ ينقدح بتبعه شوق آخر في نفسه متعلّق بمقدّمته- أعني أخذ الكأس وتقريبه إلى الفم- والشوق المتبوع المتعلّق بذي المقدّمة لأجل تعلّقه بأمر استقبالي يبقى راكداً فعلًا ولا يكمل لكي يصدق عليه الشوق المؤكّد الذي هو الإرادة، بخلاف الشوق التابع المتعلّق بالمقدّمة، فإنّه حيث تعلّق بأمر حالي يرتقي إلى حدّ النصاب الذي يعبّر عنه بالشوق المؤكّد، فيريد المقدّمة، فيوجدها في الخارج، وبعد ذلك كلّه يرتقي الشوق المتبوع المتعلّق بذي المقدّمة إلى حدّ الكمال الذي نسمّيه الإرادة. فراجع إلى وجدانك، هل هذا جواب صحيح؟! هل الإنسان العطشان المشرف على الهلكة لا ينقدح في نفسه شوق مؤكّد شديد إلى شرب الماء حينما يمدّ يده إلى الكأس لأخذه وتقريبه إلى فمه، بل في نفسه مرحلة من الشوق لا ترتقي إلى حدّ النصاب والكمال إلّابعد تحقّق مقدّماته؟!

ولو قلنا لمن يتوضّأ: «هل تريد الصلاة؟» بماذا يجيب؟ هل يجيب بأنّي لا اريدها فعلًا بل في نفسي مرحلة من الشوق إليها؟!

فالقول بعدم تعلّق الإرادة بذي المقدّمة قبل تحقّق ما يتوقّف عليه معاندة للوجدان، فالعطشان يريد شرب الماء أوّلًا ثمّ يحصّل مقدّماته ثمّ يتحقّق الشرب، فلو كانت الإرادة مكمّلة للعلّة التامّة فكيف تحقّق الفصل بين العلّة والمعلول زماناً؟!

والحاصل: أنّ ما أفاده المحقّق الاصفهاني رحمه الله لإثبات امتناع تعلّق الإرادة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٠٨

التكوينيّة بأمر استقبالي يبتني على أمرين: أحدهما: تفسير الإرادة بالشوق المؤكّد، الثاني: كونها الجزء الأخير من العلّة التامّة لحركة العضلات نحو المراد، وقد عرفت فساد كلا الأمرين. فكما يمكن تعلّق الإرادة بأمر حالي كذلك يمكن تعلّقها بمراد استقبالي، ويؤيّده الوجدان أيضاً كما عرفت.

نقد كلام المحقّق الاصفهاني رحمه الله حول الإرادة التشريعيّة

ويرد على ما أفاده في مسألة البعث أنّه خلط بين البعث الحقيقي والاعتباري، فإنّ القول بعدم انفكاك البعث عن الانبعاث وقياسهما بالكسر والانكسار إنّما يصحّ في الحقيقيّين منهما، فإنّه كما لا يمكن أن يتحقّق الكسر الآن والانكسار غداً، لا يمكن أيضاً أن يتحقّق البعث التكويني من قبل المولى الآن وانبعاث العبد في المستقبل.

بخلاف البعث الاعتباري الذي هو مفاد «هيئة افعل»، فإنّه مع كونه فعليّاً يمكن أن يتعلّق بأمر استقبالي، ولا يصحّ قياسه بالبعث الحقيقي ولا بمسألة الكسر والانكسار.

ويشهد عليه أنّ كثيراً ما لا- يتحقّق الانبعاث عقيب البعث الاعتباري المنجّز، كما في العُصاة والكفّار[۴۳۸]، فكيف تحقّق الانفكاك بينهما لو كانا نظير الكسر والانكسار؟!

بل الحقّ- كما قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره مراراً- أنّ الانبعاث في موارد الطاعة ليس مسبّباً عن البعث، بل عن ملاحظة استحقاق المثوبة على الموافقة والعقوبة على المخالفة، سواء صدر الأمر من الشارع أو من الموالي

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٠٩

العرفيّة.

نعم، بعض العباد مثل أمير المؤمنين عليه السلام لا يعبدون اللّه خوفاً من ناره ولا طمعاً في جنّته، بل وجدوه أهلًا للعبادة فعبدوه، لكنّهم قليلون غاية القلّة.

وبالجملة: البعث ليس علّة للانبعاث، بل هو محقّق لموضوع الإطاعة والعصيان فقط.

ويؤيّده ما ذكره المحقّق الخراساني رحمه الله من أنّه لا يكاد يتعلّق البعث إلّابأمر متأخّر عن زمان البعث، ضرورة أنّ البعث إنّما يكون لإحداث الداعي للمكلّف إلى المكلّف به، بأن يتصوّره بما يترتّب عليه من المثوبة وعلى تركه من العقوبة، ولا يكاد يكون هذا إلّابعد

البعث بزمان، فلا محالة یکون البعث نحو أمر متأخّر عنه بالزمان، ولا یتفاوت طوله وقصره فیما هو ملاک الاستحالة والإمکان فی نظر العقل الحاکم فی هذا الباب[۴۳۹].

ثمّ الحقّ أنّ عدم انفکاک الانبعاث عن البعث فی کلامهم لیس بمعنی تقارنهما زماناً، بل بمعنی کون الانبعاث نحو المبعوث إلیه بجمیع قیوده، فإذا کان البعث متعلّقاً بأمر استقبالی کما إذا قال یوم الخمیس: «أکرم زیداً یوم الجمعة» فعدم الانفکاک یقتضی الانبعاث نحو الإکرام یوم الجمعة، ضرورة أنّ الانبعاث إلیه فی زمن البعث- وهو یوم الخمیس- یستلزم الانفکاک بینهما، لا الانبعاث إلیه فی یوم الجمعة.

والحاصل: أنّ تصویر الواجب المعلّق لا یستحیل عقلًا بعدما عرفت من بطلان ما استدلّ به المحقّق الاصفهانی رحمه الله لإثبات الاستحالة، وهو أهمّ ما استدلّ به فی المقام.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۱۰

المقام الثانی: فی وجود الواجب المعلّق وعدمه

نعم، نحن لا- نلتزم بوجود الواجب المعلّق فی الشرع، ضرورة أنّ طریق التخلّص عن الإشکال الذی کان فی ذهن صاحب الفصول لا ینحصر بالالتزام به کما هو رحمه الله توهّم.

توضیح ذلک: أنّه رحمه الله رأی أنّ وجوب المقدّمة تابع لوجوب ذیها، فلابدّ من أن یکون وجوبها بعد وجوبه، مع أنّا نجد فی الشریعة موارد یظهر منها خلاف ذلک، کوجوب تحصیل جواز السفر للحجّ بعد الاستطاعة وقبل الموسم، ووجوب غسل الجنابة والحیض والنفاس للصوم قبل طلوع الفجر، فلأجل هذه العویصة التزم بکون الواجب فی أمثال هذه الموارد معلّقاً، فیکون وجوب الحجّ والصوم متحقّقاً فی زمن لزوم تحصیل جواز السفر والغسل، وإن کان زمن وقوعهما بعد ذلک.

وبعبارة اخری: إنّ الذی حمله علی الالتزام بهذا التقسیم أنّه رأی أنّ بعض القیود الخارجة عن تحت قدرة المکلّف لو کانت من قیود الوجوب لاستلزم تعطیل الواجب رأساً، فلابدّ من القول بوجوب الحجّ مثلًا علی المکلّف من أوّل زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة لکی یجب علیه تحصیل المقدّمات التی لا یمکن بعد حلول الموسم تحصیلها بحیث یدرک الحجّ فی وقته، ولو قلنا بتوقّف وجوب الحجّ علی حلول الموسم لجاز ترک مقدّماته حتّی المفوّتة منها قبل حلوله، لعدم وجوب مقدّمات الشیء ما لم یصر واجباً، ونعلم أنّ ترکها کذلک ینجرّ إلی ترک أصل الحجّ رأساً.

فلابدّ من القول بوجوب الحجّ علی المکلّف من أوّل زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة، لکنّ الإتیان به متوقّف علی حلول الموسم.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۱۱

وهذا بخلاف الوقت فی باب الصلاة، فإنّه دخیل فی وجوبها، لأنّ دخله فیه لا یستلزم ترکها.

والحاصل: أنّ الوقت فی بعض الواجبات- کالحجّ- من قیود الواجب، وفی بعضها الآخر- کالصلاة- من قیود الوجوب.

هذا توضیح ما ألجأ صاحب الفصول رحمه الله علی تقسیم الواجب إلی المنجّز والمعلّق.

ویرد علیه- مضافاً إلی بعد کون الوقت قیداً للواجب فی بعض الواجبات وللوجوب فی بعضها الآخر- أنّ طریق التخلّص عن هذا الإشکال لا ینحصر بالالتزام بالواجب المعلّق، لإمکان التخلّص منها بأربعة طرق اخری مبتنیّة علی مبانٍ خاصّة:

نظریّة الشیخ الأنصاری رحمه الله فی المقدّمات المفوّتة

أحدها: مبنیّ علی ما ذهب إلیه الشیخ الأعظم رحمه الله من رجوع القیود فی الواجبات المشروطة إلی المادّة لا إلی الهیئة، فإنّ هذا

المبنى على فرض صحّته يستلزم رفع هذا الإشكال، ضرورة أنّ الحجّ مثلًا وإن كان واجباً مشروطاً بالنسبة إلى كلّ من الاستطاعة والموسم إلّاأنّهما قيدان راجعان إلى نفس الحجّ لا إلى وجوبه، فوجوبه متحقّق قبل الموسم بل حتّى قبل الاستطاعة، فلا إشكال فى اتّصاف تحصيل جواز السفر بالوجوب التبعى، وكذلك الأمر فى مسألة صوم شهر رمضان.

إن قلت: ما الفرق بين مثل الطهارة فى باب الصلاة ومثل الاستطاعة فى باب الحجّ بعد كون كلّ منهما قيداً للواجب لا للوجوب على مبنى الشيخ،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۱۲

حيث إنّ الطهارة يجب تحصيلها لأجل ا لصلاة دون الاستطاعة لأجل الحجّ مع كون كلتيهما أمرين مقدورين للمكلّف؟

قلت: الفرق بينهما إنّما هو فى كيفيّة أخذهما فى الأدلّة، فإنّ الاولى اخذت فيها بحيث يستفاد وجوب تحصيلها لأجل الصلاة، والثانية بحيث يستفاد عدم وجوب تحصيلها لأجل الحجّ، بل إن اتّفق تحقّقها يجب عقيبها الحجّ، فكأنّه قيل فى دليل الاولى: «يجب عليك الصلاة مع الطهارة» وفى دليل الثانية: «يجب عليك الحجّ مع الاستطاعة الاتّفاقيّة».

فما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من رجوع القيود فى الجمل الشرطيّة إلى المادّة وإن كان فاسداً عندنا كما عرفت فى مبحث الواجب المشروط، إلّاأنّه على فرض تماميّته يصلح للجواب عن إشكال المقدّمات المفوّتة من دون أن نحتاج إلى الالتزام بالواجب المعلّق، فإنّ الواجب المعلّق بما فسّره صاحب الفصول يكون شعبةً من المشروط بما اختار له الشيخ رحمه الله من المعنى، فإنّ الشرط سواء كان مقدوراً للمكلّف، مثل «إن استطعت يجب عليك الحجّ» أو غير مقدور له، مثل «إذا حلّ الموسم يجب عليك الحجّ» يكون قيداً للواجب عند الشيخ الأعظم رحمه الله وسمّاه واجباً مشروطاً، والواجب المعلّق عند صاحب الفصول هو بعينه القسم الثانى من قسمى الواجب المشروط عند الشيخ، أعنى ما إذا كان القيد خارجاً عن قدرة المكلّف.

نعم، يرد على الشيخ إشكال آخر، وهو أنّ مبناه يقتضى وجوب تحصيل جواز السفر حتّى قبل تحقّق الاستطاعة، لكونها كالموسم من قيود الحجّ لا من قيود وجوبه، وهل هو ملتزم بهذا الأمر الغريب الذى لم يتفوّه به أحد؟!

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۱۳

كلام صاحب الكفاية حول ما أفاده صاحب الفصول رحمه الله

الثانى: مبنىّ على تصوير الشرط المتأخّر الذى ذهب بعض الأكابر- كالمحقّق الخراسانى رحمه الله- إلى إمكانه.

ولصاحب الكفاية فى المقام كلامان: أحدهما ناظر إلى ردّ ما فى الفصول من تقسيم الواجب إلى المنجّز والمعلّق، ثانيهما ناظر إلى توجيه وجوب بعض المقدّمات قبل وقت ذيها بنحو[۴۴۰] الشرط المتأخّر.

فإنّه قال فى الموضع الأوّل: لا وقع لهذا التقسيم، لأنّه بكلا قسميه من الواجب المطلق المقابل للمشروط، فيشتركان فى حاليّة الوجوب، لكن يختلفان فى حاليّة الواجب واستقباليّته، فالواجب المنجّز حالى كالوجوب، والمعلّق استقبالى، وما رتّبه على هذا التقسيم من وجوب مقدّمة الواجب المعلّق فعلًا إنّما هو من أثر إطلاق وجوبه وحاليّته لا من استقباليّة الواجب[۴۴۱].

وبعبارة اخرى: إنّ الواجب المعلّق وإن كان يمتاز عن المنجّز من حيث حاليّة الواجب واستقباليّته، إلّاأنّ وجوب المقدّمة الذى ذكره صاحب الفصول أثراً لهذا التقسيم لا يرتبط بهذه الحيثيّة لكى يوجب صحّة التقسيم فى المقام، بل هو من آثار حاليّة الوجوب، وهى جهة مشتركة لا دخل لها فى التقسيم أصلًا.

والحاصل: أنّ ما يذكر من تقسيمات الواجب فى باب المقدّمة لابدّ لها من ترتّب فائدة عليها فى هذا الباب، كتقسيمه إلى المطلق والمشروط، حيث يترتّب عليه أنّ النزاع فى باب مقدّمة الواجب يختصّ بمقدّمات الواجب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۱۴

المطلق، وأمّا المشروط فمقدّماته خارجة عن حريم النزاع فی هذا الباب، لأنّه ما لم يصر مطلقاً بحصول شرطه لا يجب على المكلّف مقدّماته حتّى بناءً على ثبوت الملازمة.

وأمّا ما لا أثر له فی هذا الباب كتقسيمه إلى المنجّز والمعلّق فلا ينبغی ذكره هنا، وإلّا لكثر تقسيماته[۴۴۲]، لكثرة الخصوصيّات.

وقال فی الموضع الثانی: إنّ الموسم شرط لوجوب الحجّ كالاستطاعة، والفرق بينهما أنّ الاستطاعة شرط مقارن، والموسم شرط متأخّر، فالمكلّف بمجرّد تحقّق الاستطاعة يعلم بفعليّة وجوب الحجّ عليه، لكون الموسم الذی هو شرطه الكاشف عن تحقّقه من حين الاستطاعة أمر استقبالی محقّق الوقوع، فيجب عليه تحصيل جواز السفر بعد الاستطاعة وقبل الموسم تبعاً لوجوب الحجّ الذی هو متحقّق بالفعل وإن كان شرطه أمراً استقباليّاً متأخّراً عنه[۴۴۳].

هذا حاصل ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام.

وهو كلام صحيح، لأنّ تصوير الشرط المتأخّر والمتقدّم ممكن كما عرفت فی الواجب المشروط، وإن ناقشنا هناك فی كلام صاحب الكفاية فی كيفيّة التصوير[۴۴۴].

الثالث: مبنیّ على إنكار تبعيّة وجوب المقدّمات المفوّتة لوجوب ذيها، فالموسم شرط مقارن لوجوب الحجّ، فما دام لم يتحقّق لا يجب الحجّ، لكنّ العقل يحكم بأنّ المكلّف الذی صار مستطيعاً، ويقطع بأنّ الموسم سيتحقّق بعد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۱۵

شهرين مثلًا، ويعلم أيضاً أنّه لا يقدر على تحصيل جواز السفر بعد دخول وقت الحجّ يجب عليه تحصيله قبله كما عرفت فی أواخر مبحث الواجب المشروط[۴۴۵].

إن قلت: لو كان الوقت قيداً لوجوب الحجّ مثلًا، ومع ذلك يجب على المكلّف قبله تحصيل المقدّمات التی لا يمكن تحصيلها بعده لكان الأمر بالنسبة إلى مثل الاستطاعة أيضاً كذلك، فلابدّ من أن يجب عليه قبل الاستطاعة تحصيل ما لا يمكن تحصيله بعدها.

قلت: كلّا، فإنّ بين الوقت والاستطاعة فرقاً واضحاً، وهو أنّ الوقت أمر مقطوع الوقوع، فلابدّ له من تحصيل المقدّمات ليقدر على الحجّ الذی يتحقّق زمانه قطعاً، بخلاف الاستطاعة التی قد تتحقّق وقد لا تتحقّق.

الرابع: مبنیّ على إنكار كون وجوب المقدّمات المفوّتة غيريّاً، بل نفسی، لكنّ الفرق بين تحصيل جواز السفر والحجّ مثلًا أنّ الحجّ واجب نفسی لنفسه وتحصيل جواز السفر واجب نفسی تهيّئی، ليتهيّأ بإتيانه ويستعدّ لإيجاب ذی المقدّمة- أعنی الحجّ- عليه.

هذا أيضاً ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی أواخر كلامه[۴۴۶].

ولا- يخفى أنّ ما ذكر من المناقشات الأربعة كلّها متّفقة فی أنّ ما ذكره صاحب الفصول من تقسيم الواجب إلى المنجّز والمعلّق ممكن، لكن لا يلائمه مقام الإثبات، لعدم انحصار التخلّص عن إشكال وجوب المقدّمات المفوّتة قبل وجوب ذيها بالالتزام بالواجب المعلّق كما توهّمه صاحب الفصول رحمه الله.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۱۶

ملاک تمييز ما يجب تحصيله من القيود وما لا يجب

قد عرفت أنّ الشيخ رحمه الله ذهب إلى أنّ القيود راجعة إلى المادّة ويستحيل رجوعها إلى الهيئة. فاعلم أيضاً أنّ القيود- كما أشرنا سابقاً- على قسمين:

۱- القيود التی لا يقدر المكلّف على تحصيلها، سواء لا تكون تحت اختيار أحد أصلًا، كالوقت، أو تكون تحت اختيار غيره، كما إذا قال المولى: «إن جائك زيد فأكرمه»، فلا إشكال فی عدم وجوب تحصيل هذا القسم على المكلّف، ضرورة عدم تعلّق التكليف بغير المقدور.

۲- القیود التی یقدر علی تحصیلها، وهذه القیود أیضاً علی قسمین: ما یجب تحصیله علی المکلّف، کالطهارة للصلاة، وما لا یجب تحصیله علیه، کالاستطاعة للحجّ، والتمییز بینهما إنّما هو بکیفیّة لسان الدلیل.

هذا علی رأی الشیخ رحمه الله.

وأمّا علی المشهور المنصور فیمکن أن یرجع القید إلی الهیئة أو إلی المادّة، وواضح أنّ ما هو راجع إلی الهیئة لا یجب تحصیله، ووجوب ذی المقدّمة أیضاً غیر ثابت غالباً قبل تحقّق هذا القید، ضرورة أنّ أکثر القیود اخذت بنحو الشرط المقارن، فإنّ الشرط المتأخّر الذی یقتضی تحقّق الوجوب قبل تحقّق شرطه نادر جدّاً.

ویتعاکس الأمر فی قیود المادّة، فإنّ أکثر قیود المادّة یجب تحصیلها علی المکلّف، ووجوب ذی المقدّمة أیضاً ثابت قبل تحقّقها کما لا یخفی.

دوران أمر القید بین رجوعه إلی الهیئة أو إلی المادّة

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ القید إن علم رجوعه إلی الهیئة أو إلی المادّة إمّا بنفس‌الجملة أو بقرائن اخری فلا‌بحث ولاإشکال، إنّماالإشکال فی‌مواردالشکّ.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۱۷

نظریّة صاحب الکفایة فی المقام

فذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی أنّ المرجع هو الاصول العملیّة، إذ لا ترجیح لأحدهما فی البین[۴۴۷].

ولا- یخفی أنّ الأصل الجاری هاهنا هو استصحاب عدم وجوب تحصیل القید، فإنّ تحصیله لم یکن واجباً علی المکلّف قبل أمر المولی، وفی المرتبة المتأخّرة عن الاستصحاب تجری أصالة البراءة من وجوب تحصیله أیضاً، وهذان الأصلان بعینهما یجریان بالنسبة إلی وجوب ذی المقدّمة قبل حصول قیده أیضاً.

فنتیجة الاصول العملیّة هی عین نتیجة رجوع القید إلی الهیئة، لکنّها مسبّبة عن جریان الاصول لا عن رجوع القید إلی الهیئة.

ما أفاده الشیخ الأنصاری رحمه الله فی المقام

وذهب الشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله عند دوران القید بین الرجوع إلی الهیئة والمادّة إلی ترجیح الإطلاق فی طرف الهیئة وتقیید المادّة.

وقبل بیان ما استدلّ به الشیخ رحمه الله لإثبات دعواه لابدّ لنا من توجیه کلامه، فإنّ فی کلامه تناقضاً بحسب الظاهر، حیث ذهب إلی امتناع رجوع القیود إلی الهیئة من جانب، وإلی ترجیح تقیید المادّة عند دوران أمر القید بین رجوعه إلیها وإلی الهیئة من جانب آخر.

فقال المشکینی رحمه الله فی حاشیة الکفایة: مراده من الهیئة أیضاً المادّة، لکنّه أراد بقیود الهیئة ما لا یجب تحصیله علی المکلّف من قیود المادّة، وبقیود المادّة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۱۸

ما یجب تحصیله علیه منها[۴۴۸].

وفیه: أنّ الهیئة تذکر دائماً فی مقابل المادّة لا بمعناها، علی أنّه لا یلائم الدلیل الأوّل الذی ذکره الشیخ رحمه الله لإثبات دعواه، من أنّ إطلاق الهیئة شمولی وإطلاق المادّة بدلی، والإطلاق الشمولی أقوی من الإطلاق البدلی، فیرجع القید عند الدوران بین تقیید أحدهما

إلی الإطلاق البدلی لکونه أضعف، ضرورهٔ أنّ تفسیر الهیئهٔ فی کلامه بالمادّهٔ مستلزم لالتزامه بتحقّق نوعین من الإطلاق فی شیء واحد وهو المادّهٔ.

فلابدّ من توجیه کلام الشیخ بأنّه مبنیّ علی مذهب المشهور القائل برجوع بعض القیود إلی الهیئهٔ وبعضها إلی المادّهٔ.

وکیف کان، فقد استدلّ الشیخ رحمه الله بوجهین:

الأوّل: ما أشرنا إلیه من أنّ إطلاق الهیئهٔ یکون شمولیّاً کشمول العامّ لأفراده، فإنّ وجوب الإکرام علی تقدیر الإطلاق یشمل جمیع التقادیر التی یمکن أن یکون تقدیراً له، وإطلاق المادّهٔ یکون بدلیّاً غیر شامل لفردین فی حالهٔ واحدهٔ، فیرجع القید عند الدوران إلی الإطلاق البدلی الذی یکون أضعف من الإطلاق الشمولی[۴۴۹].

البحث حول ما أفاده الشیخ رحمه الله فی المقام

وأجاب المحقّق الخراسانی رحمه الله عنه بأنّ مفاد إطلاق الهیئهٔ وإن کان شمولیّاً بخلاف المادّهٔ، إلّاأنّه لا یوجب ترجیحه علی إطلاقها[۴۵۰]، لأنّه أیضاً کان

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۲، ص: ۳۱۹

بالإطلاق ومقدّمات الحکمهٔ، غایهٔ الأمر أنّها تارهً تقتضی العموم الشمولی واخری البدلی کما ربما تقتضی التعیین أحیاناً[۴۵۱] کما لا یخفی، وترجیح عموم العامّ علی إطلاق المطلق[۴۵۲] إنّما هو لأجل کون دلالته بالوضع لا لکونه شمولیّاً بخلاف المطلق، فإنّه بالحکمهٔ، فیکون العامّ أظهر منه فیقدّم علیه، فلو فرض أنّهما فی ذلک علی العکس فکان عامّ بالوضع دلّ علی العموم البدلی ومطلق بإطلاقه دلّ علی الشمول لکان العامّ یقدّم بلا کلام[۴۵۳]، إنتهی کلامه.

وهذا الجواب مبنیّ علی قبول انقسام المطلق إلی قسمین أو أقسام ثلاثهٔ.

والحقّ أنّه قسم واحد، لعدم دلالته علی الشمول ولا علی البدلیّهٔ.

توضیح ذلک: أنّا نفهم بعد تمامیّهٔ مقدّمات الحکمهٔ أنّ ما جاء فی کلام المولی هو تمام مراده، ولا فرق فی ذلک بین الموارد، فإنّا إذا تأمّلنا فی قوله تعالی:

«أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ»[۴۵۴] لا نری فیه لفظاً صالحاً لأن یدلّ علی الشمول، فإنّ کلمهٔ «أحلّ» تکون بمعنی «أمضی» و «اللّه» فاعله، و «البیع» مرکّب من اسم الجنس الدالّ علی الماهیّهٔ والطبیعهٔ، واللام الدالّهٔ علی تعریف الجنس، ولیست اللام لاستغراق أفراد البیع وشمولها وإلّا لکانت هذه الآیهٔ مثالًا للعموم، کما قیل فی المفرد المحلّی باللام، فحینئذٍ لا تکون مثالًا لمحلّ النزاع.

والحاصل: أنّا لم نجد فی هذه الآیهٔ الشریفهٔ التی هی مثال واضح للإطلاق الشمولی لفظاً دالّاً علی شمول الأفراد، بل نفهم منها بعد العلم بأنّه تعالی کان

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۲، ص: ۳۲۰

فی مقام البیان لا فی مقام الإهمال والإجمال، وأنّه تعالی ملتفت غیر غافل، ومختار فی أفعاله غیر مجبر علیها، ومع ذلک کلّه لم یذکر شیئاً صالحاً للتقیید، نفهم من مجموع هذه الامور أنّه تعالی أراد إمضاء طبیعهٔ البیع، فأین دلالتها علی شمول الأفراد وعمومها؟!

نعم، تتّحد الطبیعهٔ مع أفرادها وجوداً، فإنّ وجود الطبیعی هو عین وجود أفراده، وهذا الاتّحاد یکون بنحو ألجأ فریقاً- منهم المحقّق الخراسانی رحمه الله- علی القول بامتناع اجتماع الأمر والنهی فی الصلاهٔ فی الدار المغصوبهٔ، ولکن مع ذلک لو سألناهم: «هل تدلّ الصلاهٔ علی الغصب أو بالعکس؟» لقالوا: لا، وهذا أوضح دلیل علی أنّ مقام الاتّحاد فی الوجود غیر مقام الدلالهٔ، فالبیع وإن اتّحد وجوداً مع أفراده إلّاأنّه لا یدلّ علیها.

إن قلت: فکیف نتمسّک بإطلاق البیع لإلغاء اعتبار العربیّهٔ فی صیغته أو تقدّم الإیجاب علی القبول ونحو ذ لک؟

قلت: هذا ليس لأجل دلالته، بل لعدم اشتماله على مثل هذه القيود، حيث إنّ تمام الموضوع هو «البيع» لا البيع الذى كان بالصيغة العربيّة أو تقدّم إيجابه على قبوله.

وعدم دلالة المطلق على البدليّة أوضح من عدم دلالته على الشمول، ضرورة أنّ المولى إذا قال: «أكرم عالماً» لا يستفاد من مقدّمات الحكمة أكثر من وجوب إكرام طبيعة العالم، أمّا الوحدة التى هى عبارة اخرى عن البدليّة فهى مدلولة لدالّ آخر، وهو تنوين النكرة الذى يدلّ على الوحدة، فهاهنا لنا دالّان: «اسم الجنس» الذى يدلّ بعد تماميّة مقدّمات الحكمة على الطبيعة، و «التنوين» الذى يدلّ على الوحدة والبدليّة.

إن قلت: فالمطلق البدلى دائماً مقيّد بالوحدة على ما ذكرت، فلا يصحّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۲۱

تسميته مطلقاً حقيقةً.

قلت: كونه مطلقاً إنّما هو بحسب الأحوال والصفات، فإنّا إذا شككنا فى المثال المتقدّم فى اشتراط العدالة وعدمه نتمسّك بالإطلاق لإلغاء اعتبارها ونستنتج أنّه لا فرق فى العالم الذى يجب إكرامه بين أن يكون عادلًا أم لا.

والحاصل: أنّ الإطلاق قسم واحد فى جميع الموارد، فلا مجال للقول بكون إطلاق الهيئة شموليّاً وإطلاق المادّة بدليّاً كما ذكر فى صغرى دليل الشيخ لإثبات ترجيح رجوع القيد إلى المادّة عند الدوران بينه وبين رجوعه إلى الهيئة، فنحن لانحتاج إلى منع الكبرى[۴۵۵] كما فعل صاحب الكفاية.

الثانى: أنّ تقييد الهيئة يوجب بطلان محلّ الإطلاق فى المادّة ويرتفع به مورده، بخلاف العكس، وكلّما دار الأمر بين تقييدين كذلك كان التقييد الذى لايوجب بطلان الآخر أولى، أمّا الصغرى فلأجل أنّه لا يبقى مع تقييد الهيئة محلّ حاجة وبيان لإطلاق المادّة، لأنّها لا محالة لا تنفكّ عن وجود قيد الهيئة، فإنّ المادّة لاتتحقّق إلّاعقيب الوجوب الذى لا يتحقّق إلّاعقيب القيد، بخلاف تقييد المادّة، فإنّ محلّ الحاجة إلى إطلاق الهيئة على حاله، فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد وعدمه، وأمّا الكبرى فلأنّ التقييد وإن لم يكن مجازاً إلّاأنّه خلاف الأصل[۴۵۶]، ولا فرق فى الحقيقة- عند العقلاء الذين هم الأصل فى أصالة الإطلاق- بين تقييد الإطلاق وبين أن يعمل عملًا يشترك مع التقييد فى الأثر وبطلان العمل به[۴۵۷].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۲۲

وفيه: أنّ التقييد بالمتّصل كما إذا قال: «إن جاءك زيد فأكرمه» ليس مخالفاً لأصالة الإطلاق، ضرورة أنّه لا إطلاق حتّى يكون التقييد مخالفاً له، وذلك لأنّ الظهور المنعقد للمطلق مترتّب على تحقّق مقدّمات الحكمة، ومنها عدم إقامة قرينة على التقييد حين التكلّم، فمع إقامتها لم تتوفّر مقدّمات الحكمة فلم ينعقد للكلام ظهور فى الإطلاق كى يكون التقييد خلاف الأصل، ألاترى أنّه لا يمكن الالتزام بكون تقييد الرقبة بقيد الإيمان فى «أعتق رقبة مؤمنة» أمراً مخالفاً للأصل.

لا يقال: ما ذكرت مسلّم فى «أعتق رقبة مؤمنة» لوضوح رجوع القيد إلى المادّة، بخلاف المقام الذى يدور أمر القيد فيه بين رجوعه إلى المادّة وإلى‌الهيئة، فإن كان راجعاً إلى المادّة فلا يوجب خلاف الأصل، لما ذكرت من عدم تماميّة مقدّمات الحكمة كى ينعقد ظهور للكلام فى الإطلاق، وأمّا لو كان راجعاً إلى الهيئة فحينئذٍ وإن لم يكن تقييد الهيئة أيضاً خلاف الأصل لنفس ما ذكر، إلّا أنّ استلزامه لبطلان محلّ الإطلاق فى المادّة خلاف الأصل، لأنّ ما يوجب عدم تماميّة مقدّمات الحكمة إنّما هو التقييد حيث إنّ عدمه أحد المقدّمات، وأمّا العمل المشارك للتقييد فى الأثر فلا.

فإنّه يقال: كلّا، فإنّ رجوع القيد إلى الهيئة يكون بالمطابقة قرينة على تقييد الهيئة، وبالملازمة على تقييد المادّة، ومن مقدّمات الحكمة عدم إقامة المتكلّم قرينة على التقييد، ولا فرق فى ذلك بين القرينة المباشرة وغير المباشرة، فرجوعه إلى الهيئة كما يوجب عدم انعقاد ظهور لها فى الإطلاق كذلك يوجب عدم انعقاد ظهور للمادّة فيه أيضاً.

هذا كلّه فيما إذا كان التقييد بمتّصل كما هو ظاهر كلام الشيخ رحمه الله.

وأمّا إذا كان بمنفصل فالحقّ ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من ترجيح رجوعه إلى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۲۳

المادّة، حيث انعقد للمطلق إطلاق وقد استقرّ له ظهور ولو بقرينة الحكمة كما قال صاحب الكفاية[۴۵۸].

وأجاب المحقّق الخراسانى رحمه الله عمّا استدلّ به الشيخ رحمه الله ثانياً بقوله:

إنّ التقييد وإن كان خلاف الأصل، إلّاأنّ العمل الذى يوجب عدم جريان مقدّمات الحكمة وانتفاء بعض مقدّماتها لا يكون على خلاف الأصل أصلًا، إذ معه لا يكون هناك إطلاق كى يكون بطلان العمل به فى الحقيقة مثل التقييد الذى يكون على خلاف الأصل.

وبالجملة: لا معنى لكون التقييد خلاف الأصل إلّاكونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببركة مقدّمات الحكمة، ومع انتفاء المقدّمات لا يكاد ينعقد له هناك ظهور كان ذاك العمل المشارك مع التقييد فى الأثر وبطلان العمل بإطلاق المطلق مشاركاً معه فى خلاف الأصل أيضاً[۴۵۹].

إنتهى محلّ الحاجة من كلامه رحمه الله.

ولا يخفى أنّ قوله فى ذيل كلامه: «نعم، إذا كان التقييد بمنفصل[۴۶۰] إلخ» قرينة على أنّ الصدر مربوط بالقيد المتّصل، وعلى هذا فالتفكيك بين التقييد والعمل الذى يشترك معه فى الأثر بقبول كون الأوّل خلاف الأصل وإنكار ذلك فى الثانى غير صحيح، لما عرفت من أنّ القيد إذا كان متّصلًا فلا يكون التقييد ولا العمل الذى يشترك معه فى الأثر خلاف الأصل أصلًا، لانتفاء مقدّمات الحكمة فى مورد كليهما، بل انتفائها فى التقييد أقوى منه فى العمل المشارك معه، حيث إنّ الإتيان بالقيد قرينة مباشرة على التقييد فى مورد التقييد وغير مباشرة فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۲۴

مورد العمل المشارك معه كما تقدّم آنفاً، فعدم تحقّق خلاف الأصل فى التقييد أقوى منه فى العمل المشارك معه.

وبالجملة: لا يصحّ التفكيك بين التقييد وبين العمل المشارك معه فى الأثر أصلًا، سواء أراد التقييد بمتّصل أو بمنفصل[۴۶۱]، ضرورة عدم كون واحد منهما خلاف الأصل فى المتّصل وكون كليهما خلاف الأصل فى المنفصل كما عرفت، ولعلّه للتنبيه على هذا الإشكال الوارد على صدر كلامه أمر بالتأمّل فى الذيل، لا لما ذكره المشكينى رحمه الله ولا لما نقله عن استاذه المحقّق القوچانى قدس سره فى حاشية الكفاية[۴۶۲].

هذا تمام الكلام فى الواجب المنجّز والمعلّق.

الواجب النفسى والغيرى

ومنها: تقسيمه إلى النفسى والغيرى: فى الواجب النفسى والغيرى

كلام صاحب الكفاية فى تعريفهما

اعلم أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله نقل تعريفاً لهما ثمّ ناقش فيه ثمّ اختار تعريفاً آخر، فلابدّ لنا من ملاحظة مجموع ما أفاده لكى يتبيّن الحقّ، فقال فى بداية كلامه:

«ومنها تقسيمه إلى النفسى والغيرى، وحيث كان طلب شيء وإيجابه

لاـ يكاد يكون بلا داعٍ فإن كان الـداعى فيه هو التوصّل به إلى واجب لا يكاد التوصّل بـدونه إليه لتوقّفه عليه فالواجب غيرى، وإلّا فهو نفسـى، سواء كان الداعى محبوبيّة الواجب بنفسه، كالمعرفة[۴۶۳] باللّه، أو محبوبيّته بما له من فائـدة مترتّبـة عليه، كأكثر الواجبات من العبادات والتوصّليّات»[۴۶۴].

ثمّ أورد عليه بقوله: «هـذا لكنّه لا يخفى أنّ الـداعى لو كان هو محبوبيّته كـذلك، أى بما له من الفائـدة المترتّبة عليه كان الواجب فى الحقيقة واجباً غيريّاً، فإنّه لو لم يكن وجود هذه الفائدة لازماً لما دعى إلى إيجاب ذى الفائدة.

فـإن قلت: نعم، وإن كـان وجودهـا محبوبـاً لزوماً، إلّاأنّه حيث كانت من الخواصّ المترتّبـة على الأفعال التى ليست داخلـةً تحت قـدرة المكلّف لما كاد يتعلّق بها الإيجاب.

قلت: بل هى داخلة تحت القدرة، لدخول أسـبابها تحتها، والقدرة على السبب قدرة على المسبّب، وهو واضح، وإلّا لما صحّ وقوع مثل التطهير والتمليك والتزويج والطلاق والعتاق إلى غير ذلك من المسبّبات مورداً لحكم من الأحكام التكليفيّة».

ثمّ عرّفهمـا بتعريف آخر بقوله: «فالأـولى أن يقـال: إنّ الأـثر المترتّب عليه وإن كـان لازمـاً إلّـاأنّ ذا الأثر لمّا كان معنوناً بعنوان حسـن يستقلّ العقل[۴۶۵] بمـدح فاعله بل وذمّ تاركه صار متعلّقاً للإيجاب بما هو كذلك، ولا ينافيه كونه مقدّمة لأمر مطلوب واقعاً، بخلاف الواجب الغيرى، لتمحّض وجوبه فى أنّه

لكونه مقدّمة لواجب نفسـى، وهذا أيضاً لا ينافى أن يكون معنوناً بعنوان حسن فى نفسه إلّاأنّه لا دخل له فى إيجابه الغيرى، ولعلّه مراد من فسّرهما بما امر به لنفسه وما امر به لأجل غيره، فلا يتوجّه عليه الاعتراض بأنّ جلّ الواجبات لو لا الكلّ يلزم أن يكون من الواجبات الغيريّـة، فإنّ المطلوب النفسـى قلَّ ما يوجـد فى الأوامر، فإنّ جلّها مطلوبات لأجل الغايات التى هى خارجـة عن حقيقتها»[۴۶۶]، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده صاحب الكفاية قدس سره

وفيه أوّلًا: أنّه لو سـلّم وجود عنوان حسن غير معلوم لنـا فى العبـادات النفسيّة غير الآثـار المترتّبـة عليهـا فلا نسـلّم وجوده فى كثير من الواجبات النفسيّة التوصّـليّة، كأداء الدَّين ودفن الميّت، ضرورة أنّا نعلم أنّ وجوب أداء الدّين إنّما هو لأجل وصول ذى الحقّ إلى حقّه وصـيرورته مسروراً بـذلك ونحو ذلـك، ووجوب دفن الميّت إنّمـا هو لئلّا يتـأذّى النـاس من ريحه بعـد تغيّره وغير ذلـك من الآثـار والمصالح، ونعلم عدم تحقّق أمر آخر فيهما غير تلك الآثار والمصالح كى يكون عنواناً حسناً داعياً إلى إيجابهما.

وثانياً: كيف يمكن القول بعدم دخل الفوائد المترتّبة على الواجبات النفسيّة فى إيجابها مع تصـريحه تعالى بأنّ علّة وجوب الصيام هى الوصـول إلى التقوى فى قوله: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَـا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»[۴۶۷]، وبأنّ علّـة وجوب الحجّ هى مشاهدة منافعهم وذكر اسم اللّه فى أيّام معلومات فى قوله خطاباً لإبراهيم عليه السلام: «وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ

رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ* لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ»[۴۶۸]، بـل جاء فى الأخبار علل كثير من الواجبات، ودوّن الشيخ الصدوق رحمه الله فى ذلك كتاباً سمّاه «علل الشرائع» ذكر فيه علل الواجبات مستندةً بالروايات، فهل يمكن لمن هو عارف بالكتاب والسنّة أن يـدّعى عـدم دخل الآثار المترتّبـة على الواجبات النفسيّة فى إيجابها، وأنّ الـداعى إلى الإيجاب إنّما هو عنوان حسن فيها لا نعلم به؟!

وثالثاً: نمنع أن يكون ذلك العنوان الحسن حسـناً لنفسه، بل حسـنه إنّما هو لأجل ترتّب الفوائـد والمصالـح عليه، ألاترى أنّ العدل مثلًا

عنوان حسن، ولكن حسنه إنّما هو لأجل آثاره، فعلى هذا حسن العناوين الحسنة الموجودة فى الواجبات النفسيّة إنّما هو لأجل الآثار المترتّبة عليها، كمعراجيّة المؤمن فى الصلاة وكونها ناهية عن الفحشاء والمنكر.

نعم، حسن العنوان فى بعض الواجبات- كمعرفة اللَّه سبحانه- ذاتى، لكنّها شاذّة نادرة.

والحاصل: أنّه لا يمكن الفرار من الإشكال بالقول بانطباق عنوان حسن على الواجبات النفسيّة يكون هو داعياً إلى إيجابها، لأنّ حسن ذلك العنوان إنّما هو لأجل الفوائد والمصالح المترتّبة عليها، فيعود الإشكال بعينه.

التحقيق فى تعريف الواجب النفسى والغيرى

والحقّ أنّ التعريف الأوّل- وهو أنّ الواجب إن كان الداعى فى إيجابه هو التوصّل به إلى واجب لا يكاد التوصّل بدونه إليه فهو غيرى وإلّا فنفسى-

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۲۸

صحيح لا يرد عليه ما ذكره صاحب الكفاية من الإشكال.

وإثبات صحّته يحتاج إلى تمهيد، وهو أنّ تقسيمات الواجب إنّما هو باعتبار نفس الوجوب، فحينما نقول: «الواجب إمّا نفسى وإمّا غيرى» فهو بمعنى أنّ الوجوب إمّا نفسى وإمّا غيرى.

وقد عرفت سابقاً أنّ الوجوب هو البعث والتحريك الاعتبارى، لا الإرادة القائمة بنفس‌المولى من‌دون قيد وشرط، أو بشرط الإبر از والإظهار، ولاإشكال فى أنّ البعث والتحريك الاعتبارى الذى هو الوجوب حقيقةً لا يتحقّق إلّا بمثل صيغة «افعل» أومادّة الوجوب أو الجملة الخبريّة الصادرة فى‌مقام الإنشاء.

إذا عرفت هذا فنقول: الواجب إن كان وجوبه لأجل التوصّل به إلى واجب آخر فهو غيرى وإلّا فنفسى، وبعبارة اخرى: الواجب إن كان تعلّق البعث والتحريك الاعتبارى به لأجل التوصّل به إلى شىء آخر تعلّق البعث والتحريك الاعتبارى به أيضاً فهو واجب غيرى، كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، وإلّا فنفسى، سواء كان الداعى إلى إيجابه نفسه، كمعرفة اللَّه تعالى، أو آثاره، ولكنّ هذه الآثار لم يتعلّق بها بعث وتحريك أصلًا، كالصلاة، فإنّها صارت واجبة لأجل ما يترتّب عليها من المصالح والآثار، كالنهى عن الفحشاء والمنكر ومعراجيّة المؤمن ونحوهما، إلّاأنّ هذه الآثار مع كونها لازمة التحقّق فى الخارج لم يتعلّق بها بعث وتحريك اعتبارى، وإلّا لقلنا فى الفقه فى عداد الواجبات: «باب النهى عن الفحشاء والمنكر» و «باب معراجيّة المؤمن» ونحوهما، كما نقول مثلًا: «باب الصلاة» و «باب الصوم».

والحاصل: أنّ التعريف المذكور فى بداية كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله صحيح لا يتطرّق إليه إشكال.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۲۹

دوران أمر الوجوب بين كونه نفسيّاً وغيريّاً

ثمّ إنّه لا- إشكال فيما إذا علم بأحد القسمين، وأمّا إذا شكّ فى واجب أنّه نفسى، فلا يكون وجوبه تابعاً لوجوب أمر آخر ويستحقّ فاعله الثواب وتاركه العقاب، أو غيرى، فيكون وجوبه تابعاً لوجوب أمر آخر ولا يستحقّ فاعله الثواب ولا تاركه العقاب على تركه، بل على ترك ذى المقدّمة، فهل لنا طريق إلى إثبات النفسيّة بالتمسّك بإطلاق الهيئة أو دليل العقل أم لا؟

وفى الصورة الثانية فما هو مقتضى الاصول العمليّة؟

فهنا مقامان من البحث:

المقام الأوّل: فيما يقتضيه الدليل اللفظى

كلام صاحب الكفاية فيما يقتضيه إطلاق الهيئة

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: التحقيق أنّ الهيئة وإن كانت موضوعة لما يعمّهما إلّا أنّ إطلاقها يقتضى كونه نفسيّاً، فإنّه لو كان شرطاً لغيره لوجب التنبيه عليه على المتكلّم الحكيم[۴۶۹]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

نقد ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام

وفيه: أنّ الواجب ينقسم إلى نفسى وغيرى، فالقسم الأوّل لو كان مطلقاً بلا قيد أصلًا لكان متّحداً مع المقسم، ولابدّ فى كلّ تقسيم من كون كلّ قسم مشتملًا على المقسم وشىء زائد كى لا يتّحدا.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۳۰

كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام

ويفهم من كلام الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله أنّ بعض العلماء السابقين على صاحب الكفاية أيضاً كانوا يستدلّون بإطلاق الهيئة لإثبات النفسيّة عند دوران أمر الوجوب بينها وبين الغيريّة، حيث قال:

لا وجه للاستناد إلى إطلاق الهيئة لدفع الشكّ المذكور بعد كون مفادها الأفراد[۴۷۰] التى لا يعقل فيها التقييد.

نعم، لو كان مفاد الأمر هو مفهوم الطلب صحّ القول بالإطلاق، لكنّه بمراحل عن الواقع، إذ لا شكّ فى اتّصاف الفعل بالمطلوبيّة بالطلب المستفاد من الأمر، ولا يعقل اتّصاف المطلوب بالمطلوبيّة بواسطة مفهوم الطلب، فإنّ الفعل يصير مراداً بواسطة تعلّق واقع الإرادة وحقيقتها، لا بواسطة مفهومها[۴۷۱]، وذلك واضح لا يكاد يعتريه ريب[۴۷۲].

إنتهى كلامه.

نقد ما أفاده الشيخ رحمه الله من قبل صاحب الكفاية

وأورد عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله بوجهين:

۱- أنّ الموضوع له والمستعمل فيه فى الحروف وما يلحقها عامّ كالوضع.

۲- سلّمنا أنّ وضع الحروف عامّ وما وضعت له خاصّ، لكنّ لهيئة الأمر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۳۱

خصوصيّةً تقتضى أن تكون موضوعة لمفهوم الطلب لا لأفراده، وهى أنّ مفاد الصيغة لو كان فرد الطلب الحقيقى لما صحّ إنشائه[۴۷۳] بها، ضرورة أنّ الطلب الحقيقى الذى هو الإرادة الحقيقيّة القائمة بنفس المولى من الصفات الخارجيّة الناشئة من الأسباب الخاصّة التى تسمّى بمبادئ الإرادة، لا من صيغة الأمر[۴۷۴].

هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله ردّاً على ما أفاده الشيخ الأعظم.

نقد كلامهما رحمهما الله

والحقّ أنّ مفاد الصيغة لا يرتبط بأفراد الطلب كما قال الشيخ رحمه الله ولا بمفهومه كما قال صاحب الكفاية قدس سره، لما عرفت فى

المبحث الأوّل من مباحث صيغة الأمر من أنّ مفادها هو البعث والتحريك الاعتبارى الذى نعبّر عنه بالوجوب، لا مفهوم الطلب ولا مصداقه.

على أنّا لا نسلّم ما ذكره الشيخ رحمه الله من عدم إمكان تقييد الجزئى، ضرورة أنّ التقييد الأفرادى وإن لم يتطرّق إليه، إلّاأنّ تقييده الأحوالى بمكان من الإمكان، ألاترى أنّ قولنا: «أكرم زيداً الجائى» صحيح لا غبار عليه؟

بل أكثر التقييدات راجعة إلى المعانى الحرفيّة كما كان يقوله كراراً سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره فى مجلس الدرس، ألاترى أنّا حينما نقول: «ضرب زيد عمراً يوم الجمعة» فكلمة «يوم الجمعة» قيد لصدور الضرب من زيد ووقوعه على عمرو، والصدور والوقوع كلاهما معنيان حرفيّان، لقيامهما بطرفين: أحدهما هو «الضرب» والآخر هو «زيد» فى الأوّل، و «عمرو» فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۳۲

الثانى.

وبالجملة: أكثر القيود راجعة إلى المعانى الحرفيّة مع أنّ المشهور والمختار هو جزئيّة الموضوع له فى الحروف[۴۷۵]، فكيف لا يعقل تقييد الجزئيّات كما زعمه الشيخ الأنصارى رحمه الله؟!

كلام المحقّق النائينى فى الدوران بين النفسيّة والغيريّة

ثمّ إنّ للمحقّق النائينى رحمه الله تقريباً آخر للتمسّك بإطلاق الصيغة لإثبات نفسيّة الوجوب فى موارد الشكّ، وقبل بيانه ذكر مقدّمتين:

الاولى: أنّ وجوب الواجب الغيرى مترشّح عن وجوب الغير، فوجوبه معلول وجوبه، وبعبارة اخرى وجوب الواجب الغيرى مشروط[۴۷۶] بوجوب الغير، كما أنّ وجود الغير يكون مشروطاً بالواجب الغيرى، فيكون وجوب الغير من المقدّمات الوجوبيّة للواجب الغيرى، ووجود الواجب الغيرى من المقدّمات الوجوديّة لذلك الغير، مثلًا يكون وجوب الوضوء مشروطاً بوجوب الصلاة، وتكون نفس الصلاة مشروطة بوجود الوضوء، فالوضوء بالنسبة إلى الصلاة يكون من قيود المادّة، ووجوب الصلاة يكون من قيود الهيئة بالنسبة إلى الوضوء، وحينئذٍ يرجع الشكّ فى كون الوجوب غيريّاً إلى شكّين:

أ- الشكّ فى تقييد وجوبه بوجوب الغير، ب- الشكّ فى تقييد مادّة الغير به.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۳۳

الثانية: لا يعقل الشكّ فى نفسيّة وجوب شىء وغيريّته إلّاإذا كان لنا واجب آخر نفسى، ضرورة أنّه لو لم يكن هاهنا إلّاواجب واحد فكونه نفسيّاً مقطوع، لما عرفت فى المقدّمة الاولى من أنّ للواجب الغيرى خصوصيّتين:

۱- أنّ وجوبه مشروط بوجوب الغير، ۲- أنّ وجود الغير مشروط بوجوده، فكيف يمكن أن يكون لنا واجب غيرى مع كونه وحيداً ليس بجنبه واجب آخر نفسى؟

وبعبارة اخرى: وجوب الواجب الغيرى إنّما هو لأجل التوصّل به إلى واجب آخر لا يمكن التوصّل إليه إلّابه، فلا يمكن أن يكون وجوب شىء غيريّاً إلّاإذا كان بجنبه واجب آخر نفسى.

ثمّ قال ما ملخّصه: إذا عرفت ذلك فنقول: إنّه إن كان هناك إطلاق فى كلا طرفى الغير والواجب الغيرى، كما إذا كان دليل الصلاة مطلقاً لم يأخذ الوضوء قيداً لها، وكذا كان دليل إيجاب الوضوء مطلقاً لم يقيّد وجوبه بالصلاة[۴۷۷]، كما فى قوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا ...»[۴۷۸] حيث إنّه قيّد وجوب الوضوء بالقيام إلى الصلاة فلا إشكال فى صحّة التمسّك بكلّ من الإطلاقين، وتكون النتيجة هو الوجوب النفسى للوضوء، وعدم كونه قيداً وجوديّاً للصلاة، فإنّ إطلاق دليل الوضوء يقتضى الأوّل، وإطلاق دليل الصلاة يقتضى الثانى.

بل لو كان لأحدهما إطلاق يكفى فى المقصود من إثبات الوجوب النفسى،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۳۴

لأنّ مثبتات الاصول اللفظيّة حجّة، فلو فرض أنّه لم يكن لدليل الوضوء إطلاق وكان لدليل الصلاة إطلاق، فمقتضى إطلاق دليلها هو عدم تقييد مادّتها بالوضوء، ويلزمه عدم تقييد وجوب الوضوء بها[۴۷۹]، لما عرفت من الملازمة بين الأمرين، وكذا الحال لو انعكس الأمر وكان لدليل الوضوء إطلاق دون دليل الصلاة.

وبالجملة: الأصل اللفظى يقتضى النفسيّة عند الشكّ فيها، سواء كان لكلّ من الدليلين إطلاق أو كان لأحدهما إطلاق، ولا تصل النوبة إلى الاصول العمليّة، إلّاإذا فقد الإطلاق من الجانبين[۴۸۰].

هذا ما أفاده المحقّق النائينى فى المقام.

نقد كلامه رحمه الله

وهو وإن كان فى نفسه كلاماً دقيقاً، إلّاأنّه يرد عليه:

أوّلًا: أنّا لا نسلّم كون وجوب الواجب الغيرى معلولًا عن وجوب الغير، فإنّ البعث والتحريك الاعتبارى المتعلّق بالمقدّمة الذى هو عبارة اخرى عن وجوبها معلول عن الإرادة المتعلّقة بالبعث والتحريك إليها، لا عن الوجوب المتعلّق بذيها، والإرادة المتعلّقة بها معلولة لمباديها لا للإرادة المتعلّقة بذيها.

ويؤيّده أنّ الفاعل ربما يريد مثلًا الكون على السطح حال كونه غافلًا عن توقّفه على نصب السلّم كى تتحقّق إرادة اخرى منه إليه أيضاً، والآمر ربما يأمر بالكون على السطح مع كونه غافلًا حينئذٍ من توقّفه على نصب السلّم، فليس بينهما علّيّة ومعلوليّة، وإلّا لتحقّق المعلول بمجرّد تحقّق العلّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۳۵

وثانياً: أنّا لا نسلّم أن يكون وجود الواجب النفسى مقيّداً ومشروطاً بوجود الواجب الغيرى كى يصحّ نفيه فى موارد الشكّ، بالتمسّك بالإطلاق، ضرورة أنّ وجود ذى المقدّمة متوقّف على وجودها، لا أنّه مقيّد به، فإنّ التوقّف غير التقيّد، ألاترى أنّك لو سألت العبد عقيب أمر المولى إيّاه بالكون على السطح بقولك: «بماذا امِرْت؟» لقال: بالكون على السطح، ولا يقول: بالكون عليه المقيّد بنصب السلّم.

نعم، فى بعض الموارد يكون ذو المقدّمة مشروطاً بها، كما أنّ الصلاة مشروطة بالوضوء، وهذا يستفاد من قوله عليه السلام: «لا صلاة إلّابطهور»[۴۸۱] ونحوه، إلّاأنّه ليس أمراً كلّيّاً جارياً فى جميع الواجبات الغيريّة، ضرورة أنّ صرف المقدّميّة لا تقتضى أكثر من توقّف ذى المقدّمة عليها.

ولا نسلّم أيضاً تقيّد وجوب الواجب الغيرى بوجوب ذلك الغير، ضرورة أنّ اشتراطه به كان مبتيّاً على العلّيّة والمعلوليّة، وقد عرفت بطلانهما، مضافاً إلى أنّ العلّيّة لا تقتضى تقيّد المعلول بالعلّة، لأنّ المعلول وإن كان متوقّفاً على العلّة بمعنى أنّه لا يتحقّق قبل تحقّقها، إلّاأنّه لا يمكن أن يكون مقيّداً ومشروطاً بها، فإنّ المشروطيّة على فرض تحقّقها تكون صفة للمعلول، واتّصافه بها إمّا فى حال وجوده، وهو يستلزم أن يتحقّق المعلول قبل مشروطيّته بالعلّة، ضرورة لزوم تقدّم الموصوف على وصفه، مع أنّ الأمر بالعكس، فإنّ مشروطيّته قبل تحقّقه، أو فى حال عدمه، وهو باطل بالبداهة، لأنّ المعدوم كيف يتّصف بصفة مع أنّ ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له؟!

والحاصل: أنّ كلا التقييدين الذين ذكرهما المحقّق النائينى رحمه الله فى الواجب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۳۶

الغيرى- أعنى تقييد وجوبه بوجوب الغير، وتقييد وجود الغير بوجوده- باطلان، فلا يمكن له التمسّك بأصالة الإطلاق لرفع التقييد

وإثبات النفسيّة فى موارد الشكّ، وإن كان متمكّناً من ذلك لو ثبت تقييد واحد أو تقييدان.

وبالجملة: ليس لنا أصل لفظى يدلّ على النفسيّة.

نعم، يمكن إثباتها بما ذكره سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره من أنّ العقل والعقلاء يحكمان بأنّ البعث المتعلّق بشىء حجّة على العبد، ولا يجوز له التقاعد عن امتثاله باحتمال كونه مقدّمة لغيره إذا فرض سقوط أمره[۴۸۲].

هذا تمام الكلام فى المقام الأوّل.

المقام الثانى: فيما تقتضيه الاصول العمليّة

البحث حول كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

قال المحقّق النائينى رحمه الله: للشكّ فى الواجب الغيرى ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: ما إذا علم بوجوب كلّ من الغير والشىء الذى دار أمر وجوبه بين النفسيّة والغيريّة، من دون أن يكون وجوب الغير مشروطاً بشرط غير حاصل، كما إذا علم بعد الزوال بوجوب كلّ من الوضوء والصلاة، وشكّ فى كون وجوب الوضوء غيريّاً أو نفسيّاً، ففى هذا القسم يرجع الشكّ إلى الشكّ فى تقييد الصلاة بالوضوء، فيكون مجرى البراءة، لكونه من صغريات الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، فتصحّ الصلاة ولو تحقّقت بدون الوضوء، فمن هذه الجهة تكون النتيجة نفسيّة الوضوء، وإن لم يحكم بكونه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۳۷

واجباً نفسيّاً من جهة ترتّب آثار الواجب النفسى عليه، لعدم حجّيّة مثبتات الاصول العمليّة[۴۸۳].

وفيه أوّلًا: منع كونه من مصاديق دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، لما عرفت من منع كون الواجب الغيرى شرطاً للواجب النفسى دائماً، وإن كان المثال المذكور كذلك.

وثانياً: مسألة الأقلّ والأكثر من حيث كونها مجرى البراءة أو الاشتغال خلافيّة بينهم، فذهب الشيخ رحمه الله إلى الأوّل، والمحقّق الخراسانى رحمه الله إلى الثانى، وفصّل المحقّق النائينى رحمه الله هناك بين كون المشكوك جزءً أو شرطاً، فقال بالبراءة فى الأوّل، وبالاحتياط فى الثانى، فكيف يمكن له القول بجريان البراءة هنا مع أنّ المقام من قبيل الشكّ فى الشرطيّة.

القسم الثانى: الفرض بحاله، لكن كان وجوب الواجب النفسى مشروطاً بشرط غير حاصل، كالوضوء قبل الوقت بناءً على اشتراط وجوب الصلاة بالوقت.

وذهب المحقّق النائينى رحمه الله فى هذا القسم إلى جريان استصحاب عدم وجوب الوضوء إلى الزوال[۴۸۴]، وبالنسبة إلى الصلاة يجرى بعد تحقّق الزوال الأصل الذى كان جارياً فى القسم الأوّل، وهو أصالة البراءة بالبيان المتقدِّم ذكره، ولا بأس فى تخالف نتيجة الأصلين، حيث إنّ نتيجة الاستصحاب هى كون وجوب الوضوء غيريّاً ونتيجة أصالة البراءة كونه نفسيّاً[۴۸۵].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۳۸

وهذا كلام صحيح متين مع قطع النظر عمّا أوردناه عليه فى القسم الأوّل.

القسم الثالث: ما إذا علم بوجوب ما شكّ فى غيريّته، ولكن شكّ فى وجوب الغير، كما إذا شكّ فى وجوب الصلاة فى المثال المتقدِّم وعلم بوجوب الوضوء، ولكن شكّ فى كونه غيريّاً حتّى لا يجب، لعدم وجوب الصلاة ظاهراً بمقتضى البراءة، أو نفسيّاً حتّى يجب، ففى هذا القسم يجب الوضوء دون الصلاة، أمّا وجوب الوضوء فلأجل العلم به، وأمّا عدم وجوب الصلاة فلجريان أصالة البراءة فيها[۴۸۶].

هذا ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله.

وفيه: أنّه لا- يمكن تصوير هذا القسم، لعدم إمكان العلم بوجوب ما شك فى غيريّته مع الشكّ فى وجوب الغير، ضرورة أنّ الغير لو

كان واجباً لكان ما شكّ فى مقدّميّته له أيضاً واجباً، إمّا نفسيّاً وإمّا غيريّاً، وأمّا لو لم يكن الغير واجباً فيحتمل عدم وجوب ما شكّ فى مقدّميّته أيضاً، لاحتمال كون وجوبه لأجل التوصّل به إلى الغير الذى لا يكون واجباً فرضاً.

وبالجملة: الشك فى وجوب الصلاة يسرى إلى وجوب الوضوء ويجعله أيضاً مشكوكاً، فأين العلم بوجوب الوضوء.

نعم، لو أمكن تصوير هذا القسم فحكمه ما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله من جريان البراءة فى الصلاة دون الوضوء.

البحث حول الثواب والعقاب فى الواجب النفسى والغيرى

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله قال: لا ريب فى استحقاق الثواب على امتثال الأمر النفسى وموافقته واستحقاق العقاب على عصيانه ومخالفته عقلًا، وأمّا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٣٩

استحقاقهما على امتثال الغيرى ومخالفته ففيه إشكال، وإن كان التحقيق عدم الاستحقاق على موافقته ومخالفته بما هو موافقة ومخالفة.

واستدلّ عليه بوجهين:

١- استقلال العقل بعدم الاستحقاق إلّالعقاب واحد، أو لثواب كذلك فيما خالف الواجب ولم يأت بواحدة من مقدّماته على كثرتها، أو وافقه وأتى به بما له من المقدّمات.

٢- أنّ موافقة الأمر الغيرى بما هو أمر- لا بما هو شروع فى إطاعة الأمر النفسى- لا يوجب قرباً، ولا مخالفته بما هو كذلك بعداً، والمثوبة والعقوبة إنّما تكونان من تبعات القرب والبُعد.

ولا يخفى أنّ الوجهين يرجعان إلى وجه واحد، والاختلاف إنّما هو فى التعبير.

وأمّا ما ورد فى الأخبار من الثواب على المقدّمات، كما ورد من أنّ من مشى إلى الحجّ أو إلى زيارة الحسين عليه السلام فله فى كلّ خطوة كذا وكذا فحمله المحقّق الخراسانى رحمه الله إمّا على التفضّل لا الاستحقاق، أو على أنّ الثواب الوارد فى هذه الأخبار إنّما هو لأجل أنّ الواجب النفسى يصير فيما لو أتى بالمقدّمات بما هى مقدّمات له[۴۸۷] من أحمز الأعمال وأشقّها، فيصير حينئذٍ من أفضل الأعمال بمقتضى حديث «أفضل الأعمال أحمزها»[۴۸۸] فيزيد ثوابه، فالثواب فى الواقع مترتّب على الواجب النفسى، لا على مقدّماته، ويؤيّده أنّه لو ذهب إلى مكّة مثلًا بداعى التجارة، ثمّ فعل مناسك الحجّ بعد طىّ الطريق فحجّه وإن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣۴٠

كان صحيحاً، إلّاأنّه لا يستحقّ الثواب على المشى، لعدم صيرورة الحجّ من أحمز الأعمال وأفضلها، حيث إنّ المشى لم يتحقّق بما هو شروع فى إطاعة الأمر النفسى، بل كان بداعى التجارة[۴۸۹].

هذا حاصل كلام صاحب الكفاية رحمه الله.

بيان الحقّ فى المسألة

وتحقيق الحال يقتضى تبيين معنى الثواب والعقاب، فنقول: اختلفوا فيه على أقوال: فذهب أكابر الفلاسفة إلى أنّ الثواب عبارة عن الصور الجميلة المتجسّمة من الأعمال الصالحة، وهى ملازمة لنفس الإنسان، والنفس تلتذّ بها، لكونها آنسة بها وترتقى بها إلى الدرجات العالية الاخرى، والعقاب عبارة عن الصور القبيحة المتجسّمة من الأعمال السيّئة، وهى ملازمة لنفس الإنسان العاصى، وموجبة لوحشتها وانحطاطها إلى الدركات السافلة الاخرى.

وهذا معنى دقيق يؤيّده بعض الآيات والروايات، مثل قوله سبحانه وتعالى: «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَراً وَمَا عَمِلَتْ مِنْ

سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَداً بَعِيداً»[۴۹۰] وقوله سبحانه: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَه* وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَه»[۴۹۱].

ولا وجه لتفسيرهما بأنّ المراد «تجد ثواب ما عملت من خير وعقاب ما عملت من سوء» و «يرى ثوابه ويرى عقابه» سيّما بعدما ورد من أنّ «أحكم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۴۱

آية فى القرآن «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَه» إلى آخر السورة»[۴۹۲].

وعلى هذا المعنى فلابدّ من ملاحظة أنّ تجسّم الأعمال بالصور الملازمة لنفس الإنسان هل هو يختصّ بالواجبات النفسيّة، أو يعمّ الغيريّة، وهو بحث كلامى لسنا بصدده، لكن على أىّ حال لا ـ معنى لكلمة «الاستحقاق» لا فى الواجبات النفسيّة ولا فى الواجبات الغيريّة، ضرورة أنّ تلك الصور الحسنة أو القبيحة لوازم الأعمال الصالحة أو السيّئة وآثارها الوضعيّة الملازمة لنفس الإنسان قهراً، فلا معنى لاستحقاق المطيع الثواب والعاصى العقاب كما يستحقّ الدائن على مديونه.

وذهب جماعة إلى أنّ الثواب والعقاب من المجعولات، كالجزائيّات العرفيّة فى الحكومات السياسيّة، نظراً إلى ظواهر بعض الآيات والأخبار.

وعليه فاستحقاق الثواب تابع لجعل الشارع، ولا فرق فى ذلك بين الواجبات النفسيّة والغيريّة، ضرورة أنّ أمر الجعل بيد الشارع، فيمكن له أن يجعل الثواب لبعض الواجبات الغيريّة ولا يجعله لبعض الواجبات النفسيّة، فالمكلّف يستحقّ الثواب على موافقة كلّ واجب جعل الشارع له الثواب، سواء كان نفسيّاً أو غيريّاً، ولا يستحقّه على موافقة غيره من الواجبات كذلك.

نعم، استحقاق العقاب غير تابع للجعل، فللمولى أن يعاقب العبد بمجرّد العصيان ومخالفة أمره ولو لم يجعل لها عقاباً.

وذهب طائفة اخرى إلى أنّ استحقاق الثواب والعقاب يترتّب على نفس الموافقة والمخالفة، سواء جعلهما الشارع أم لا، فالعبد المطيع يستحقّ على مولاه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۴۲

جزاء عمله، ولا يجوز له التخلّف عنه عقلًا، ولو لم يجعل له جزاءً أصلًا، وله أن يعاقب العبد العاصى التارك للمأمور به، ولو لم يجعل لتركه عقاباً.

وفيه: منع حكم العقل باستحقاق الثواب بمجرّد موافقة أمر المولى، ضرورة أنّ العبد مملوك المولى، فعليه الإتيان بما أمره به من دون أن يستحقّ أجراً على ذمّته.

هذا فى الموالى العرفيّة الذين ملكيّتهم اعتباريّة أوّلًا، ومصلحة المأمور به راجعة إليهم ثانياً، فضلًا عن اللَّه سبحانه الذى هو مالك حقيقى لجميع العالم، وفيما أمر به العباد مصلحة راجعة إليهم لا إليه، بناءً على أنّ الأوامر تابعة لمصالح فى متعلّقاتها، كما هو الحقّ.

نعم، للمولى أن يعاقب العبد العاصى بمجرّد المخالفة كما تقدّم.

والحاصل: أنّ الثواب بالجعل لا بالاستحقاق.

ولو فرض كون الثواب والعقاب كليهما بالاستحقاق فهل هما يختصّان بالواجبات النفسيّة كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله أو يعمّان الغيريّة؟

الحقّ هو الأوّل، لأنّ الثواب والعقاب يترتّبان على موافقة ومخالفة الأوامر التى لها دور فى تحقّق الداعى فى نفس المكلّف إلى إطاعة المولى، والأوامر الغيريّة ليست كذلك، ضرورة أنّ المولى إذا قال مثلًا: «كن على السطح» فإن أراد العبد الإطاعة يأتى بالمأمور به بواسطة نصب السلّم ولو لم يكن نصبه واجباً غيريّاً عليه، وإن لم يردها لم يأت به ولو كان نصب السلّم واجباً غيريّاً عليه، فوجود الوجوب الشرعى الغيرى المتعلّق بالمقدّمة وعدمه سيّان، حيث إنّ الداعى إلى إطاعة المولى يتحقّق فى نفس العبد بمجرّد لابدّيّتها العقليّة، ولو لم يرد الطاعة لم يتحقّق الداعى فى نفسه ولو كانت واجبة شرعيّة غيريّة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۲، ص: ۳۴۳

إن قلت: على ما ذكرت من عـدم اسـتحقاق الثواب على موافقهٔ الواجبات الغيريّهٔ فلو كان لواجب نفسـى عشـر مقدّمات مثلًا وأتى أحد المكلّفين بجميعها، ثمّ سـقط عنه ذو المقدّمـهٔ قبل الإتيان به، لموته أو عروض النسيان عليه أو نحوهما، وسـقط عن مكلّف آخر أيضـاً لنحو تلك الأسـباب قبل أن يأتى حتّى بمقدّمـهٔ واحـدهٔ، فلابـدّ من القول بتساوى هـذين المكلّفين الـذين تحمّل أحدهما مشاقّ كثيرهٔ دون الآخر، فهل يلتزم أحد بذلك؟!

قلت: هما وإن كانا متساويين من حيث عدم استحقاقهما الثواب، إلّاأنّ العقل والعقلاء يحكمان بتحسين الأوّل دون الثانى.

إن قلت: فهل لا فرق بين حجّ القريب والبعيد من حيث مقدار الثواب المترتّب عليه؟!

قلت: بلى، بينهما فرق، لكنّ زيادهٔ الثواب فى حجّ النائى لا تترتّب على طىّ الطريق، بل على نفس الحجّ، لصيرورته أحمز الأعمال كما تقدّم عن المحقّق الخراسانى رحمه الله.

البحث عن حال الطهارات الثلاث وما اورد عليها

ثمّ إنّه قد وقعت الطهارات الثلاث التى جعلت مقدّمهٔ لبعض العبادات مورداً للإشكال من وجهين:

الأوّل: أنّه لا إشكال فى ترتّب الثواب عليها مع أنّ الأمر الغيرى لا يقتضى استحقاق الثواب.

وجوابه واضـح بناءً على ما اخترناه من أنّ الثواب والعقاب من المجعولات، وكما يمكن جعلهما للواجب النفسـى يمكن أيضاً للواجب الغيرى، لأنّ الجعل بيد المولى الجاعل.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۲، ص: ۳۴۴

الثـانى: أنّ الأوامر الغيريّـهٔ توصّـليّهٔ لا يعتبر فى سـقوطها قصـد التعبّـد، مع أنّ الطهارات الثلاث يعتبر فيها قصـده إجماعاً، فما هو منشأ عباديّتها؟

إن قلت: منشأ عباديّتها تعلّق أمر استحبابى نفسى بها سوى الأمر الغيرى الوجوبى.

ففيه أوّلًا: أنّه لو تمّ فإنّما يتمّ فى خصوص الوضوء والغسل، حيث ثبت اسـتحبابهما شـرعاً، وأمّا التيمّم فلا دليل على استحبابه فى نفسه، فـإذن يبقى الإشـكال بالإضافـهٔ إليه بحاله، وثانياً: لا يمكن أن يكون شـىء واحـد محكوماً بحكمين، سـيّما أنّهما مختلفان من وجهين، حيث إنّ أحدهما وجوبى غيرى، والآخر اسـتحبابى نفسـى، وثالثاً: أنّ الإتيان بالطهارات الثلاث بداعى أمرها الغيرى صـحيح، مع أنّه لو كان منشأ عباديّتها ذلك الأمر النفسى لم تقع صحيحهً.

وإن قلت: منشأ عباديّتها هو الأمر الغيرى.

ففيه: أنّه مسـتلزم للدور المحال، ضرورهٔ أنّ ما تعلّق به الوجوب الغيرى بناءً على تحقّق الملازمهٔ بين وجوب المقدّمهٔ ووجوب ذيها إنّما هو المقدّمـهٔ بالحمل الشائع أعنى الوضوء العبادى مثلًا، فالوجوب متأخّر عن العباديّـهٔ، لتأخّر الحكم عن موضوعه، والعباديّـهٔ متأخّرهٔ عن الوجوب، لكونها ناشئهٔ عنه فرضاً.

وأجابوا عن هذا الإشكال بوجوه عديدهٔ:

كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى حلّ الإشكال

الأوّل: ما ذهب إليه المحقّق الشيـخ ضـياء الـدِّين العراقى رحمه الله من أنّ الأمر المتعلّق بمركّب يتبعّض بتعداد أجزاء المأمور به ويتعلّق كلّ بعض من أبعاض

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۲، ص: ۳۴۵

ذلك الأمر بجزء من أجزاء المأمور به التى منها قصد القربة فى العبادات، فالأمر الغيرى المتعلّق بالوضوء مثلًا ينبسط على أجزائه من غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين وقصد القربة، بحيث يتعلّق كلّ بعض منه بواحد من هذه الأجزاء الخمسة، ومفاد ذلك البعض المتعلّق بقصد القربة أنّه يجب الإتيان بالأجزاء الأربعة الاولى بقصد امتثال ما تعلّق بها من الأمر[۴۹۳].

نقد ما ذهب إليه المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام

وفيه- مضافاً إلى أنّ انبساط الأمر المتعلّق بالمركّب وتبعّضه بتعداد أجزائه أمر غير مسلّم، بل لابدّ من البحث حوله فى محلّه- أنّه مستلزم لأن يكون أمر واحد بالنسبة إلى بعض أبعاضه توصّليّاً، وهو البعض المتعلّق بقصد القربة، ضرورة أنّه لا يمكن أن يكون الأمر داعياً إلى نفسه، بإلزامه المكلّف على الإتيان بالمأمور به بقصد امتثال نفسه، وبالنسبة إلى سائر الأبعاض تعبّديّاً، وما سمعنا بهذا فى آبائنا الأوّلين.

أضف إلى ذلك أنّ الأمر الغيرى- الذى عرفت أنّه لا يوجب تحقّق الداعى فى نفس العبد إلى إطاعة المولى ولا يترتّب على موافقته ثواب ولا على مخالفته عقاب[۴۹۴] ويكون وجوده وعدمه سيّين- لايمكن أنيكون منشألعباديّة العبادة.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى حلّ الإشكال

الثانى: ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله من أنّ عباديّة المقدّمات العباديّة ليست ناشئة من الأمر الوجوبى الغيرى ولا من أمر استحبابى نفسى، بل من

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۲، ص: ۳۴۶

الأمر الوجوبى النفسى الذى تعلّق بذى المقدّمة، بيان ذلك أنّ الأمر المتعلّق بالصلاة مثلًا ينبسط على أجزائها وشرائطها، فكما أنّ بعضاً منه يتعلّق بالركوع، فيصير به عباديّاً كذلك يتعلّق بعض آخر منه بالوضوء، فيصير هو أيضاً عباديّاً بذلك البعض المتعلّق به من الأمر، فكما أنّ الركوع اكتسب العباديّة من الأمر الصلاتى، كذلك الوضوء اكتسبها منه بعدما كان الأمر الصلاتى عباديّاً، وكذلك الحال فى الغسل والتيمّم[۴۹۵].

نقد ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وفيه- مضافاً إلى ما عرفت من عدم كون تبعّض الأمر الواحد المتعلّق بالمركّب أمراً مسلّماً- أنّ التبعّض على فرض تسليمه إنّما هو بالنسبة إلى الأجزاء فقط، ضرورة أنّ الأمر إنّما هو يتعلّق بماهيّة المأمور به، والماهيّة تتشكّل من خصوص الأجزاء، وأمّا الشرائط فهى خارجة عنها، كما قال فى المنظومة: «تقيّد جزء وقيد خارجى»[۴۹۶]، والأمر لا يمكن أن يدعو إلّاإلى متعلّقه.

إن قلت: نفس القيد والشرط وإن كان خارجاً عن ماهيّة المأمور به، إلّاأنّ التقيّد والاشتراط جزء لها، كما صرّح به الناظم فى الشعر المتقدّم، فكما أنّ الركوع جزء للصلاة كذلك تقيّد الصلاة بالوضوء أيضاً جزء لها.

قلت: هذا يستلزم عباديّة التقيّد لا عباديّة نفس القيد التى نحن بصددها.

على أنّ انبساط الأمر بالنسبة إلى الشرائط كانبساطه بالنسبة إلى الأجزاء يستلزم أن يكون جميع شرائط الصلاة عباديّة، مع أنّ طهارة الثوب والبدن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۲، ص: ۳۴۷

وستر العورة وحتّى استقبال القبلة ليست اموراً عباديّة.

إن قلت: القاعدة وإن كانت تقتضى عباديّتها إلّاأنّ الدليل الخارجى قام على عدم عباديّتها وعدم اعتبار قصد القربة فيها.

قلت: هذا يستلزم أن لا يكون الأمر المتعلّق بالصلاة تعبّديّاً ولا توصّليّاً، بل بالنسبة إلى الأجزاء وبعض الشرائط- كالطهارات الثلاث- يكون تعبّديّاً وبالنسبة إلى سائر الشرائط- كطهارة الثوب والبدن وستر العورة واستقبال القبلة- توصّليّاً، وهذا مخالف لذوق المتشرّعة كما لا يخفى.

أضف إلى ذلك ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره من أنّ عباديّة الأجزاء ليست ناشئة من الأوامر الضمنيّة فضلًا عن عباديّة الشرائط، ضرورة أنّ الأمر لا يصلح أن يكون منشأً لعباديّة شيء إلّاإذا كان ذلك الشيء تمام الغرض وموجباً للقرب، مع أنّ الركوع مثلًا ليس مقرّباً ما لم ينضمّ إليه سائر الأجزاء.

إن قلت: فما هو المصحّح لعباديّة كلّ واحد من الأجزاء؟

قلت: منشأ عباديّتها نفس الأمر المتعلّق بالمجموع المركّب، لا أبعاضه، بحيث تكون عباديّة كلّ منها ناشئة عن البعض المتعلّق به من الأمر.

الثالث: أنّ الأمر النفسى الوجوبى وإن لم يتعلّق إلّابالأجزاء، فلا يتبعّض إلّا بالنسبة إليها، لكنّه مع ذلك يدعو إلى الشرائط أيضاً، فبُعد الداعويّة أوسع من بُعد التعلّق.

لكن عباديّة الأجزاء لاتحتاج إلى دليل خارجى سوى تعلّق هذا الأمر العبادى بها، بخلاف الشرائط، فكلّ شرط دلّ دليل على لزوم الإتيان به بداعى الأمر المتعلّق بالأجزاء- كالطهارات الثلاث- فهو عبادى، وكلّ شرط

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۲، ص: ۳۴۸

لم يكن كذلك- كطهارة الثوب والبدن وستر العورة واستقبال القبلة- لم يكن عباديّاً.

وفيه: أنّ الحقّ ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله كراراً من أنّ الأمر لا يكاد يدعو إلّاإلى متعلّقه، فكيف يمكن أن لا يتعلّق بالشرائط، ومع ذلك يكون داعياً إليها؟!

بيان ما هو الحقّ فى منشأ عباديّة الطهارات الثلاث

والتحقيق فى الجواب أن يقال: عباديّة العبادات لا تحتاج إلى الأمر، وتوهّم احتياجها إليه ناشٍ من تفسير قصد القربة المعتبر فيها بقصد امتثال الأمر، لكنّ الكلام فى هذا التفسير، إذ يحتمل أن يكون المراد به الإتيان بالعمل بقصد كونه مقرّباً إلى المولى، بل هذا ظاهر كلمة «قصد القربة»، كما يحتمل أيضاً أن يكون بمعنى إتيان العمل بداعى حسنه، أو بداعى كونه ذا مصلحة واقعيّة، وعلى هذه الاحتمالات الثلاث لا يتوقّف قصد القربة المعتبر فى العبادات على كونها متعلّقة للأمر، كما هو واضح.

إن قلت: فمن أين نفهم عباديّة العبادات لو لا الأمر؟

قلت: عباديّة العمل عبارة عن كونه مقرّباً للعبد إلى مولاه المعبود، ومقرّبيّة بعض الأعمال واضحة لا تحتاج إلى البيان، كالسجود، فإنّ جميع الناس يعرفون أنّه عبادة، سواء كان للّٰهأو للوثن، وما لم تكن عباديّته واضحة- وهو أكثرها- فلا طريق إليها إلّابيان الشارع، فكلّ عمل قام الدليل الشرعى على عباديّته ومقرّبيّته فهو عبادة، والطهارات الثلاث من هذا القبيل، لقيام الإجماع وسيرة المتشرّعة المتّصلة بزمن المعصوم عليه السلام على كونها عبادة ومقرّبة إليه تعالى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۲، ص: ۳۴۹

والحاصل: أنّا لا نفهم عباديّة العمل إلّابالدليل الدالّ على كونه مقرّباً إلى اللّٰه، ولو لا الدليل لما فهمناها، ولو كان العمل متعلّقاً للأمر، ضرورة أنّ الأمر كما يتعلّق بالامور العباديّة يتعلّق أيضاً بغيرها، كالواجبات التوصّليّة.

نعم، لا يكفى فى كون العمل القربى مقرّباً الإتيان به بأىّ داعٍ كان، بل لابدّ فيه من الإتيان به بقصد القربة.

فالعمل لا يتحقّق عبادةً إلّاإذا كان أمراً قربيّاً، ويؤتى به بقصد التقرّب.

ثمّ لا يخفى أنّ كون عمل صالحاً للعباديّة لا يوجب أن يكون عبادةً مطلقاً، أى فى كلّ زمان أو مكان أو حال، بل قد يكون كذلك، كالوضوء، فإنّه عمل مستحبّ مقرّب إلى اللّه تعالى فى جميع الأزمنة والأمكنة والأحوال، حتّى فيما إذا كان تجديديّاً، وقد يكون عبادةً فى أزمنة خاصّة أو لأمكنة أو أحوال كذلك، كالغسل الذى لا يكون مستحبّاً ومقرّباً إلّافى بعض الأزمنة[۴۹۷] أو لبعض الأمكنة[۴۹۸] والأحوال[۴۹۹]، وقد لا يكون عبادةً إلّانادراً، كالتيمّم الذى لا يستحبّ إلّافى مورد أو موردين، حيث إنّ التيمّم بدل الوضوء مستحبّ للمحدث الذى يريد النوم بدون الوضوء ولو كان واجداً للماء.

بل الوضوء أيضاً لا يكون عبادةً حين الحرج، بناءً على ما هو الحقّ من أنّ قاعدة نفى الحرج عزيمة لا رخصة، فالوضوء الحرجى باطل غير مقرّب إليه تعالى. بل الصلاة التى هى فى رأس العبادات قد لا تكون عبادةً، كصلاة الحائض التى هى محرّمة عليها، فهى مبعّدة إيّاها عن اللّه تعالى، فضلًا من أن تكون مقرّبة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۵۰

وبالجملة: إنّا لا نحتاج لتصحيح عباديّة عمل إلى تعلّق الأمر به، بل إذا كان أمراً صالحاً للتقرّب به إلى اللّه تعالى وأتينا به بهذا القصد وقع عبادة، والطهارات الثلاث كذلك، فلا ضير فى صدق العبادة على التيمّم إذا صدر بقصد القربة، وإن لم يكن مأموراً به بأمر استحبابى نفسى.

وكذا لا ضير فى كون الوضوء والغسل مستحبّين نفسيّين حال كونهما واجبين غيريّين- بناءً على الملازمة- لأنّ متعلّق الحكمين مختلف، فإنّ الاستحباب النفسى تعلّق بذاتهما، والوجوب الغيرى بهما بوصف كونهما عبادتين مستحبّتين، فذات الغسلتين والمسحتين فى الوضوء مستحبّة نفسيّة، والوضوء العبادى المستحبّ واجب غيرى، فلم يتعلّق حكمان مختلفان من وجهين بشىء واحد كما زعمه المستشكل.

فلا إشكال فى صحّة الوضوء مثلًا إذا صدر بقصد القربة.

وأمّا الإتيان به بقصد أمره الغيرى كما إذا نوى: «أتوضّأ لأجل الصلاة» فهو يتصوّر على وجهين: أحدهما: أن يكون منضمّاً إلى قصد القربة، فلا إشكال ولا ريب فى صحّته إلّاأنّه لا ينفع المستشكل، ضرورة أنّه مشتمل على ركنى العبادة، حيث إنّ الوضوء صالح للعباديّة وأتى به بقصد التقرّب به إلى اللّه، والثانى: أن لا يكون منضمّاً إليه، بل أتى به لأجل الصلاة فقط، لا بقصد أمره الاستحبابى النفسى ولا بقصد التقرّب، فلا نتسلّم صحّة الوضوء فى هذه الصورة، بل هو باطل، لفقده الركن الثانى من ركنى العبادة، وهو إتيان العمل الصالح للعباديّة بقصد التقرّب أو بقصد امتثال أمره العبادى[۵۰۰] فيما إذا كان له

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۵۱

أمر كذلك.

فما يصحّ لا ينفعه، وما ينفعه لا يصحّ.

إن قلت: كيف يمكن القول ببطلان وضوئه فى الصورة الثانية مع أنّه قصد الوضوء الذى تتوقّف عليه الصلاة، وهو لا يكون إلّاعبادةً؟ ضرورة أنّ الصلاة لا تتوقّف إلّاعلى الوضوء الذى هو عبادة، فلابدّ من أن يكون وضوئه فى هذه الصورة أيضاً صحيحاً، حيث إنّه قصد الإتيان بنفس ما هو مقدّمة للصلاة.

قلت: لا يكفى فى صحّته قصد الإتيان بالوضوء الذى تتوقّف عليه الصلاة بعد فرض كونه فاقداً لأحد ركنى العبادة، ألا ترى أنّ الرياء يبطل الصلاة مثلًا مع أنّ المرائى لا يريد الإتيان بصورة الصلاة، بل يريد نفس الصلاة المأمور بها فى الشرع، إلّاأنّه أخلّ بقصد القربة بالإتيان بها رياءً، فيتّضح لنا أنّ العمل إن كان فاقداً لأحد ركنى العبادة لا يقع عبادة صحيحة.

الواجب الأصلی والتبعی[۵۰۱]

ومنها: تقسیمه إلی الأصلی والتبعی: فی الواجب الأصلی والتبعی
واختلفوا فی کون هذا التقسیم بحسب مقام الثبوت أو الإثبات.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۲، ص: ۳۵۲

کلام صاحب الفصول رحمه الله فیه

ذهب صاحب الفصول رحمه الله إلی أنّه بلحاظ مقام الدلالهٔ والإثبات، فالأصلی ما فهم وجوبه من دلیل مستقلّ، أی غیر لازم لدلیل آخر، والتبعی بخلافه، وهو ما فهم وجوبه تبعاً لدلیل آخر، فکلّ واحد من قسمی التقسیم السابق- أعنی الواجب النفسی والغیری- یمکن أن یکون أصلیّاً ویمکن أن یکون تبعیّاً، فالواجب النفسی الأصلی کالصلاهٔ التی یکون وجوبها لنفسها، لا لأجل شیء آخر، ویکون وجوبها مستفاداً من خطاب «أَقِیمُوا الصَّلَاهَ»، والنفسی التبعی کوجوب إکرام زید عند مجیئه المستفاد من قول المولی: «إن لم یجئک زید فلا یجب إکرامه» بناءً علی دلالهٔ الجملهٔ الشرطیّهٔ علی المفهوم، والغیری الأصلی کوجوب الوضوء المستفاد من قوله تعالی: «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلَاهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَأَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرَافِقِ»[۵۰۲]، والغیری التبعی کوجوب المقدّمهٔ المستفاد من الملازمهٔ العقلیّهٔ بینه وبین وجوب ذیها من دون أن یذکر فی دلیل مستقلّ[۵۰۳].
هذا ما أفاده صاحب الفصول مع توضیح منّا.

کلام صاحب الکفایهٔ فی المقام

وذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی أنّ هذا التقسیم بلحاظ الواقع ومقام الثبوت، فالواجب الأصلی ما یکون متعلّقاً للإرادهٔ المستقلّهٔ، للإلتفات إلیه بما هو علیه ممّا یوجب طلبه، والواجب التبعی ما لم یتعلّق به إرادهٔ مستقلّهٔ، بل
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۲، ص: ۳۵۳
یکون متعلّقاً للإرادهٔ تبعاً لإرادهٔ غیره لأجل کون إرادته لازمهٔ لإرادهٔ ذلک الغیر من دون التفات إلیه بما یوجب إرادته، إمّا بأن لا یلتفت إلیه أصلًا، أو یلتفت إلیه ویتصوّره لکن لا یلتفت إلی جههٔ وجوبه، وعلی ذلک فلا شبههٔ فی انقسام الواجب الغیری إلیهما واتّصافه بالأصالهٔ والتبعیّهٔ کلتیهما، حیث یکون تارهً متعلّقاً للإرادهٔ علی حدهٔ عند الالتفات إلیه بما هو مقدّمهٔ، واخری لا یکون متعلّقاً لها کذلک عند عدم الالتفات إلیه کذلک، فإنّه یکون لا محالهٔ مراداً تبعاً لإرادهٔ ذی المقدّمهٔ علی الملازمهٔ، کما لا شبههٔ فی اتّصاف النفسی أیضاً بالأصالهٔ، ولکنّه لا یتّصف بالتبعیّهٔ، ضرورهٔ أنّه لا یکاد یتعلّق به الطلب النفسی ما لم یکن فیه المصلحهٔ النفسیّهٔ، ومعها یتعلّق الطلب بها مستقلّاً ولو لم یکن هناک شیء آخر مطلوب أصلًا کما لا یخفی.
واستدلّ رحمه الله علی کون هذا التقسیم بحسب مقام الثبوت بأنّه لو کان بلحاظ مقام الإثبات لما اتّصف الواجب بواحد منهما قبل کونه مفاد دلیل، وهو کما تری[۵۰۴].

کلام المحقّق الاصفهانی رحمه الله فی المقام

وقام بتوجیه کلامه تلمیذه المحقّق الاصفهانی رحمه الله بأنّ فی جانب ذی المقدّمهٔ جهتی علّیّهٔ بالنسبهٔ إلی المقدّمهٔ، لأنّ ذا المقدّمهٔ علّهٔ غائیّهٔ لوجوب المقدّمهٔ، والإرادهٔ المتعلّقهٔ به علّهٔ فاعلیّهٔ للإرادهٔ المتعلّقهٔ بها، وحیثما کان تحقّق المقدّمهٔ معلولًا للإرادهٔ المتعلّقهٔ بها

كان معلولًا أيضاً للإرادة المتعلّقة بذيها، لأنّ علّة العلّة علّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۵۴

وبالجملة: ذو المقدّمة علّة غائيّة لوجوب المقدّمة، والإرادة المتعلّقة به علّة فاعليّة لوجودها.

وتقسيم الواجب إلى النفسى والغيرى إنّما هو باعتبار العلّيّة الغائيّة، إذ الواجب النفسى هو ما يكون وجوبه لنفسه، والغيرى هو ما يكون وجوبه لأجل غيره، وهو ذو المقدّمة، وتقسيمه إلى الأصلى والتبعى إنّما هو باعتبار العلّيّة الفاعليّة، إذ الواجب التبعى هو ما تكون الإرادة المتعلّقة به معلولة للإرادة المتعلّقة بشيء آخر، والأصلى ما لا يكون كذلك، فتقسيمه إلى الأصلى والتبعى إنّما هو بلحاظ كيفيّة الإرادة فى الواقع ومقام الثبوت[۵۰۵].

هذا حاصل كلام المحقّق الاصفهانى توجيهاً لكلام صاحب الكفاية رحمهما الله.

نقد ما أفاده المحقّق الاصفهانى رحمه الله

ويرد عليه ما تقدّم مراراً من منع كون الإرادة المتعلّقة بالمقدّمة معلولة للإرادة المتعلّقة بذيها ومترشّحة منها، بل كلّ إرادة معلولة لمباديها من تصوّر المراد والتصديق بفائدته وغير ذلك من المبادئ، ولو كانت إرادة المقدّمة معلولة لإرادة ذيها لانقدح فى نفس من أراد ذا المقدّمة إرادة اخرى متعلّقة بالمقدّمة حتّى فى صورة الغفلة عنها أو عن مقدّميّتها، وهو كما ترى.

نقد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام

ويرد على صاحب الكفاية أيضاً أوّلًا: أنّ استقلال كلّ تقسيم من تقسيمات الواجب يتوقّف على اشتمال كلّ قسم من كلّ تقسيم على جميع أقسام سائر التقسيمات، مع أنّ الواجب التبعى لا يشتمل على الواجب النفسى كما اعترف[۵۰۶]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج۲ ؛ ص۳۵۵

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۵۵

به، فلا يكون تقسيمه إلى الأصلى والتبعى مستقلّاً فى مقابل تقسيمه إلى النفسى والغيرى، بل هو من متفرّعات ذلك التقسيم بأن يقال: الواجب إمّا نفسى وإمّا غيرى، والواجب الغيرى إمّا أصلى وإمّا تبعى، وهذا الإشكال أورده نفسه رحمه الله على تقسيم الواجب إلى المنجّز والمعلّق، وقال هناك: هذا ليس تقسيماً مستقلّاً للواجب فى مقابل تقسيمه إلى المطلق والمشروط، لأنّ المعلّق والمنجّز كلاهما من قبيل الواجب المطلق، وغفل عن ورود نفس هذا الإشكال على نفسه هاهنا.

وثانياً: أنّه إن أراد بالإرادة المستقلّة وغير المستقلّة فى تعريف الواجب الأصلى والتبعى الإرادة الأصليّة والتبعيّة فالواجب الغيرى لا يكون إلّاتبعيّاً، لكون الإرادة المتعلّقة به تابعةً دائماً للإرادة المتعلّقة بالواجب النفسى الذى هو ذو المقدّمة، فلا يتمّ ما أفاده من إمكان أن يكون الواجب الغيرى أصليّاً أو تبعيّاً، وإن أراد بالاستقلال وعدمه التفصيل والإجمال- كما هو ظاهر قوله:

«للالتفات إليه بما هو عليه ممّا يوجب طلبه» فى تعليل الإرادة المستقلّة، وقوله:

«من دون الالتفات إليه بما يوجب إرادته» فى بيان الإرادة غير المستقلّة- فهو يستلزم أن يكون الواجب النفسى أيضاً تبعيّاً أحياناً[۵۰۷]، وهو فيما إذا تعلّقت به إرادة إجماليّة، إذ لا دليل على لزوم تعلّق الإرادة التفصيليّة بالواجبات النفسيّة، فلا يتمّ ما أفاده من عدم إمكان أن يكون الواجب النفسى تبعيّاً[۵۰۸].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۵۶

فالحقّ ما ذهب إليه صاحب الفصول رحمه الله من أنّ هذا التقسيم يكون بلحاظ الدلالة ومقام الإثبات.

مقتضى الأصل عند الشكّ فى أصليّة الواجب وتبعيّته

كلام صاحب الكفاية رحمه الله فيه

ثمّ إنّه لو شكّ فى أصليّة واجب وتبعيّته فذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلىأنّ مقتضى الاستصحاب هو التبعيّة، لأنّ الواجب التبعى- على ما عرّفه- هو الذى لم يتعلّق به إرادة مستقلّة، فإذا أحرزنا أصل الوجوب وشككنا فى كون الإرادة المتعلّقة بالواجب مستقلّة أو غير مستقلّة فيستصحب عدم كونها مستقلّة، ويترتّب عليه آثار الواجب التبعى إذا فرض له أثر شرعى، وهذا الأصل ليس مثبتاً، لأنّ الواجب التبعى متقوّم بهذا الأمر العدمى المستصحب، لا أنّه لازم له[۵۰۹].

هذا حاصل كلام صاحب الكفاية رحمه الله.

ما أفاده المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى المقام

وذهب المحقّق الاصفهانى رحمه الله إلى أنّ مقتضى الاستصحاب هو الأصليّة، لأنّ الواجب الأصلى- على ما عرّفه- هو الذى لا تكون الإرادة المتعلّقة به معلولة للإرادة المتعلّقة بشىء آخر، فالمتقوّم بالقيد العدمى المستصحب إنّما هو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۵۷

الواجب الأصلى، بخلاف التبعى، فإنّه عبارة عمّا تعلّق به إرادة مترشّحة من إرادة متعلّقة بشىء آخر[۵۱۰].

هذا حاصل كلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله.

نقد كلام المحقّقين الخراسانى والاصفهانى فى المقام

ويرد عليهما أنّ الحقّ عدم جريان الاستصحاب فى مثل عدم قرشيّة المرأة، لعدم اتّحاد القضيّتين، حيث إنّ القضيّة المتيقّنة سالبة بانتفاء الموضوع والمشكوكة بانتفاء المحمول.

والمقام من هذا القبيل، لأنّ الإرادة لم تكن سابقاً مستقلّة أو معلولة من إرادة اخرى، لأنّها لم تكن موجودة حتّى تكون كذلك، والآن صارت موجودة ونشكّ فى استقلالها أو معلوليّتها لإرادة اخرى.

فالحقّ أنّه ليس لنا أصل عملى يقتضى الأصالة والتبعيّة فى جميع الموارد، فلابدّ لنا فى كلّ مورد من ملاحظة الأصل الجارى فى خصوصه.

هذا تمام الكلام فى تقسيمات الواجب.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۵۹

فيما هو الواجب من المقدّمة

الأمر الرابع: فى بيان ما هو الواجب من المقدّمة

نظريّة المشهور فيه

ذهب المشهور إلى أنّ وجوب المقدّمة- بناءً على الملازمة- يتبع فى الإطلاق والاشتراط وجوب ذيها، فلو كان وجوب ذى المقدّمة

مشروطاً بشیء لکان وجوبها أیضاً مشروطاً بذلک الشیء، ولو کان وجوبه مطلقاً لکان وجوبها أیضاً کذلک.

وهذا واضح بناءً علی کون وجوبها مترشّحاً ومعلولًا من وجوبه، کما ذهب إلیه بعض، بل هو واضح أیضاً بناءً علی المختار من کون وجوبها تابعاً لوجوبه وإن أنکرنا الترشّح والعلّیّة.

وبالجملة: ذهب المشهور إلی عدم اشتراط وجوب المقدّمة بشرط دون وجوب ذیها.

البحث حول اشتراط وجوب المقدّمة بإرادة ذیها

ولکن نسب إلی صاحب المعالم رحمه الله أنّه ذهب إلی اشتراط وجوب المقدّمة بإرادة ذیها، حیث قال فی مبحث الضدّ: وأیضاً فحجّة القول بوجوب المقدّمة علی تقدیر تسلیمها إنّما تنهض دلیلًا علی الوجوب فی حال کون المکلّف مریداً

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۶۰

للفعل المتوقّف علیها، کما لا یخفی علی من أعطاها حقّ النظر[۵۱۱]، إنتهی.

أقول: هذه العبارة ظاهرة فی القضیّة الحینیّة لا الشرطیّة، فمفادها أنّ المقدّمة واجبة فی حال إرادة الفعل المتوقّف علیها، لا أنّ وجوبها مشروط بإرادته، والفرق بینهما واضح، فإنّ کثیراً منهم قالوا بمفهوم الشرط وانتفاء الجزاء بانتفائه، لظهور القضیّة الشرطیّة فی أنّ الشرط علّة منحصرة للجزاء، بخلاف القضیّة الحینیّة حیث لم یقل أحد بثبوت المفهوم لها، فکم فرقاً بین قول المولی:

«أکرم زیداً إن جائک» وبین قوله: «أکرم زیداً حین مجیئه» أو «فی حال مجیئه» وکذا بین قولنا: «یجب علیک الوضوء إن أردت الصلاة» وقولنا: «یجب علیک الوضوء فی حال إرادة الصلاة»، ومقتضی عبارة المعالم هو الثانی، والمنسوب إلیه هو الأوّل.

نقد کلام صاحب المعالم رحمه الله

وکیف کان، فکلام صاحب المعالم رحمه الله یدلّ علی نوع تضییق فی دائرة وجوب المقدّمة دون ذی المقدّمة، سواء کان بنحو القضیّة الشرطیّة کما نسب إلیه، أو الحینیّة کما هو ظاهر عبارته.

ویرد علیه أنّ أصل الملازمة بین وجوب المقدّمة ووجوب ذیها وإن لم تکن واضحة، إلّاأنّ تبعیّة وجوبها لوجوبه فی الإطلاق[۵۱۲] والاشتراط بناءً علی الملازمة واضحة لا تکاد تخفی کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله[۵۱۳].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۶۱

وأورد الشیخ رحمه الله أیضاً علی صاحب المعالم رحمه الله بأنّ وجوب شیء لا یمکن أن یکون مشروطاً بإرادة نفس ذلک الشیء، وما ذهب إلیه صاحب المعالم من اشتراط وجوب المقدّمة بإرادة ذیها مستلزم لاشتراط وجوبها بإرادة نفسها.

أمّا الأوّل: فلأنّ وجوب الصلاة مثلًا لو کان مشروطاً بإرادتها لاستلزم أن یکون الأمر بها لغواً، ضرورة أنّ المکلّف لو لم یردها فلا وجوب ولا صلاة، وإن أرادها کان تحقّقها مستنداً إلی الإرادة المتعلّقة بها لا إلی وجوبها، فلا أثر لوجوب الصلاة فی تحقّقها مع أنّه عبارة عن البعث والتحریک الاعتباری نحوها.

إن قلت: الإرادة وإن کانت مؤثّرةً فی تحقّق الصلاة إلّاأنّ الوجوب أیضاً مؤثّر، فکلّ منهما جزء السبب المؤثّر، فلیس الوجوب لغواً.

قلت: کلّا، فإنّ الوجوب متأخّر رتبةً عن الإرادة، لاشتراطه بها، فالإرادة تؤثّر فی وجود الصلاة فی الرتبة المتقدّمة علی الوجوب، فلو کان هو أیضاً مؤثّراً وداعیاً إلیها لکان من قبیل تحصیل الحاصل، وهو مستحیل علی الحکیم.

وأمّا الثانی: فلأنّ إرادة ذی المقدّمة لا تکاد تنفکّ عن إرادتها[۵۱۴]، فإنّ کلّ من أراد الکون علی السطح وعلم توقّفه علی نصب السلّم یرید نصب السلّم أیضاً، فحیث إنّ الإرادة المتعلّقة بذی المقدّمة مستلزمة للإرادة المتعلّقة بها، فاشتراط وجوبها بإرادته مستلزم

لاشتراط وجوبها بإرادة نفسها، وهو مستحيل كما عرفت[۵۱۵].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۲، ص: ۳۶۲

هذا حاصل كلام الشيخ فى مناقشة كلام صاحب المعالم .

وفيه: أنّ المقام ليس من قبيل اشتراط وجوب شيء بإرادة نفس ذلك الشيء، لأنّ إرادة المقدّمة كما تكون لازمة لإرادة ذيها، كذلك وجوبها يكون مشروطاً بإرادته على فرض ما نسب إلى المعالم، فكأنّ المولى قال: «إن أردت الصلاة يجب عليك الوضوء»، فإرادة الصلاة مستلزمة لإرادة الوضوء، وشرط لوجوبه، فكلاهما أعنى إرادة الوضوء ووجوبه فى رتبة واحدة، لكون كلّ منهما متأخّراً عن إرادة الصلاة برتبة، فلا ضير فى أن يؤثّر كلّ منهما فى تحقّق الوضوء، لأنّ المحال إنّما هو أمر المولى بشيء بعد تعلّق إرادة العبد به، لكونه كتحصيل الحاصل المستحيل على الحكيم، بخلاف ما إذا أمر به مقارناً لإرادة العبد إيّاه، فيكون كلّ واحد من أمر المولى وإرادة العبد مؤثّراً فى تحقّقه من دون أن يستلزم اللغويّة.

فالحقّ فى جواب صاحب المعالم ما تقدّم من كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله، فإنّه كلام متين، سواء أراد صاحب المعالم القضيّة الشرطيّة كما نسبت إليه أو الحيثيّة كما هى ظاهرة من كلامه.

البحث حول اعتبار قصد التوصّل فى وجوب المقدّمة

وممّا نسبه المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى الشيخ الأعظم رحمه الله فى تقريراته أنّه ذهب إلى أنّ الواجب إنّما هو المقدّمة التى يقصد بها التوصّل إلى ذى المقدّمة، فنصب السلّم مثلًا إن كان بداعى التوصل به إلى الكون على السطح يتّصف بصفة الوجوب الغيرى، وإلّا فلا، وإن ترتّب عليه الكون على السطح[۵۱۶].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۲، ص: ۳۶۳

لكنّ المتأمّل فى كلام الشيخ رحمه الله فى تقريرات بحثه المسمّاة ب «مطارح الأنظار» يفهم أنّ هذه النسبة ليست صحيحة، لأنّ حاصل كلامه أنّ المقدّمة لا تتّصف بالعباديّة إلّاإذا اتى بها بداعى أمرها الغيرى[۵۱۷]، وبعبارة اخرى: إلّاإذا اتى بها بقصد التوصّل بها إلى ذى المقدّمة[۵۱۸]، فهو رحمه الله فى مقام بيان كيفيّة تصحيح عباديّة المقدّمات، لا فى مقام بيان اشتراط وجوبها بقصد التوصّل بها إلى ذيها فى مقابل المشهور.

الاحتمالات الجارية فيما نسب إلى الشيخ رحمه الله ونقدها

وكيف كان، ففى كلام الشيخ بناءً على صحّة ما نسبه إليه صاحب الكفاية ثلاثة احتمالات:

۱- أن يكون كلامه بنحو القضيّة الشرطيّة، فيكون مفاد كلامه أنّ نصب السلّم مثلًا واجب غيرى- بناءً على الملازمة- إن أراد أن يتوصّل به إلى الكون على السطح.

۲- أن يكون بنحو القضيّة الحيثيّة، فيكون مفاده أنّ نصب السلّم متّصف بالوجوب الغيرى حينما أراد أن يتوصّل به إلى الكون على السطح.

ولا ريب فى أنّ الاشتراط والتضيّق فى هذين الاحتمالين يرتبطان بالوجوب، ضرورة أنّ كلمة «إن» الشرطيّة فى الاحتمال الأوّل، وكلمة «حين» فى الاحتمال الثانى قيدان للوجوب لا للواجب، فهما يوجبان أن يكون الحكم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ۲، ص: ۳۶۴

مقيّداً ومضيّقاً.

۳- أن یکـون مراده تضیّق دائرة الواجب لا ـ الوجوب، بمعنی أنّ الوجوب تعلّق بنصب السلّم الـذی قصـد به التوصّـِل إلی الکون علی السطح، کما تعلّق الوجوب بالصـلاة مع الطهارة، فالقید- أعنی قصد التوصّل بالمقدّمة إلی ذیها- واجب التحصـیل کما یجب تحصیل نفس المقدّمة، بخلاف الاحتمالین الأوّلین، لعدم وجوب تحصیل مقدّمات الوجوب.

ولا ـ یمکن الـذهاب إلی الأـوّلین ثبوتـاً، إذ یرد علیهمـا أوّلًا: ما أورده المحقّق الخراسانی علی صاحب المعالم رحمه الله، من أنّ العقل یحکم بأنّ ملاک وجوب المقدّمـة إنّما هو مقـدّمیّتها وتوقّف ذی المقدّمـة علیها، فلا یمکن أن یکون وجوبه مطلقاً ووجوبها مشـروطاً بقصـد التوصّل، وبعبارة اخری: لا یمکن- بعـد قبول تحقّق الملازمـة العقلیّـة بین الوجوبین- أن یتحقّق وجوبه دون وجوبها، سـیّما بناءً علی الترشّـح الـذی قال به صاحب الکفایة أو العلّیّة التی عبّر بها المحقّق النائینی رحمه الله، ضـرورة أنّ المعلول لا یتقیّد بعدما تحقّقت علّته إلّابهـا، وثانیـاً: یرد علی کلام الشـیخ رحمه الله علی الاحتمالین الأوّلین ما أورده نفسه علی صاحب المعالم رحمه الله، ضـرورة أنّ وجوب المقدّمـة لو کان مقیّـداً بقصـد التوصّل بها إلی ذیها فهـذا القید ینحلّ إلی إرادتین: إحداهما: إرادة ذی المقدّمة، والثانیة: إرادة المقدّمة بقصد الوصول بها إلیه، فوجوبها مقیّد بإرادتها، وهو محال، لاستلزامه اللغویّة، لکونه کتحصیل الحاصل.

ولا یخفی أنّه لا یمکن دفعه بما دفعناه عن کلام صاحب المعالم، ضـرورة أنّ شـرط الوجوب فی کلام صاحب المعالم إنّما کان إرادة ذی المقدّمة، لکنّها کانت مستلزمة لإرادتها، بخلاف کلام الشیخ، حیث إنّه جعل وجوب المقدّمة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۶۵

مشروطاً بشیء یندرج فیه إرادتها.

وأمّـا الاحتمـال الثـالث- الـذی یوافق مبنـاه، حیث إنّه ذهب إلی رجوع جمیع القیود إلی المـادّة حتّی فی القضایا الشـرطیّة التی ظاهرها رجوع الشرط إلی الهیئة- فلا إشکال فیه بحسب مقام الثبوت.

نعم، لابدّ من القول باستحالة هذا الاحتمال أیضاً، بناءً علی ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله فی موضعین من کفایته من کون الإرادة أمراً غیر اختیاری، لعـدم قابلیّـة الأمر الخارج عن تحت اختیار المکلّف لتعلّق الوجوب به، فکیف یمکن أن یأمر المولی بنصـب السلّم الذی یقصد به التوصّل إلی الکون علی السطح بحیث کان القید- أعنی قصد التوصّل وإرادته- لازم التحصیل؟!

لکنّا لا نسـلّم هـذا المبنی، أوّلًا: لما اخترناه حینما کنّا نـدرّس الکفایـة، من أنّ اللّه سـبحانه أعطی نفس الإنسان نوعاً من الخالقیّـة التی تقـدر بها علی خلق الإرادة، فالنفس الإنسانیّـة توجـد الإرادة باختیارها، وهذا لا یسـتلزم أن یکون النفس شـریکةً له سـبحانه فی الخلق، ضرورة أنّ خالقیّتها فی طول خالقیّته وبإعطاء منه تعالی.

وثانیـاً: لأنّه یسـتلزم أن لا یکون قصـد القربـة معتبراً فی عمل من الأعمال، لامتناع تعلّق التکلیف بأمر غیر مقـدور، وهل هو یلتزم بعـدم لزومه فی العبادات؟!

إن قلت: نعم، هو التزم بذلک حیث ذهب إلی استحالة أخذ قصد القربة فی متعلّق التکلیف، لاستلزامه الدور.

قلت: هو رحمه الله وإن ذهب إلی امتناع أخذه فی متعلّق التکلیف لذلک، إلّاأنّه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۶۶

قال: العقل یحکم بلزومه فی العبادات، فهو رحمه الله نفی وجوب تحصـیل قصـد القربـة شـرعاً لا لزومه عقلًا، ولو کان أمراً غیر مقـدور لامتنع لزومه العقلی والشرعی کلاهما، بل امتناع اللزوم العقلی أوضح من الوجوب الشرعی.

علی أنّه قال بامتناع أخـذه فی المتعلّق إن کان بمعنی إتیان العمل بقصـد امتثال الأمر، بخلاف ما إذا کان بمعنی إتیانه بقصد التقرّب به إلی ساحـة المولی، أو بداعی حسـنه، أو بداعی کونه ذا مصـلحة، مع أنّ القصد لو کان أمراً غیر اختیاری لکان تعلّق الوجوب به ممتنعاً بـأیّ معنی کـان، غایـة الأـمر أنّه إن کـان بمعنی قصـد امتثـال الأـمر کان تعلّق الوجوب به ممتنعاً لوجهین: أحـدهما کونه غیر مقـدور، والثانی استلزامه الدور، وإن کان بأحد المعانی الاخری کان تعلّق الوجوب به ممتنعاً لأجل کونه غیر مقدور فقط.

والحاصل: أنّ مفاد كلام الشيخ رحمه الله أمر ممكن ثبوتاً، بناءً على الاحتمال الثالث من الاحتمالات الجارية فى كلامه.

وأمّا البحث عنه فى مقام الإثبات فهو فرع ثبوت أصل الملازمة، ضرورة أنّا بعد إثبات الملازمة بين وجوب الشىء ووجوب مقدّمته نتمكّن من أن نبحث فى أنّ طرف الملازمة هل هو نفس المقدّمة، أو هى مقيّدةً بقصد التوصّل بها إلى ذيها؟ فانتظر كى يتبيّن لك الحال هناك.

بيان الثمرة بين القول المشهور[۵۱۹] وما نسب إلى الشيخ رحمه الله

وتظهر الثمرة بين القول المشهور وقول الشيخ فى بعض صور ما إذا كان لواجب مقدّمة منحصرة محرّمة، وكان وجوب ذى المقدّمة أهمّ من حرمة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۶۷

المقدّمة، كما إذا كان الدخول فى ملك الغير مقدّمة لإنقاذ غريق، فهذا الدخول وإن كان حراماً فى الأصل، إلّاأنّه صار واجباً بعد عروض توقّف الواجب الأهمّ الفعلى المنجّز عليه، ولا فرق فى ذلك بين صور المسألة عند المشهور، فهو يقع واجباً عندهم، سواء التفت إلى مقدّميّته للواجب الأهمّ أم لا، غاية الأمر يكون فى صورة عدم الالتفات متجرّياً فيه.

وأمّا بناءً على مذهب الشيخ رحمه الله فيقع حراماً فى صورة عدم الالتفات، لأنّ الوجوب على مذهبه مشروط بقصد التوصّل بالمقدّمة إلى ذيها، وهو فرع الالتفات.

وأمّا فى صورة الالتفات فإن قصد التوصّل به إلى الواجب يقع على صفة الوجوب على مبنى الشيخ أيضاً، ولا ثمرة بينه وبين القول المشهور فى هذا الفرض.

بخلاف ما إذا لم يقصده، حيث إنّه يقع حراماً على قوله رحمه الله واجباً على القول المشهور من دون أن يكون متجرّياً بالنسبة إليه، وأمّا بالنسبة إلى ذى المقدّمة- وهو الإنقاذ فى المثال- فلو استمرّ عدم قصده حتّى يموت الغريق، أو يصير عاجزاً عن إنقاذه لكان عاصياً، وإن صار قاصداً للإنقاذ بعد الإتيان بمقدّمته لم يكن عاصياً، غاية الأمر كان بالنسبة إلى ذى المقدّمة متجرّياً، لعدم قصده له حين الإتيان بمقدّمته.

ولو أتى بهذه المقدّمة بداعيين أحدهما قصد التوصّل به إلى ذيها فلا إشكال فى وقوعها واجبةً عند المشهور من دون تحقّق تجرٍّ أصلًا، لا بالنسبة إليها ولا بالنسبة إلى ذيها، وأمّا بناءً على قول الشيخ رحمه الله فيحتمل الوجهان: ۱- العصيان بالنسبة إلى المقدّمة لو كان مراده من اشتراط وجوبها بقصد التوصّل أن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۶۸

لا تتحقّق إلّابهذا القصد، ۲- عدم العصيان لو كان مراده جهة الإثبات فقط من دون أن يكون ناظراً إلى جانب النفى، أى الوجوب مشروط بقصد التوصّل، سواء ضمّ إليه قصد شىء آخر أيضاً أم لا.

القول حول اعتبار الإيصال فى المقدّمة الواجبة

نظريّة صاحب الفصول فى المقام

وذهب صاحب الفصول رحمه الله إلى اعتبار ترتّب ذى المقدّمة عليها خارجاً، فالواجب إنّما هو المقدّمة الموصلة[۵۲۰].

ولا يخفى أنّ بين المقدّمة الموصلة والمقدّمة التى قصد بها التوصّل إلى ذيها المنسوبة إلى الشيخ رحمه الله عموماً من وجه.

وفى كلام صاحب الفصول رحمه الله أيضاً احتمالان: ۱- أن يكون الإيصال شرطاً للوجوب، ۲- أن يكون قيداً للواجب، فيكون لازم

التحصيل على الثانى دون الأوّل.

لكن لابدّ من حمل كلامه بعد التأمّل على الاحتمال الثانى، لوضوح استحالة الأوّل، ضرورة أنّ الحكم بوجوب المقدّمة بعد إيصالها إلى ذيها، وبعبارة اخرى: بعد ترتّبه عليها تحصيل للحاصل المستحيل، بل هو أقوى مرتبة من مراتب تحصيل الحاصل، حيث إنّ الفرض تعلّق الوجوب بالمقدّمة بعد تحقّقها وتحقّق ذيها كليهما، فكيف يمكن حمل كلام مثل صاحب الفصول على هذا الأمر البيّنة استحالته؟!

والاحتمال الثانى أيضاً وإن وقع مورداً للمناقشة بحسب الإمكان ومقام

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۶۹

الثبوت، إلّاأنّه ليس بديهى الامتناع كالأوّل، مضافاً إلى إمكان الجواب عن الوجوه التى أوردوها عليه ثبوتاً.

البحث حول المقدّمة الموصلة بحسب مقام الثبوت

فإليك بيان هذه الوجوه ونقدها:

أحدها: أنّه يستلزم الدور، لتوقّف ذى المقدّمة على المقدّمة الموصلة، وبالعكس.

وفيه: أنّ تحقّق المقدّمة الموصلة متوقّف على تحقّق ذى المقدّمة، وأمّا هو فلا يتوقّف على المقدّمة الموصلة، بل على ذات المقدّمة، ألا ترى أنّ الكون على السطح يتوقّف على نفس نصب السلّم، لا على نصبه الموصل.

ثانيها: أنّه يستلزم التسلسل، توضيحه: أنّ كلّ جزء من أجزاء المركّب يكون مقدّمة له، فلو كان الواجب بالوجوب الغيرى مركّباً من ذات المقدّمة وقيد الإيصال، فذات المقدّمة مقدّمة للواجب الغيرى الذى هو عبارة عن المقدّمة الموصلة، فلا محالة يتعلّق بها[۵۲۱] وجوب غيرى آخر، وحيث إنّ الوجوب الغيرى لا- يتعلّق إلّابالمقدّمة الموصلة فرضاً فلابدّ من ضمّ قيد إيصال ثانٍ إليها، فالواجب بالوجوب الغيرى الثانى أيضاً هو المقدّمة الموصلة، وحيث إنّها مركّبة من ذات المقدّمة وقيد الإيصال يجرى فيها أيضاً جميع ما تقدّم طابق النعل بالنعل، فنحتاج إلى قيد إيصال ثالث ووجوب غيرى ثالث، وهكذا إلى ما لا نهاية له.

وفيه: ما قد عرفت فى أوائل مبحث مقدّمة الواجب[۵۲۲] من أنّه لا يصدق

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۷۰

عنوان المقدّميّة على أجزاء المركّب الحقيقى، سواء كان عقليّاً، كالنوع المركّب عقلًا من الجنس والفصل أو خارجيّاً، كالجسم المركّب خارجاً من المادّة والصورة، وإنّما يصدق عنوان المقدّميّة على أجزاء المركّب إذا كان التركيب صناعيّاً، كتركيب البناء والسيّارة من أجزائهما، أو اعتباريّاً، كتركيب الصلاة من أجزائها الداخلة تحت مقولات متعدّدة المعتبرة عند الشارع شيئاً واحداً ذا آثار مخصوصة لازمة الاستيفاء، فأمر بها.

وما نحن فيه من قبيل المركّبات العقليّة، ضرورة أنّ الواجب بالوجوب الغيرى إنّما هو المقدّمة المتقيّدة بقيد الإيصال، بحيث يكون التقيّد داخلًا والقيد خارجاً، والحاكم بكون التقيّد جزءً والمقدّمة جزءً آخر هو العقل الذى يحلّل المقدّمة الكذائيّة إلى جزئين عقليّين: أحدهما ذات المقدّمة، والآخر تقيّدها بقيد الإيصال.

نعم، لو كان الواجب الغيرى مركّباً من ذات المقدّمة ونفس قيد الإيصال لكان لما ذكر من الإشكال وجه.

ثالثها: أنّه يستلزم تعلّق وجوبين اثنين بذى المقدّمة، أحدهما نفسى والآخر غيرى، أمّا تعلّق الوجوب النفسى به فواضح، وأمّا تعلّق الوجوب الغيرى فلكونه مقدّمة لتحقّق المقدّمة الموصلة التى تكون واجبة.

وبعبارة اخرى: يتعلّق الوجوب النفسى بذى المقدّمة، فيترشّح منه وجوب غيرى إلى المقدّمة الموصلة، ثمّ يترشّح منها وجوب غيرى آخر إلى‌ذى المقدّمة، لتوقّفها عليه، فيصير ذو المقدّمة متعلّقاً لوجوبين: نفسى وغيرى.

بل لو كان له مقـدّمات متعـدّدة تتعـدّد الوجوبات الغيريّـة المتعلّقـة به بعددها كما لا يخفى، مع أنّ تعلّق حكمين أو أكثر بشـىء واحد محال، فما يلزم منه هذا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۷۱

المحال- وهو اعتبار الإيصال فيما هو الواجب من المقدّمة- نفسه محال.

لا يقال: تعـدّد العنوان يكفى لجواز تعلّق حكمين متماثلين فى المقام بشـىء واحد، كما أنّه يكفى لجواز اجتماع الأمر والنهى بناءً على الجـواز، فيتعلّـق الوجوب النفسـى فى المقـام بـالكون على السـطح مثلًا بعنوان أنّه ذو المقدّمـة، والوجوب الغيرى به بعنوان أنّه مقـدّمة للمقدّمة الموصلة الواجبة.

فإنّه يقال: كفاية تعدّد العنوان فى مسألة اجتماع الأمر والنهى إنّما هى لكون حيثيّة العنوان حيثيّةً تقييديّة، لأنّ الأمر تعلّق بالصلاة والنهى بالغصب، لكنّ العبد جمع بينهما فى مقام الامتثال.

بخلاف ما نحن فيه، ضرورة أنّ حيثيّة المقدّميّة حيثيّة تعليليّة، فالكون على السطح واجب بالوجوب النفسى، وهو نفسه واجب بالوجوب الغيرى أيضـاً، لا- عنوان المقدّمـة، وإنّمـا هى علّـة لصـيرورته واجبـاً غيريّـاً، ولا ريب فى اسـتحالة كون شـىء واحـد محكوماً بحكمين متماثلين أو متضادّين فى مقام تعلّق الحكم.

ولكن يمكن أن يقـال فى جواب الإشـكال: إنّ صـاحب الفصول لا- يقول بكون المقدّمـة واجبـة بالوجوب الغيرى حتّى فيما إذا كانت نفس ذى المقدّمة، بل مراده غير ذى المقدّمة من سائر المقدّمات، ضـرورة أنّ كلامه لو كان عامّاً بحيث يشمله أيضاً لكان ذو المقدّمة المتقيّد بقيد الإيصال واجباً بالوجوب الغيرى على مذهبه، وهو ضرورى الامتناع، لوضوح أنّ الكون على السطح الموصِل لو كان واجباً بـالوجوب الغيرى، فإمّا أن يكون الموصَل إليه نفس الكون على السـطح أو مقـدّمته الموصِـلة، أعنى نصب السـلّم الموصِل إلى الكون على السـطح، وكلاهمـا يمتنعـان، لاسـتلزامها أن يكون الشـىء موصِـلًا إلى نفسه بلا- واسـطة فى الأـوّل، ومعهـا فى الثانى، ولا فرق فى استحالة كون الشىء موصِلًا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۷۲

إلى نفسه بين كونه كذلك بلا واسطة أو معها.

فلابدّ من أن يكون مراده رحمه الله من المقدّمة الموصلة الواجبة غير ذى المقدّمة لكى لا يستلزم كلامه هذا الأمر الذى استحالته بيّنة.

والحاصل: أنّه لا إشكال فى كلام صاحب الفصول رحمه الله بحسب مقام الثبوت بناءً على كون الإيصال قيداً للواجب لا للوجوب.

مناقشة صاحب الكفاية فى كلام صاحب الفصول رحمه الله ونقدها

وأمّا إثباتاً[۵۲۳] فقد أورد عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله بوجهين:

الأـوّل: أنّه لا- يكـاد يعتبر فى الـواجب إلّامـا لـه دخـل فى غرضه الـداعى إلىإيجـابه والبـاعث على طلبه، وليس الغرض من المقـدّمة إلّاحصول التمكّن من ذى المقدّمـة، ضـرورة أنّه لا- يكـاد يكون الغرض إلّامـا يترتّب عليه من فائـدته وأثره، ولا يترتّب على المقـدّمة إلّاذلك، ولا تفاوت فيه بين ما يترتّب عليه الواجب وما لا يترتّب عليه أصلًا، لأنّ التمكّن من ذى المقدّمة يترتّب عليها لا محالة فى كلتا الصورتين كمـا لا- يخفى، وأمّـا ترتّب الواجب فلا- يعقل أن يكون الغرض الـداعى إلى إيجابها والباعث على طلبها، لأنّه ليس بأثر كلّ واحدة من المقدّمات، بل أثر جميعها الذى نعبّر عنه بالعلّة التامّة، ضـرورة أنّ العلّة التامّة موصلة إلى المعلول، لا كلّ واحد من أجزائها، فالقول بالمقـدّمـة الموصـلة يسـتلزم أن يكون لنا وجوب غيرى واحـد فقط متعلّق بالعلّـة التامّـة التى هى مجموعـة المقـدّمات، وأمّا كلّ واحدة منها فليست واجبة بالوجوب الغيرى، لعدم كونها موصلة، بل يستلزم إنكار وجوب المقدّمة إلّاخصوص العلّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۷۳

التامّة فی خصوص الواجبات التولیدیّة، لأنّ الواجبات التولیدیّة هی التی تترتّب علی مجموعة المقدّمات قهراً، سواء أرادها المکلّف أم لا، کترتیب الإحراق علی النار قهراً بعد تحقّق المقدّمات، وأمّا الواجبات غیر التسبیبیّة کالکون علی السطح فلا تترتّب علی مقدّماتها إلّابعد إرادة المکلّف إیّاها، ألا تری أنّ الکون علی السطح لا یترتّب علی نصب السلّم إلّافیما إذا أراده العبد.

والحاصل: أنّ القول بالمقدّمة الموصلة یستلزم تخصیص الوجوب الغیری بالعلّة التامّة فی خصوص الواجبات التولیدیّة.

فإن قلت: ما من واجب إلّاوله علّة تامّة، ضرورة استحالة وجود الممکن بدونها، فالتخصیص بالواجبات التولیدیّة بلا مخصّص.

قلت: نعم، وإن استحال صدور الممکن بلا علّة، إلّاأنّ الإرادة من متمّمات العلّة التامّة فی الواجبات غیر التسبیبیّة، فلا یمکن أن تتّصف بالوجوب، لعدم کون الإرادة التی هی مکمّلة لها أمراً اختیاریّاً، وإلّا لتسلسل کما هو واضح لمن تأمّل[۵۲۴].

هذا حاصل کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الوجه الأوّل.

وفیه: أنّ صاحب الفصول لا یقول باختصاص الوجوب الغیری بما یترتّب علیه الواجب قهراً، فإنّ مراده من المقدّمة الموصلة ما یکون موصلًا إلی ذی المقدّمة ولو مع الوسائط، وکلّ واحدة من المقدّمات موصلة إلی ذیها بواسطة انضمام سائر المقدّمات إلیها فی الواجبات التسبیبیّة، وبواسطة انضمامها وانضمام الإرادة فی غیرها، فبعد تحقّق ذی المقدّمة نستکشف أنّ کلّ واحدة من المقدّمات کانت واجبة بالوجوب الغیری، سواء کانت علّة تامّة أو ناقصة،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۷۴

کان ذو المقدّمة من الواجبات التولیدیّة أو غیرها.

الثانی: أنّه[۵۲۵] لو کان معتبراً فیه الترتّب لما کان الطلب یسقط بمجرّد الإتیان بها من دون انتظار لترتّب الواجب علیها، بحیث لا یبقی فی البین إلّاطلبه وإیجابه، کما إذا لم یکن هذه بمقدّمة أو کانت حاصلة من الأوّل قبل إیجابه، مع أنّ الطلب لا یکاد یسقط إلّابالموافقة أو بالعصیان والمخالفة أو بارتفاع موضوع التکلیف، کما فی سقوط الأمر بالکفن أو الدفن بسبب غرق المیّت أحیاناً أو حرقه، ولا یکون الإتیان بها بالضرورة من هذه الامور غیر الموافقة[۵۲۶]، إنتهی.

وفیه: أنّا لا نسلّم ما جعله مفروغاً عنه من سقوط الوجوب الغیری بمجرّد الإتیان بالمقدّمة من غیر انتظار لترتّب الواجب علیها، بل لابدّ من الانتظار، فإنّ العبد بعد الإتیان بها لا یخلو إمّا یأتی بذی المقدّمة أیضاً أم لا، فعلی الأوّل نستکشف أنّ المقدّمة المأتیّ بها کانت واجبة وسقطت لأجل الموافقة، وعلی الثانی نستکشف أنّها لم تکن واجبة بالوجوب الغیری، لعدم کونها موصلة، فلا تصل النوبة إلی أن نتسائل عن أنّ الوجوب الغیری المتعلّق بها هل سقط أم لا، وما وجه سقوطه علی الأوّل؟ فإنّ الوجوب لم یتعلّق بها، بل بالمقدّمة الموصلة[۵۲۷].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۷۵

ویمکن إرجاع هذین الوجهین المذکورین فی الکفایة ردّاً علی صاحب الفصول إلی مقام الثبوت، بأنّ کلامه رحمه الله مستلزم لأمر ممتنع، وهو اختصاص الوجوب الغیری بالعلّة التامّة فی خصوص الواجبات التولیدیّة، ولا یمکن القول بتضییق دائرة الوجوب الغیری فی هذا الحدّ المفرط.

وهکذا الأمر فی الوجه الثانی.

وکیف کان، فجمیع الإشکالات التی أوردوها علی صاحب الفصول کانت خمسة کما عرفتها مع أجوبتها.

وقام بعض الأکابر بتوجیه کلام صاحب الفصول رحمه الله کی یبتعد من مجال جمیع هذه الإشکالات.

کلام المحقّق الحائری رحمه الله توجیهاً لما أفاده صاحب الفصول

فقال المحقّق الحائری مؤسّس الحوزة العلمیّة بقم المقدّسة رحمه الله: إنّ الواجب ذات المقدّمة، ولکن بلحاظ حال الإیصال، توضیحه:

أنّ إرادة المولی لم تتعلّق بکلّ مقدّمة حال کونها منقطعةً عن سائر المقدّمات، لعدم کونها ذات أثر فی هذا الحال، بل تعلّقت بها بلحاظ قیاسها إلی سائر المقدّمات وارتباطها بها، لترتّب الأثر علی مجموعتها، وهو تحقّق ذی المقدّمة عقیبها، فالواجب لیس ذات المقدّمة مطلقاً ولو فی حال انقطاعها عن سائر المقدّمات، لعدم ترتّب الأثر علیها فی هذا اللحاظ حتّی تتعلّق بها الإرادة، ولا متقیّدة بالإیصال لکی یرد علیه الإشکالات المتقدِّمة، بل الواجب ذاتها بلحاظ حال الإیصال وترتّب ذیها علیها[۵۲۸].

هذا حاصل کلام المحقّق الحائری رحمه الله.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۷۶

کلام المحقّق العراقی رحمه الله فی توجیه مقالة صاحب الفصول

ونظیره ما أفاده المحقّق العراقی رحمه الله حیث قال ما حاصله: إنّ الواجب هو المقدّمة فی ظرف الإیصال بنحو القضیّة الحینیّة، لا مقیّدةً به بنحو القضیّة الشرطیّة، والفرق بینهما أنّه لا دخل للإیصال فی الموضوع علی الأوّل، وإنّما هو عنوان مشیر فقط، بخلاف الثانی، لاقتضاء القضیّة الشرطیّة کون الشرط دخیلًا فی الموضوع.

وبالجملة: إنّ الواجب هو المقدّمة فی ظرف الإیصال، أی الحصّة من المقدّمة التوأمة مع وجود سائر المقدّمات الملازمة لوجود ذیها، توضیح ذلک: أنّ لنا وجوباً غیریّاً واحداً منبسطاً علی جمیع المقدّمات، کانبساط الوجوب النفسی المتعلّق بالمرکّب علی جمیع أجزائه، مثل وجوب الصلاة المنبسط علی أجزائها، فکما أنّ الرکوع مثلًا واجب لأجل بعض الأمر المتعلّق بالمرکّب کذلک کلّ واحدة من المقدّمات واجبة ببعض الأمر المتعلّق بجمیعها، وکما أنّ الرکوع الذی تعلّق به بعض الأمر لیس مطلقاً، ولا مقیّداً بانضمام سائر الأجزاء إلیه، بل تعلّق بعض الأمر بنفس الرکوع لکن فی ظرف کونه توأماً مع سائر الأجزاء، کذلک موضوع بعض الأمر المتعلّق بکلّ مقدّمة أیضاً لیس ذات تلک المقدّمة مطلقاً ولا بشرط انضمام سائر المقدّمات إلیها، بل الموضوع ذات المقدّمة لکن فی ظرف الإیصال، أی الحصّة من المقدّمة التوأمة مع وجود سائر المقدّمات الملازمة لترتّب ذیها علیها[۵۲۹].

نقد ما أفاده المحقّق الحائری رحمه الله فی المقام

ویرد علی المحقّق الحائری رحمه الله أنّ الواجب فی مقام الثبوت- الذی نحن فیه- إمّا نفس المقدّمة، وهو ما ذهب إلیه المشهور، أو المقدّمة المتقیّدة بالإیصال،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۷۷

وهو ظاهر کلام صاحب الفصول الذی کان مورداً للإشکالات الخمسة المتقدّمة مع قطع النظر عمّا قدّمناه من الأجوبة، ولیس لنا فی مقام الثبوت[۵۳۰] أمر ثالث برزخ بین المقدّمة المطلقة والمقیّدة بقید الإیصال باسم المقدّمة بلحاظ حال الإیصال.

وبعبارة اخری: إنّ الآمر- بعد أن تصوّر المقدّمة، سواء تصوّرها وحدها أو بلحاظ حال الإیصال- إمّا یأمر العبد بنفس المقدّمة أو بالمقدّمة الموصلة، ولا ثالث فی البین.

نقد کلام المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام

ویرد علی المحقّق العراقی رحمه الله أنّ بین قوله: «إنّ الواجب هو المقدّمة فی ظرف الإیصال بنحو القضیّة الحینیّة» وقوله: «إنّ الواجب هو الحصّة من المقدّمة التوأمة مع سائر المقدّمات الملازمة لوجود ذیها» تهافتاً، ضرورة أنّ القضیّة الحینیّة لا یستفاد منها أکثر من العنوان المشیر کما قال، فعلی هذا لا دخل لقید الإیصال فی موضوع الوجوب الغیری کما قال أیضاً، ولکن قوله: «إنّ الواجب هو

الحصّة إلخ» ينادى بخلافه، ضرورة أنّ التحصيص لا يمكن إلّابتقييد المطلق، ألا ترى أنّ تحصيص الرقبة بحصّتين لا يمكن إلّابتقييدها تارةً بالإيمان واخرى بالكفر، فعبارته هذه عبارة اخرى عن القول بالمقدّمة الموصلة بالمعنى الذى هو ظاهر الفصول، فما ذكره المحقّق العراقى رحمه الله ليس إلّاتعويضاً للاسم، إذ لا فرق فى الواقع بين المقدّمة الموصلة، التى ذكرها صاحب الفصول رحمه الله، وبين

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۷۸

الحصّة من المقدّمة التوأمة مع سائر المقدّمات، التى ذكرها المحقّق العراقى رحمه الله.

وبالأخرة قد عرفت عند المناقشة فى كلام المحقّق الحائرى رحمه الله أنّ الواجب فى الواقع إمّا نفس المقدّمة، أو المقدّمة المقيّدة بالإيصال، ولا يمكن أن يكون مهملًا أو مجملًا، فإنّ الإهمال والإجمال مربوط بمقام الإثبات وعالم البيان، ولا يرتبط بمرحلة الثبوت، فإن أراد المحقّق العراقى رحمه الله بالحصّة التوأمة، المقدّمة المقيّدة- كما يناسبها نفس التعبير بالحصّة- فهذا يرجع إلى مقالة صاحب الفصول، وإن أراد بها مطلق المقدّمة فهذا يرجع إلى كلام المشهور، ولا يمكن لنا تصوّر شىء ثالث بحسب مقام الثبوت الذى نبحث فيه فعلًا.

والحاصل: أنّه لا إشكال ثبوتاً فيما ذهب إليه صاحب الفصول رحمه الله بعدما عرفت من عدم ورود الإشكالات الخمسة المتقدّمة عليه.

البحث حول المقدّمة الموصلة بحسب مقام الإثبات

بقى القول فى مقام الإثبات وأنّ الأدلّة المذكورة فى كلام صاحب الفصول هل هى تامّة أم لا؟

فنقول: عمدتها قوله: إنّ المطلوب بالمقدّمة مجرّد التوصّل بها إلى الواجب وحصوله، فلا جرم يكون التوصّل بها إليه وحصوله معتبراً فى مطلوبيّتها، فلا تكون مطلوبة إذا انفكّت عنه، وصريح الوجدان قاضٍ بأنّ من يريد شيئاً لمجرّد حصول شىء آخر لا يريده إذا وقع مجرّداً عنه، ويلزم منه أن يكون وقوعه على وجه المطلوب منوطاً بحصوله[۵۳۱].

هذا ما نقله عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية، ثمّ ناقش فيه بوجهين:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۷۹

۱- أنّ الغرض من إيجاب المقدّمة إنّما هو التمكّن من حصول ذيها لا نفس حصوله وترتّبه عليها، لأنّه غير معقول، لاستلزامه اختصاص الوجوب الغيرى بالعلّة التامّة فى خصوص الواجبات التوليديّة كما تقدّم[۵۳۲].

هذا حاصل ما أفاده فى الوجه الأوّل.

ويرد عليه ما عرفت من أنّ صاحب الفصول لا يريد بالإيصال الإيصال التكوينى القهرى كما زعم صاحب الكفاية، بل الإيصال بواسطة الإرادة وضمّ سائر المقدّمات إليها، بحيث يكون قيد الإيصال أيضاً لازم التحصيل مثل نفس المقدّمة.

۲- سلّمنا أنّ الغرض من إيجابها ترتّب ذى المقدّمة عليها، لكنّه لا يقتضى أن يكون ترتّبه عليها مأخوذاً بنحو القيديّة، بحيث لو لم يترتّب عليها لأجل مانع لم تتّصف المقدّمة بالوجوب، كيف، وهذا يستلزم أن يكون ذو المقدّمة أيضاً واجباً بالوجوب الغيرى مثل ذات المقدّمة، لكون وجوده حينئذٍ من قيود المقدّمة الموصلة ومقدّمةً لوقوعها[۵۳۳]، مع أنّه ليس لنا شىء فوق ذى المقدّمة كى يكون واجباً بالوجوب الغيرى لأجل ذلك الشىء.

وبالجملة: سلّمنا أنّ غاية إيجاب المقدّمة إنّما هى الوصول إلى ذيها، إلّاأنّ الواجب إنّما هو نفس المقدّمة من دون أن تكون هذه الغاية دخيلةً فيه، وصاحب الفصول رحمه الله خلط بين الجهة التعليليّة والتقييديّة، فزعم أنّ الغاية مأخوذة بنحو القيديّة، مع أنّها علّة غائيّة، فهى توجب تعلّق الحكم بذى الغاية من دون أن تكون نفسها دخيلةً فى المتعلّق[۵۳۴].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۸۰

وهذا حاصل الوجه الثانى الذى أفاده المحقّق الخراسانى مناقشةً لما استدلّ به صاحب الفصول لإثبات تعلّق الوجوب بالمقدّمة

الموصلة.

نقد کلام صاحب الكفاية وبيان الحقّ فى المسألة

وفيه: أنّ الحقّ ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره من أنّ الجهات التعليليّة وإن لم تكن دخيلة فى متعلّقات الأحكام العرفيّة، إلّاأنّها ترجع إلى الجهات التقييديّة فى الأحكام العقليّة التى منها ما نحن فيه[۵۳۵]، حيث إنّ البحث فى الملازمة العقليّة كما تقدّم، ففى المقام لها دخل فى متعلّق الوجوب الغيرى، مثل الجهات التقييديّة.

وبعبارة اخرى: إمّا أن لا يكون لترتّب ذى المقدّمة عليها دخل فى تعلّق الوجوب الغيرى بها أصلًا، لا علّةً ولا قيداً، أو يكون قيداً لها، وليس فى البين برزخ بينهما، بأن يكون له دخل ولا يكون قيداً، كما عرفت فى مناقشة كلام المحقّقين الحائرى والعراقى رحمهما الله.

والحاصل: أنّ الحقّ هو القول بوجوب المقدّمة الموصلة، بناءً على الملازمة بينه وبين وجوب ذيها.

نعم، الكلام فى تحقّق الملازمة، كما سيأتى.

بيان الثمرة بين كلام المشهور وصاحب الفصول

بقى هنا شىء، وهو بيان الثمرة المترتّبة بين قولى المشهور وصاحب الفصول.

وقيل: هى صحّة العبادة التى يتوقّف على تركها فعل الواجب وعدمها بناءً

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۸۱

على كون ترك الضدّ ممّا يتوقّف عليه فعل ضدّه، فلو اشتغل بالصلاة فى سعة وقتها تاركاً لإزالة النجاسة عن المسجد التى هى أهمّ، نظراً إلى فوريّة وجوبها، فالصلاة تقع صحيحة على قول صاحب الفصول وفاسدةً على القول المشهور، أمّا فسادها على القول المشهور فلأنّ تركها واجب، لكونه مقدّمة للواجب فرضاً، فيحرم فعلها بناءً على أنّ وجوب كلّ شىء يستلزم حرمة نقيضه وبالعكس، فتقع فاسدةً، لأنّ النهى عن العبادات يقتضى فسادها وعدم كونها مقرّبة إلى المولى، وأمّا صحّتها على نظريّة صاحب الفصول فلأنّ الواجب ليس ترك الصلاة مطلقاً، بل تركها الموصل إلى الإزالة، ونقيضه المحرّم إنّما هو عدم الترك الموصل، وله مصداقان: أحدهما: ترك الصلاة والإزالة كلتيهما، والثانى: فعل الصلاة الذى يجامع قهراً ترك الإزالة.

إن قلت: هذان المصداقان وإن لم يكن كلّ منهما نقيضاً للترك الموصل، إذ ليس لشىء واحد إلّانقيض واحد، وهو فى المقام عدم الترك الموصل كما قلت، فكلّ من هذين الأمرين مصداق للنقيض لا نفسه، إلّاأنّ الحرمة تسرى من النقيض إلى مصداقيه، فيصير فعل الصلاة المستلزم لترك الإزالة أيضاً حراماً، فتقع فاسدةً على قول صاحب الفصول أيضاً.

قلت: كلّا، فإنّ حكم الشىء لا يسرى إلى ملازمه فضلًا عن مقارنه أحياناً، وما نحن فيه من قبيل المقارنة لا الملازمة، ضرورة أنّ النقيض- وهو عدم ترك الصلاة الموصل إلى الإزالة- تارةً يقارن ترك الصلاة والإزالة كلتيهما، واخرى فعل الصلاة كما عرفت، بل لو كانت بينهما الملازمة لما أوجبت سراية الحرمة من النقيض إلى ملازمه.

نعم، لا يجوز أن يكون أحد المتلازمين حراماً والآخر واجباً أو بالعكس،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۸۲

لاستلزامه التكليف بغير المقدور، وأمّا اتّحادهما فى الحكم فلا ملزم له، فيجوز أن يكون أحدهما واجباً أو حراماً، والآخر مباحاً.

مناقشة الشيخ رحمه الله فى الثمرة المذكورة

وأورد الشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله علی ترتّب هـذه الثمرة بأنّا لو أعملنا الدقّة فنقیض ترک الصـلاة أیضاً لیس فعلها، بل نقیضـه عدم ترک الصـلاة، وهو غیر فعلها مفهوماً، وإن اتّحد معه وجوداً. وبالجملة: فعل الصـلاة لا یکون نقیضاً لترکها، لأنّ نقیض کلّ شـیء رفعه، ورفع الترک إنّما هو عـدم الترک، ولاـ یکون الفعـل مصـداقاً للنقیض أیضاً إلّامسامحـة، ضـرورة أنّ الوجود لا یمکن أن یکون مصـداقاً للعـدم، ولاـ فرق فی ذلک بین العـدم المضاف إلی الوجود أو إلی العـدم، ففعل الصـلاة بالنظر الـدقّی لیس نقیضاً لترکها ولا مصداقاً للنقیض، فلا تسری إلیه الحرمة المتعلّقة بالنقیض کی یقع فاسداً، فتقع الصلاة صحیحة علی کلا القولین.

وأمّا بالنظر المسامحی فکما أنّ فعل الصـلاة مصداق للنقیض المحرّم فیصـیر حراماً علی القول المشهور، فکذلک هو مصداق مسامحی للنقیض المحرّم علی قول صاحب الفصول أیضاً، غایة الأمر أنّ له مصداقاً آخر أیضاً، وهو ترک الصلاة والإزالة کلتیهما کما ذکر، ولا فرق فی سرایة الحکم من العنوان إلی‌المصداق بین أن یکون المصداق واحداً أو متعدّداً.

وبالجملـة: لو قلنـا بسـرایة الحرمـة من العنوان إلی مصـداقه المسـامحی فلابـدّ من القول بفساد الصـلاة علی کلا القولین، ولو قلنا بعـدم السـرایة فلابـدّ من القول بصـحّتها علی کلا القولین أیضاً، إذ لا فرق بینهما إلّافی وحـدة المصـداق المسامحی وتعـدّده، وهذا لا یکون فارقاً[۵۳۶].

ما أفاده صاحب الکفایة رحمه الله فی المقام

وردّه المحقّق الخراسانی رحمه الله بأنّه فارق، لأنّ وحـدة المصـداق توجب اتّحاد العنوان معه عیناً وخارجاً، فحرمـة عدم ترک الصـلاة توجب حرمـة مـا یتّحـد معه خارجـاً، وهو فعـل الصـلاة، بخلاـف مـا إذا تعـدّد المصـداق، فـإنّه لاـ یوجب الاتّحـاد العینی بین المفهوم والمصداق، بل لا یوجب الملازمة بینهما أیضاً، غایة الأمر أنّ العنوان یقارن تارةً هذا المصداق، واخری ذلک المصداق کما مرّ.

وبالجملة: قول المشهور یستلزم الاتّحاد الخارجی بین النقیض المحرّم وهو عدم ترک الصلاة وبین مصداقه، وهو فعل الصلاة، والاتّحاد الخـارجی فوق الملازمـة، فیوجب سـرایة الحرمـة منه إلیه، وإن کانـا متغـایرین مفهومـاً، وأمّـا قول صاحب الفصول لا یسـتلزم أکثر من المقارنـة بیـن النقیض المحرّم، وهـو عـدم ترک الصـلاة الموصـل، وبین مصـداقیه، وهمـا ترک الصـلاة والإزالـة معـاً، وفعـل الصـلاة، والمقارنـة لاتوجب السـرایة، لأنّها دون الملازمـة، فإذا لم تکن الملازمـة موجبـة لسـرایة حکم أحد المتلازمین إلی الملازم الآخر کما عرفت، فالمقارنة التی هی دونها لاتوجب السرایة بطریق أولی[۵۳۷].

بیان ما هو الحقّ فی المقام

وتحقیق المسألة یستدعی بیان أمرین:

الأوّل: أنّهم اختلفوا فی معنی النقیض.

فقیل: نقیض کلّ شیء رفعه، فعلی هذا نقیض الوجود هو العدم، ونقیض

العدم عدم العدم، فلا تناقض بین الوجود والعدم، وهذا ما اختاره الشیخ الأعظم والمحقّق الخراسانی رحمه الله کما عرفت.

وقیـل: نقیض کـلّ شـیء إمّـا رفعه أو کونه مرفوعاً به، فعلی هـذا نقیض الوجود هو العـدم، ونقیض العـدم هو الوجود، إذ العـدم یرتفع بالوجود، فهما متناقضان.

وقیل: نقیض کلّ شیء هو الذی یمانعه ویعانده بحیث لا یمکن اجتماعهما ولا ارتفاعهما.

الثانی: أنّ وجوب الشیء هل یقتضی حرمة نقیضه وبالعکس أم لا؟ وعلی الأوّل هل الحکم المتعلّق بالنقیض یختصّ بنفس النقیض فقط من دون أن یتجاوز منه إلی غیره أصلًا، أو یتجاوز إلی ما یتّحد معه عیناً وخارجاً؟ فی المسألة احتمالات ثلاثة:

والحقّ عدم الاقتضاء، لأنّ نقیض الواجب لو کان حراماً وبالعکس لاستحقّ من ترک الواجب أو فعل الحرام عقوبتین، لمخالفته حکمین إلزامیّین:

أحدهما وجوبی، والآخر تحریمی، وهو واضح البطلان.

فتبیّن عدم ترتّب الثمرة المذکورة علی قول المشهور وصاحب الفصول، لأنّها کانت مبتیّة علی أساسین: ۱- توقّف فعل الشیء علی ترک ضدّه، ۲- استلزام وجوب الشیء لحرمة نقیضه، وقد عرفت عدم الاستلزام، بل الحقّ عدم توقّف فعل الشیء علی ترک ضدّه أیضاً، فلا تترتّب الثمرة، لبطلان کلا الأساسین الذین کانت الثمرة مبتنیة علیهما[۵۳۸].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۸۵

ولو قلنا باقتضاء وجوب الشیء حرمة نقیضه من دون أن تتجاوز إلی غیره فلا ثمرة بین القولین أیضاً بناءً علی الاحتمال الأوّل لمعنی النقیض، لأنّ المحرّم إنّما هو عدم ترک الصلاة علی المشهور، وعدم ترکها الموصل علی نظریّة صاحب الفصول، وأمّا نفس الصلاة فلیست محرّمة، فتقع صحیحة علی کلا القولین.

وهذا بخلاف الاحتمال الثانی لمعنی النقیض، لأنّه یقتضی فساد الصلاة علی قول المشهور وصحّتها علی قول صاحب الفصول، إذ الواجب عند المشهور هو مجرّد ترک الصلاة، ونقیضه فعلها علی الاحتمال الثانی لمعنی النقیض، لأنّ عدم الصلاة یرتفع بوجودها کما عرفت، ولکنّ الواجب عند صاحب الفصول هو ترک الصلاة الموصل، ولا یمکن أن یکون نقیضه کلّ واحد من فعل الصلاة، وترک الصلاة والإزالة معاً، لامتناع تحقّق نقیضین لشیء واحد، فالنقیض إنّما هو أمر جامع بینهما، ولا تسری الحرمة منه إلی مصداقیه فرضاً.

وأمّا الاحتمال الثالث لمعنی النقیض فمقتضاه عدم ترتّب الثمرة بین القولین، کالاحتمال الأوّل، لفساد العبادة التی یتوقّف علی ترکها الواجب الأهمّ علی کلا القولین، أمّا علی القول المشهور فلأنّ الواجب عندهم- کما مرّ مراراً- هو مجرّد ترک الصلاة، وفعل الصلاة یکون نقیضاً لترکها بالمعنی الثالث، لأنّهما یتعاندان، بحیث لا- یجتمعان ولا یرتفعان، فإذا کان ترکها واجباً کان فعلها حراماً موجباً لفسادها، وأمّا علی قول صاحب الفصول فلأنّ الواجب عنده هو ترک الصلاة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۳۸۶

الموصل، وهو معاند لکلّ واحد من فعل الصلاة، وترک الصلاة والإزالة معاً، بحیث لا یجتمعان ولا یرتفعان، فلابدّ لنا حینئذٍ من الالتزام بأنّ لترک الصلاة الموصل نقیضین: أحدهما: فعل الصلاة، والآخر: ترک الصلاة والإزالة معاً، فإذا کان ترکها واجباً کان کلّ واحد من نقیضیه حراماً، فلا تقع الصلاة إلّامحرّمة فاسدة.

والحاصل: أنّا لو قلنا باقتضاء وجوب الشیء لحرمة نقیضه من دون أن تتجاوز إلی غیره فلا ثمرة بین القولین علی الاحتمالین الأوّل والثالث لمعنی النقیض، لوقوع العبادة علی کلا القولین صحیحة بناءً علی الاحتمال الأوّل، وفاسدةً بناءً علی الاحتمال الثالث، وأمّا علی الاحتمال الثانی لمعنی النقیض فتظهر الثمرة بین القولین کما عرفت.

وأمّا علی القول باقتضاء وجوب الشیء لحرمة نقیضه وتجاوزها عنه إلی ما یتّحد معه فلا ثمرة بین القولین أصلًا، لاقتضاء کلا القولین بطلان الصلاة علی جمیع الاحتمالات الثلاثة المتقدّمة فی معنی النقیض، غایة الأمر أنّ بطلانها فی بعض الفروض لأجل کونها نفس النقیض، کما لو قلنا بمقالة المشهور وکان نقیض الشیء عبارةً عن رفعه أو کونه مرفوعاً به، أو عبارةً عن تمانعهما بحیث لا یجتمعان ولا- یرتفعان، وفی بعض الفروض لأجل کونها متّحدةً معه، کما إذا قلنا بمقالة صاحب الفصول، أو قلنا بمقالة المشهور لکنّ النقیض کان عبارة عن خصوص عدم الشیء ورفعه، ضرورة أنّ النقیض وإن کان ذا مصداقین علی ما ذهب إلیه صاحب الفصول: أحدهما فعل الصلاة، والآخر ترک الصلاة والإزالة کلتیهما، إلّاأنّه تارةً یتّحد مع هذا المصداق واخری مع ذلک المصداق الآخر.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۸۷

وقول المحقّق الخراسانى رحمه الله: إنّ وحـدة المصداق توجب الاتّحاد، وأمّا تعدّده يوجب المقارنة أحياناً لا الاتّحاد[۵۳۹]، لا يتمّ، إذ لا فرق بينهما إلّافى أنّ الاتّحاد دائمى إذا كان المصـداق واحـداً، وأحياني- بمعنى أنّه تارةً يتّحـد مع هـذا المصداق، واخرى مع ذلك المصداق- إذا كان متعدّداً.

هذا تمام الكلام فى المباحث التمهيديّة لمسألة مقدّمة الواجب.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۸۹

فى ثمرة البحث عن مقدّمة الواجب

البحث فى بيان ثمرة القول بالملازمة وعدمها

نظريّة صاحب الكفاية فى المسألة

الحقّ ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ الثمرة فى المسألـة الاصوليّة ليست إلّاأن تكون نتيجتها صالحة للوقوع فى طريق الاجتهاد واستنباط حكم فرعى، فلو قلنا هاهنا بالملازمـة بين وجوب الشـىء ووجوب مقـدّمته، فإنّه بضـميمة مقدّمة كون شـىء مقدّمة لواجب نستنتج فى الفقه أنّه واجب شـرعى، فنقول مثلًا: الوضوء مقدّمـة الواجب، ومقدّمة الواجب واجبة[۵۴۰] شرعاً، فالوضوء واجب شرعاً، ولو قلنا بعدمها نستنتج فى الفقه عدم كون ذلك الشىء واجباً شرعيّاً.

فالثمرة بين القولين إنّما هو استنباط وجوب كلّ واحدة من المقدّمات شرعاً واستنباط عدمه[۵۴۱].

فلا نحتاج إلى تكلّف جعل الثمرة تحقّق الوفاء بالنـذر وعـدمه بإتيان مقدّمـة واجب عنـد نذر الواجب، أو حصول الفسق وعدمه بترك مقدّمتين من

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۹۰

مقـدّمات الواجب، لصـدق الإصـرار على الحرام بـذلك على القول بالملازمـة، وعـدمه على القول بعـدمها، أو حرمة أخذ الاجرة على المقدّمة وعدمها.

على أنّك قد عرفت أنّ الثمرة لابدّ من أن تكون استنباط حكم شـرعى مولوى كلّى، وهذه الامور الثلاثة كلّها أحكام عقليّة لا شرعيّة، ضرورة أنّ كلّ واحد من وجوب المقدّمة ووجوب الوفاء بالنذر وإن كان حكماً شـرعيّاً، إلّا أنّ حصول الوفاء بالنذر بإتيان المقدّمة ممّا حكم به العقل كما لا يخفى.

وكـذلك الأمر فى مسألتى تحقّق الفسق وحرمـة أخذ الاجرة، لأنّ الحكم الشـرعى فى المسألة الاولى إنّما هو وجوب المقدّمة والحكم بفسق من أصـرّ[۵۴۲] على الصـغيرة، وفى الثانيـة وجوبهـا وحرمـة أخـذ الاـجرة على الواجب، وأمّـا حصول الفسق بترك مقـدّمتين من مقـدّمات الواجب، وحرمـة أخـذ الاـجرة على المقـدّمات فهمـا ممّا حكم به العقل، ولـذا يتفرّع هـذه الامور على وجوب المقدّمـة بفاء التفريع، فيقال: مقدّمة الواجب واجبة شرعاً، فيحصل الوفاء بالإتيان بها عند نذر الواجب، ويتحقّق الفسق بترك اثنتين منها، ويحرم أخذ الاجرة عليها.

وبالجملة: ثمرة هذه المسألة هى استنباط حكم كلّ مقدّمة من مقدّمات الواجب فى الفقه.

بيان مناقشة فى ترتّب الثمرة المذكورة

واورد عليها أنّها ليست ثمرةً عمليّـة، لأنّ العقل يحكم بلزوم الإتيان بالمقدّمـة لأجل ذيها حتّى عند القائلين بعدم الملازمة، فلابدّ لنا من

الإتیان بها، سواء قلنا بوجوبها الشرعی أم لا.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۲، ص: ۳۹۱

کلام المحقّق العراقی رحمه الله فی دفع المناقشهٔ المذکورهٔ

وأجاب عنها المحقّق العراقی رحمه الله بأنّه علی فرض الوجوب یمکن تحقّق التقرّب بقصد أمرها، کما یمکن التقرّب بقصد التوصّل بها إلی ذیها، فیتّسع بذلک نطاق ما یتقرّب به.

وأیضاً إذا أمر شخص بما له مقدّمات، کبناء البیت، ولم یکن أمره ظاهراً فی تبرّع العامل بالعمل، فأتی المأمور بالمقدّمات ولم یأت بذیها، فعلی فرض تعلّق الأمر بها یکون ضامناً للمأمور اجرهٔ مثل المقدّمات المأمور بها، لأنّ الأمر بعمل یوجب ضمان الآمر للعامل اجرهٔ مثل ذلک العمل المأمور به إن لم یکن ظاهراً فی التبرّع والمجّانیّهٔ[۵۴۳].

هذا حاصل کلام المحقّق العراقی رحمه الله.

لا یقال: هاتان الثمرتان أیضاً ممّا حکم به العقل، ضرورهٔ أنّ الحکم الشرعی إنّما هو وجوب المقدّمهٔ، وأمّا إمکان تحقّق التقرّب بقصد أمرها، واستحقاق العامل اجرهٔ المثل لأجل الإتیان بها فالعقل هو الذی یحکم بالأوّل بعد ملاحظهٔ کون المقدّمهٔ مأموراً بها، وأنّ التقرّب بعمل یحتاج إلی‌الإتیان به بقصد أمره، وبالثانی بعد ملاحظهٔ أنّها مأمور بها، وأنّ من عمل عملًا بأمر الغیر یستحقّ اجرته علیه.

لأنّا نقول: نعم، ولکنّ المحقّق العراقی رحمه الله لم یجعل هذین الأمرین ثمرتین للمسألهٔ الاصولیّهٔ فی عرض ما ذکره المحقّق الخراسانی رحمه الله، بل تبع المحقّق الخراسانی فی کون الثمرهٔ هی الوجوب الشرعی المتعلّق بالمقدّمهٔ فی الفقه، ولکنّه فرّع هذین الأمرین علی تلک الثمرهٔ، لیرتفع بهما الإشکال المتقدّم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۲، ص: ۳۹۲

المتوجّه إلیها.

بخلاف الامور الثلاثهٔ المتقدّمهٔ- أعنی مسألهٔ الوفاء بالنذر وحصول الفسق وحرمهٔ أخذ الاجرهٔ- فإنّها ذکرت بعنوان الثمرهٔ الأصلیّهٔ للمسألهٔ الاصولیّهٔ فی عرض ما ذکره صاحب الکفایهٔ.

نقد ما أفاده المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام

ولکن مع ذلک یرد علی المحقّق العراقی رحمه الله أنّ الأمر الذی یوجب عبادیّهٔ العمل إذا أتی به بقصد امتثاله إنّما هو الأمر النفسی، لأنّ قصد التقرّب بأمر فرع داعویّته، وقد عرفت أنّها مفقودهٔ فی الأمر الغیری[۵۴۴]، ولذا کنّا مواجهین لعویصهٔ کیفیّهٔ تصحیح عبادیّهٔ الطهارات الثلاث کما عرفت[۵۴۵].

ویرد علیه أیضاً أنّ العامل عقیب الأمر بالعمل لا یستحقّ الاجرهٔ علیه إلّا فیما إذا کان الأمر داعیاً إلیه، بحیث إنّه لولاه لم یفعله، بخلاف ما إذا کان فی نفسه داعٍ یبعثه إلی الإتیان بالعمل، ولو لم یؤمر به، کما إذا نذر أن یحمل متاع زید إلی منزله بعد مجیئه من السفر، فذهب إلی المطار مثلًا، وأمره زید بحمل متاعه إلی منزله، فهو لا یستحقّ الاجرهٔ لهذا العمل، لعدم کون الأمر داعیاً إلیه، لأنّه أراد أن یفعله بسبب النذر ولو لم یأمره زید به، والمقام من هذا القبیل، لأنّ اللابدّیّهٔ العقلیّهٔ تکفی فی الداعویّهٔ إلی الإتیان بالمقدّمهٔ، فلیس الأمر المتعلّق بها داعیاً إلیها کی یوجب استحقاق العامل الاجرهٔ علیها.

إن قلت: بین ما ذکرت من مسألهٔ النذر وبین ما نحن فیه فرق واضح، فإنّ الإتیان بالمقدّمات فی المقام بالأخرهٔ ناشٍ من أمر الآمر بذی المقدّمهٔ، لأنّه لو لم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۹۳

يكن لم يحكم العقل بلزوم الإتيان بها لأجل ذيها، بخلاف مسألة النذر، حيث إنّ وجوب حمل متاع زيد بسبب النذر لا علاقة بينه وبين أمر زيد به أصلًا.

قلت: لا- نسلّم أنّ الإتيان بالمقدّمة ناشٍ من الأمر بذيها إلّافيما إذا ترتّب عليها ذو المقدّمة، حيث إنّه يأتى بها لأجل التوصّل بها إلى ذيها المأمور به، والمفروض فى المقام عدم الترتّب، لأنّ العامل يأتى بها دون ذيها فرضاً[۵۴۶].

نعم، يمكن أن يقال: الامور الثلاثة المتقدّمة أعنى مسألة الوفاء بالنذر وحصول الفسق وحرمة أخذ الاجرة وإن لم تكن ثمرات للمسألة الاصوليّة فى عرض ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله، إلّاأنّها ثمرات عمليّة فى طوله، ويرتفع بها الإشكال المتقدّم عنه، بمعنى أنّ القول بالملازمة فى الاصول يقتضى استنباط وجوب كلّ واحدة من المقدّمات فى الفقه، وهو بنفسه وإن لم يكن ثمرة عمليّة، لتحقّق اللابدّيّة العقليّة ولو لم تجب شرعاً، إلّاأنّ هذه الامور الثلاثة تتفرّع عليه، وهى ثمرات عمليّة. تأسيس الأصل فى المسألة

تأسيس الأصل فى المسألة

اعلم أنّه لا- أصل فى محلّ البحث فى المسألة الاصوليّة، فإنّ الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها وعدمها حكم عقلى، والأحكام العقليّة ليست اموراً حادثة مسبوقة بالعدم، بل كانت من الأزل وتبقى إلى الأبد، فالملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها نفياً وإثباتاً أزليّة وأبديّة من دون أن تتوقّف

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۹۴

على حدوث طرفيها، فإنّ القائل بالملازمة بين وجوب الصلاة ووجوب مقدّمتها يقول بها حتّى فيما إذا لم تكن الصلاة واجبةً فعلًا، فلم يكن لنا زمان لم يحكم العقل فيه بالملازمة بين وجوب الشىء ووجوب مقدّمته، كى يصحّ أن يدّعى القائل بالملازمة بحدوث هذا الحكم، والقائل بعدمها بعدم الحدوث، ويجرى الشاكّ فيه استصحاب العدم.

الأصل فى المسألة الفقهيّة، وكلام صاحب الكفاية فيه

وأمّا المسألة الفقهيّة أعنى نفس وجوب المقدّمة فذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى جريان الأصل فيها، لأنّ وجوب المقدّمة يكون مسبوقاً بالعدم حيث يكون حادثاً بحدوث وجوب ذى المقدّمة، فالأصل عدم وجوبها.

وتوهّم عدم جريانه، لكون وجوبها على الملازمة غير مجعول[۵۴۷]، ولا- أثر آخر مجعول مترتّب عليه، مدفوع بأنّه وإن كان غير مجعول بالذات، إلّاأنّه مجعول بتبع جعل وجوب ذى المقدّمة، وهو كافٍ فى جريان الأصل.

والإشكال بأنّ الاصول العمليّة لا- تجرى إلّاإذا ترتّب عليها ثمرة عمليّة، وهى مفقودة فى المقام، لعدم ترتّب أثر عملى على وجوب المقدّمة وعدمه بعد حكم العقل بلزوم الإتيان بها، مدفوع أيضاً بما عرفت من الثمرات العمليّة المترتّبة عليه.

ولكن هاهنا إشكال مهمّ، وهو أنّ إجراء أصالة عدم وجوب المقدّمة يقتضى الحكم بعدم وجوبها، فيحصل العلم بالتفكيك بين الوجوب النفسى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۹۵

المتعلّق بذى المقدّمة والوجوب الغيرى المتعلّق بالمقدّمة، والعلم المذكور ينافى احتمال الملازمة، فإذا فرض ثبوت احتمال الملازمة ثبت امتناع العلم بالتفكيك الحاصل من جريان الأصل، فيقتضى عدم جريانه.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ النزاع فى مسألة مقدّمة الواجب إنّما هو فى الملازمة بين الوجوبين الواقعيّين، والأصل

إنّما يوجب العلم بالانفكاك ظاهراً وفى المرتبة الفعليّة، وهو لا ينافى احتمال الملازمة بينهما واقعاً، وإنّما ينافى احتمال الملازمة بينهما ظاهراً، نعم، لو كانت الدعوى هى الملازمة المطلقة حتى فى المرتبة الفعليّة لصحّ التمسّك بذلك فى إثبات بطلانها كما لا يخفى[۵۴۸].

وفى نسخة اخرى: لما صحّ التمسّك بالأصل كما لا يخفى.

والمطابق لسياق عبارته إنّما هو هذه النسخة الثانية، لأنّ الاستصحاب الذى هو من الاصول العمليّة لا يجرى إلّاعند الشكّ فى الملازمة، كما هو المفروض أيضاً، والقائل بالملازمة يرى نفسه عالماً بها، وليس للجاهل بشىء أن يخاصم العالم به كما هو ظاهر، فلا يصحّ للشاك فى الملازمة التمسّك بأصالة عدم وجوب المقدّمة لإبطال الملازمة المدّعاة من قبل العالم بها، كما هو قضيّة النسخة الاولى، فالنسخة الصحيحة المطابقة للقواعد ولسياق عبارة المحقّق الخراسانى رحمه الله هى النسخة الثانية، أعنى قوله: «لما صحّ التمسّك بالأصل».

نقد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله من قبل الإمام الخمينى قدس سره

ولكن ناقش فى هذه النسخة أيضاً سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأنّ قول القائل بالملازمة العالم بها لا يمكن أن يكون مانعاً من جريان الأصل عند الجاهل بها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۹۶

بيان ما أفاده الاستاذ البروجردى رحمه الله فى المقام

ولسيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله كلام يمكن به توجيه ذيل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله[۵۴۹] ودفع ما أورده عليه سيّدنا الاستاذ الإمام رحمه الله، فإنّه قال:

وجوب المقدّمة على فرض ثبوته ليس وجوباً مستقلّاً بملاك مستقلّ، حتّى يكون تابعاً لملاك نفسه، بل هو من اللوازم غير المنفكّة لوجوب ذيها، وعلى هذا فتفكيكهما غير ممكن، لا فى الفعليّة، ولا فى غيرها من المراتب، فإذا كان وجوب ذى المقدّمة فعليّاً منجّزاً فلا محالة كان وجوبها أيضاً فعليّاً منجّزاً بناءً على الملازمة، غاية الأمر أنّ الشاكّ فى أصل الملازمة شاكّ فى فعليّة وجوبها من جهة الشكّ فى أصل الملازمة، لكن هذا الشكّ لا يضرّ بفعليّته على فرض ثبوت الملازمة واقعاً، فالشاكّ فى الملازمة أيضاً عالم بكون المقدّمة واجباً فعليّاً على فرض، وغير واجب على فرض آخر، وعلى هذا فلا مجال لجريان استصحاب العدم فى وجوب المقدّمة التى علم بوجوب ذيها، فإنّ الاستصحاب بعد جريانه يوجب القطع بفعليّة مؤدّاه وعدم فعليّة الحكم الواقعى المشكوك فيه على فرض ثبوته، فلا يجرى فى الموارد التى لا ينفكّ الحكم الواقعى على فرض ثبوته من الفعليّة، بل اللازم على الشارع حينئذٍ إيجاب الاحتياط، كما فى باب الأموال والأعراض والنفوس، فإنّا نعلم أنّ الحكم الواقعى فى هذه الموارد- على فرض ثبوته- فعلى لا يأبى فعليّته شىء، لأهمّيّة ملاكه، فنستكشف إيجاب الاحتياط من قبل الشارع فى تلك الموارد.

ففى ما نحن فيه بعد العلم بوجوب ذى المقدّمة نعلم بفعليّة وجوب مقدّمته على فرض ثبوت الملازمة واقعاً، فكيف يحكم بجريان استصحاب العدم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۹۷

بالنسبة إليه مع استلزام جريانه للقطع بعدم فعليّة وجوبها على فرض ثبوت الملازمة أيضاً[۵۵۰]، إنتهى.

هذا ما أفاده آية اللّه البروجردى رحمه الله على ما فى تقريرات بحثه الشريف.

وحاصله: أنّ الاصول العمليّة لا تجرى إلّاعند العلم بعدم فعليّة الحكم الواقعى المجهول على أىّ تقدير من التقادير، ألا ترى أنّا نجرى أصالة الحلّيّة فى شرب التتن، لأنّا نعلم أنّ حرمته الواقعيّة على فرض تحقّقها لا تكون فعليّة علينا أصلًا.

والمقام ليس كذلك، لأنّ الجاهل بالملازمة الذى يريد أن يجرى استصحاب عدم وجوب المقدّمة عالم بأمرين: أحدهما تنجيزى، وهو الوجوب الفعلى المتعلّق بذى المقدّمة، والآخر تعليقى، وهو الوجوب الفعلى المتعلّق بالمقدّمة لو كانت الملازمة متحقّقةً بينهما، فنحن وإن كنّا جاهلين بالملازمة، إلّاأنّا نعلم بفعليّة وجوب المقدّمة على تقدير تحقّقها واقعاً.

وهذا كلام دقيق لطيف مانع من ورود ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره على كلام صاحب الكفاية رحمه الله.

البحث حول أدلّة القائلين بالملازمة

وهى امور: فى البحث عن أدلّة القائلين بالملازمة

كلام صاحب الكفاية فى المسألة

الأوّل: ما استدلّ به المحقّق الخراسانى رحمه الله من شهادة الوجدان عليها، فإنّه قال: قد تصدّى غير واحد من الأفاضل لإقامة البرهان على الملازمة، وما أتى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۹۸

منهم بواحد خالٍ عن الخلل، والأولى إحالة ذلك إلى الوجدان، حيث إنّه أقوى شاهد على أنّ الإنسان إذا أراد شيئاً له مقدّمات، أراد تلك المقدّمات لو التفت إليها، بحيث ربما يجعلها فى قالب الطلب مثله، ويقول مولويّاً: «ادخل السوق واشتر اللحم» مثلًا، بداهة أنّ الطلب المنشأ بخطاب «ادخل» مثل المنشأ بخطاب «اشتر» فى كونه بعثاً مولويّاً[۵۵۱]، وأنّه حيث تعلّقت إرادته بإيجاد عبده الاشتراء ترشّحت منها إرادة اخرى بدخول السوق بعد الالتفات إليه وأنّه يكون مقدّمة له كما لا يخفى.

ويؤيّده الوجدان، بل يكون من أوضح البرهان وجود الأوامر الغيريّة فى الشرعيّات والعرفيّات، لوضوح أنّه لا يكاد يتعلّق بمقدّمة أمر غيرى إلّاإذا كان فيها مناطه، وإذا كان فيها كان فى مثلها، فيصحّ تعلّقه به أيضاً، لتحقّق ملاكه ومناطه[۵۵۲]، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما استدلّ به صاحب الكفاية رحمه الله لإثبات الملازمة

وفيه: منع شهادة الوجدان على الملازمة.

وأمّا جعل المقدّمات فى قالب الطلب، بأن يقال: «ادخل السوق واشتر اللحم» فالأمر المتعلّق بها فى العرفيّات وإن كان مولويّاً، لعدم جهل العبد بمقدّميّة دخول السوق لاشتراء اللحم كى يكون إرشاداً إليها، إلّاأنّه يدلّ على إمكان تعلّق الأمر المولوى بجميع المقدّمات أو بعضها، لا على لزومه الذى يدّعيه القائل بالملازمة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۳۹۹

والأوامر الغيريّة فى الشرعيّات إرشاديّة، فلا تأييد فيها للوجدان، توضيح ذلك: أنّ النواهى المتعلّقة بالمعاملات مثل «لا تبع ما ليس عندك» و «نهى النبىّ عن بيع الغرر»[۵۵۳] إرشاد إلى فسادها، كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله[۵۵۴]، وليست بأحكام تكليفيّة مولويّة، والأوامر والنواهى المتعلّقة بالعبادات على قسمين:

۱- ما يتعلّق بمجموع العبادة، ك «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»[۵۵۵] و «دعى الصلاة أيّام اقرائك»[۵۵۶] وهو مولوى تكليفى يفيد الوجوب والحرمة.

۲- ما يتعلّق بخصوصيّة من خصوصيّاتها، مثل «لا تصلّ فى وبر ما لا يؤكل لحمه»[۵۵۷] و «لا تصلّ فى النجس» و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنْ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمْ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ»[۵۵۸].

والظاهر أنّ هذا القسم من الأوامر والنواهى إرشاد إلى الشرطيّة والمانعيّة، والشرائط والموانع الشرعيّة ليست معلومة عند المكلّف كالتكوينيّة لكى لا يصحّ تعلّق الأمر والنهى الإرشاديّين بها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۰۰

على أنّ عدم ظهورها فى المولويّة يكفى فى إنكار الملازمة وإن لم تكن ظاهرة فى الإرشاديّة، لأنّ إقامة الدليل على مدّعى الملازمة، وأمّا منكرها فيكفيه عدم قيام دليل عليها.

والحاصل: أنّ الوجدان كالتبادر أمر قائم بالنفس لا يمكن إثباته أو نفيه بدليل. نعم، يمكن تأييده أحياناً ببعض الامور، ونحن ننكر شهادة الوجدان على الملازمة، وقد عرفت عدم تماميّة الأمرين الذين تمسّك بهما المحقّق الخراسانى رحمه الله لتأييده.

الثانى: استدلّ بعضهم لإثبات الملازمة بأنّ الإرادة التشريعيّة تابعة للإرادة التكوينيّة، ولأجل ذلك لا يمكن تعلّق الإرادة التشريعيّة باجتماع الضدّين أو النقيضين كما لا يمكن تعلّق الإرادة التكوينيّة باجتماعهما.

والفاعل المريد شيئاً فى التكوين تتعلّق إرادته بإيجاد مقدّماته، ولازم ذلك أنّ الإرادة الآمريّة المتعلّقة بفعل تستلزم إرادة اخرى متعلّقة بمقدّماته.

وفيه: أنّ البرهان لم يقم على التطابق بين التشريع والتكوين لو لم نقل بقيامه على خلافه، وتوضيح الفرق بينهما: أنّ تعلّق الإرادة بالمقدّمات من الفاعل المريد إنّما هو لأجل أنّه يرى أنّ الوصول إلى المقصد وإلى الغاية المطلوبة لا يحصل إلّابإيجاد مقدّماته، فلا محالة يريده مستقلّاً بعد تماميّة مقدّماته، وأمّا الآمر فالذى يلزم عليه هو البعث نحو المطلوب وإظهار ما تعلّقت به إرادته ببيان واف، بحيث يمكن الاحتجاج به على العبد ويقف العبد به على مراده حتّى يمتثله، وأمّا إرادة المقدّمات فلا موجب لها بعد حكم العقل بلزوم إتيانها.

والحاصل: أنّ الفرق بين الفاعل والآمر أنّه لا مناص فى الأوّل عن تعدّد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۰۱

الإرادة، لأنّ المفروض أنّه المباشر للأعمال برمّتها، فلا محالة تتعلّق الإرادة بكلّ ما يوجده بنفسه، وأمّا الآمر فيكفى فى حصول غرضه بيان ما هو الموضوع لأمره وبعثه، بأن يأمر به ويبعث نحوه، والمفروض أنّ مقدّمات المطلوب غير خفىّ على المأمور، وعقله يرشده إلى لزوم إتيانها، فحينئذٍ لأىّ ملاك تنقدح إرادة اخرى متعلّقة بالبعث إلى المقدّمات؟

على أنّ إرادة البعث لابدّ لها من مبادٍ موجودة فى نفس المولى الباعث، ومنها التصديق بفائدة المراد، وهو موجود فى إرادة البعث إلى ذى المقدّمة، لأنّ فائدة البعث إليه هى التوصّل إلى المبعوث إليه، وأمّا البعث إلى المقدّمات فلا فائدة فيه بعد حكم العقل بلزوم إتيانها، فلا تتوفّر مبادئ إرادته.

والحاصل: أنّ تعلّق الإرادة التشريعيّة المولويّة بالمقدّمة بعد لابدّيّتها العقليّة لغو لا يصدر من الحكيم.

إن قلت: فكيف انقدحت الإرادة التشريعيّة المولويّة بدخول السوق فى قول المولى: «ادخل السوق واشتر اللحم»؟

قلت: قولنا بكون الأمر فى المثال مولويّاً إنّما هو بلحاظ وحدة السياق، حيث إنّ الأمر باشتراء اللحم يكون مولويّاً قطعاً، وإلّا فالأمر بدخول السوق مع قطع النظر عن السياق إرشادى.

إن قلت: كونه إرشاديّاً أيضاً يستلزم اللغويّة كما أشرت إليه، لأنّ العبد عالم بكون دخول السوق مقدّمة لاشتراء اللحم، فما معنى الإرشاد إلى المعلوم؟!

قلت: الإرشاد إلی حکم العقل تارةً یکون لأجل جهل المخاطب بموضوع حکم العقل، واخری لأجل التذکّر، والأمر بدخول السوق فی المثال المتقدّم من هذا القبیل.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۰۲

ما أفاده الحسن البصری لإثبات الملازمة

الثالث: استدلّ أبو الحسن البصری علی الملازمة بما هو کالأصل لغیره ممّا ذکره الأفاضل من الاستدلالات کما قال صاحب الکفایة.

وهو أنّه لو لم یجب المقدّمة لجاز ترکها، وحینئذٍ فإن بقی الواجب علی وجوبه یلزم التکلیف بما لا یطاق، وإلّا خرج الواجب المطلق عن کونه واجباً مطلقاً، فیکون الوضوء مثلًا کالوقت فی کونه شرطاً لوجوب الصلاة ووجودها کلیهما[۵۵۹].

ولابدّ لنا قبل المناقشة فیه من ذکر إصلاحین له- تبعاً للمحقّق الخراسانی رحمه الله- لکی لا یکون بدیهی البطلان:

۱- أنّه لابدّ من أن یراد بقوله: «لجاز ترکها» فی الشرطیّة الاولی عدم المنع الشرعی، لا الإباحة ولا الجواز بالمعنی الأعمّ، وإلّا کانت الملازمة واضحة البطلان، ضرورة أنّ عدم وجوب شیء لا یستلزم إباحته الشرعیّة، إذ یمکن أن یکون حینئذٍ محکوماً بحکم آخر غیرهما، أو لا یکون فیه حکم شرعی أصلًا، ولا یستلزم أیضاً جواز ترکها بالمعنی الأعمّ، ضرورة أنّ الجواز بالمعنی الأعمّ إذا تعلّق بالفعل یکون أعمّ من الوجوب والندب والإباحة والکراهة، وإذا تعلّق بترکه یکون أعمّ من الحرمة والندب والإباحة والکراهة، مع أنّ المقدّمة یمکن أن تکون خالیة من جمیع الأحکام الشرعیّة التکلیفیّة، فإنّ أحد المتلازمین مثلًا لو کان واجباً لا یستلزم أن یکون ملازمه الآخر أیضاً کذلک أو محکوماً بحکم آخر. نعم، لا یمکن أن یکون حراماً، لأنّه تکلیف بما لا یطاق، وأمّا خلوّه عن جمیع الأحکام فلا منع فیه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۰۳

فعلی هذا یمکن أن تکون المقدّمة مع کونها غیر واجبة خالیةً عن سائر الأحکام الشرعیّة أیضاً.

والحاصل: أنّ المراد بجواز الترک فی الشرطیّة الاولی عدم المنع الشرعی.

۲- أنّه لابدّ من أن یراد بقوله: «حینئذٍ» حین إذ ترکت المقدّمة عن جواز، لا حین جاز ترکها، وإلّا فبمجرّد الجواز بدون الترک لا یکاد یتوهّم صدق القضیّة الشرطیّة الثانیة، ضرورة أنّ وجوب شیء لا یستلزم التکلیف بما لا یطاق بمجرّد جواز ترک مقدّمتها، بل المستلزم لذلک إنّما هو نفس ترکها، حیث إنّه لا یقدر حینئذٍ علی الإتیان بذیها.

نقد کلام أبی الحسن البصری فی المقام

ولابدّ قبل المناقشة فی کلام أبی الحسن البصری من تقدیم أمر وجدانی، وهو أنّ العقل کما یحکم بوجوب إطاعة المولی، فلو خالف العبد أمره یتحقّق العصیان ویستحقّ بذلک العقوبة والنیران، فکذلک یحکم بلزوم إتیان مقدّمة الواجب، فلو ترکها یتحقّق العصیان بالنسبة إلی ذی المقدّمة ویستحقّ العقوبة.

هذا أمر یشهد به الوجدان وما خالف فیه أحد، حتّی من أنکر الملازمة فی المقام.

إذا عرفت هذا فنقول:

إن أراد أبو الحسن البصری من جواز الترک فی الشرطیّة الاولی عدم المنع منه شرعاً فقط- کما هو الحقّ- فهو لا یستلزم صدق إحدی الشرطیّتین الأخیرتین، لکی یلزم منه أحد المحذورین، لأنّا نختار بقاء الواجب علی وجوبه، وهو لا یستلزم التکلیف بما لا یطاق بمجرّد ترک مقدّمته، لأنّ ترکها

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۰۴

وإن لم يكن ممنوعاً شرعاً، إلّاأنّه كان ممنوعاً عقلًا، لما فيه من العصيان المستتبع للعقاب، وبالجملة: إنّ الواجب باقٍ على وجوبه ولو تركت مقدّمته، لكن يتحقّق العصيان حينئذٍ، لكونه متمكِّناً من الإطاعة والإتيان به، وقد اختار تركه بترك مقدّمته بسوء اختياره، مع حكم العقل بلزوم إتيانها.

وإن أراد به عدم المنع الشرعى والعقلى كليهما يلزم أحد المحذورين، إلّاأنّ الملازمة على هذا فى الشرطيّة الاولى ممنوعة، بداهة أنّه لو لم تجب المقدّمة شرعاً لا يلزم منه أن يكون تركها جائزاً شرعاً وعقلًا، بل يلزم منه جواز تركها شرعاً فقط، وإن كانت واجبةً عقلًا، وهذا واضح.

وبالجملة: إذا اريد من جواز الترك فى الشرطيّة الاولى خصوص الجواز الشرعى نمنع صدق اولى الشرطيّتين الأخيرتين، وهى «إن بقى الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق» ولو اريد منه الأعمّ من الجواز الشرعى والعقلى نمنع الشرطيّة الاولى، وهى «لو لم تجب المقدّمة لجاز تركها» ضرورة أنّ عدم الوجوب شرعاً يستلزم جواز الترك شرعاً فقط، لا شرعاً وعقلًا.

والحاصل: أنّه لا دليل للقول بالملازمة، لأنّ عمدة أدلّته هى الامور الثلاثة المتقدِّمة، وقد عرفت بطلانها.

ما أفاده الإمام الخمينى رحمه الله لإثبات عدم الملازمة

بل أقام سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره برهاناً على عدمها.

وهو أنّ القائلين بتحقّقها إن أرادوا الملازمة بين الوجوبين الفعليّين، بمعنى أنّ المولى إذا بعث إلى شىء يجب عليه البعث مستقلّاً إلى مقدّماته، فالعقل والوجدان يكذّبانها، ضرورة أنّ المولى وإن كان يتمكّن من إيجاب المقدّمة عند إيجاب ذيها، إلّاأنّ العقل والوجدان يحكمان بعدم لزوم إيجابها عليه عند

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۰۵

إيجابه، بل له أن يوجب ذا المقدّمة ويحيل إتيان المقدّمة إلى لابدّيّتها العقليّة، بل البعث إليها لغو بعد حكم العقل بلزوم إتيانها[۵۶۰].

ولو أرادوا بها العينيّة، بمعنى أنّ البعث الفعلى إلى الواجب بعينه بعث فعلى نحو المقدّمات أيضاً، فهو أوضح فساداً، لأنّه- مضافاً إلى كونه خلاف حكم الوجدان والعقل، لأنّ الأمر لا يمكن أن يكون بعثاً إلّاإلى متعلّقه- مخالف للأدبيّات أيضاً، ضرورة أنّ قوله: «كن على السطح» له مادّة وهيئة، مادّته هى الكون على السطح، وهيئته دالّة على وجوب هذه المادّة، وأمّا وجوب نصب السلّم الذى هو مقدّمة للكون على السطح فلا أثر له فيه أصلًا كما لا يخفى.

وإن أرادوا أنّ البعث الفعلى إلى المقدّمات من قبيل لوازم الماهيّة بالنسبة إلى البعث الفعلى إلى ذيها، ففيه أوّلًا: أنّه لو كان كذلك لما شكّ فى وجوب المقدّمة أحد، كما لا يشكّ أحد فى زوجيّة الأربعة، وثانياً: أنّه مستلزم لأن يكون تصوّر وجوب ذى المقدّمة كافياً فى تصوّر وجوبها، كما أنّ تصوّر الأربعة مستلزم لتصوّر الزوجيّة، مع أنّ الأمر فى المقام ليس كذلك، بل قد يكون المولى عند تصوّر البعث إلى ذى المقدّمة وإرادته غافلًا عن المقدّمة فضلًا عن البعث إليها.

وإن أرادوا أنّ البعث الفعلى إلى المقدّمة من قبيل لوازم الوجود بالنسبة إلى البعث الفعلى إلى ذيها، وبعبارة اخرى: إيجاب ذى المقدّمة علّة لإيجابها، ففيه: أنّ المولى عند البعث إلى ذى المقدّمة قد يكون غافلًا عن المقدّمة كما تقدّم، فكيف يمكن صدور بعث قهرى من المولى متعلّق بالمقدّمة عند إيجاب ذيها؟!

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۰۶

على أنّا نعلم خارجاً أنّه أمر بكثير من الأشياء دون مقدّماتها.

إن قلت: لعلّ الأوامر المتعلّقة بالمقدّمات لم تصل إلينا.

قلت: هذا الاحتمال وإن كان جارياً فى الشرعيّات، إلّاأنّه لا يجرى فى أوامر الموالى العرفيّة، ضرورة أنّا نجد أنّهم يأمرون بأشياء ولا يأمرون بمقدّماتها.

هذا كلّه فيما إذا أرادوا الملازمة بين الوجوبين الفعليّين.

وأمّا إن أرادوا الملازمة بين الوجوب الفعلى المتعلّق بذى المقدّمة والوجوب التقديرى المتعلّق بالمقدّمة بمعنى أنّ المولى إذا التفت فى المستقبل إليها يبعث إليها، ففيه: أنّ الملازمة من مقولة الإضافة، فلا يعقل أن يكون أحد طرفيها فعليّاً والطرف الآخر تقديريّاً، لأنّ المتضايفين متكافئان وجوداً وعدماً وقوّةً وفعلًا.

هذا كلّه على تقدير أن يكون مرادهم الملازمة بين الوجوبين.

وأمّا إن أرادوا الملازمة بين الإرادتين الفعليّتين- أعنى الإرادة المتعلّقة بالبعث إلى ذى المقدّمة والإرادة المتعلّقة بالبعث إلى المقدّمة- فإن أرادوا بالملازمة العلّيّة، بمعنى أنّ الإرادة المتعلّقة بالبعث إليها متولّدة ومترشّحة قهراً عن الإرادة المتعلّقة بالبعث إليه، ففيه: ما عرفت كراراً من عدم إمكان تحقّق إرادة بدون تحقّق مباديها، من تصوّر المراد والتصديق بفائدته وغيرهما.

وإن أرادوا العلّيّة، بمعنى أنّ إرادة البعث إلى ذى المقدّمة علّة لأن تتحقّق فى نفس المولى إرادة البعث إلى المقدّمة مسبوقةً بمباديها، وبعبارة اخرى: إرادة إيجابه يوجب تصوّر إيجاب مقدّمته والتصديق بفائدته وسائر المبادئ التى تتحقّق عقيبها الإرادة، ففيه: أنّ إيجاب المقدّمة لا فائدة فيه بعد حكم العقل بلزوم إتيانها، فأين التصديق بفائدته؟!

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۰۷

وإن أرادوا الملازمة بين الإرادة الفعليّة المتعلّقة بالبعث إلى ذى المقدّمة والإرادة التقديريّة المتعلّقة بالبعث إلى المقدّمة ففيه: ما عرفت آنفاً من أنّ الملازمة من مقولة الإضافة، فلا يمكن أن يكون أحد طرفيها فعليّاً والطرف الآخر تقديريّاً[۵۶۱].

هذا ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره فى المقام مع توضيح منّا.

والحاصل: أنّ الملازمة مقطوعة العدم، لما عرفت من بطلان الأدلّة التى اقيمت عليها، ومن هذا البرهان الذى أقامه الإمام قدس سره لإثبات عدمها.

التفصيل بين السبب وغيره

ثمّ إنّه فصّل بعضهم بين السبب[۵۶۲] وغيره، فقال بتحقّق الملازمة بين ذى المقدّمة وسببه، دون غيره من أجزاء العلّة، كالمقتضى والشرط وعدم المانع.

واستدلّ على وجوب السبب بأنّ التكليف لا يكاد يتعلّق إلّابالمقدور، والمقدور لا يكون إلّاهو السبب، وإنّما المسبّب من آثاره المترتّبة عليه قهراً، ولا يكون من أفعال المكلّف وحركاته أو سكناته، فلابدّ من صرف الأمر المتوجّه إليه عنه إلى سببه[۵۶۳].

نقد دليل القائلين بالتفصيل بين السبب وغيره

ولا يخفى ما فيه من أنّه ليس بدليل على التفصيل، بل على أنّ الأمر النفسى إنّما يكون متعلّقاً بالسبب دون المسبّب، فلا يكون دليلًا على التفصيل فى الأمر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۰۸

الغيرى بأنّه متعلّق بمقدّمة دون اخرى كما هو المدّعى.

على أنّ فساده واضح، ضرورة أنّ المسبّب مقدور للمكلّف، وهو متمكّن منه بواسطة السبب، ولا يعتبر فى التكليف أزيد من القدرة،

كانت بلا ـ واسطة أو معها، لأنّ الحاكم على لزوم كون المكلّف به مقدوراً هو العقل، وهو لا يقضى بأكثر من مطلق القدرة كما لا يخفى.

التفصيل بين الشرائط الشرعيّة وغيرها

وفصّل بعضهم بين الشرط الشرعى وغيره من العقلى والعادى، فقال بالملازمة فى الأوّل دون الثانى.
واستدلّ على وجوب الشرط الشرعى بأنّه لو لا وجوبه[۵۶۴] شرعاً لما كان شرطاً، حيث إنّه ليس ممّا لابدّ منه عقلًا أو عادةً[۵۶۵].

نقد دليل القائلين بالتفصيل بين الشرط الشرعى وغيره

وفيه: أنّه إن أراد عدم كونه شرطاً فى الواقع وبحسب مقام الثبوت لو لا وجوبه، فهو مستلزم للدور، ضرورة أنّ الوجوب الغيرى لا يتعلّق بالمقدّمات إلّا بملاك المقدّميّة، فهو يتوقّف عليها، فلو كانت المقدّميّة أيضاً متوقّفة على الوجوب لكان دوراً مصرّحاً كما لا يخفى.
ولو أراد أنّ الشرطيّة متوقّفة فى مقام الإثبات على الوجوب، يعنى «لو لا وجوبه شرعاً لما كان لنا طريق إلى استكشاف شرطيّته» ففيه أوّلًا: أنّه لا يرتبط بما نحن فيه، لأنّ النزاع إنّما هو فى الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۰۹
مقدّمته بعد إحراز مقدّميّتها، وهذا الدليل يفيد أنّه لا طريق لنا إلى استكشاف المقدّميّة إلّاتعلّق الوجوب الغيرى بها.
وثانياً: أنّا نمنع انحصار الطريق إلى الشرطيّة فى الوجوب الغيرى، إذ يمكن استكشافها من الأوامر الإرشاديّة، كقوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ[۵۶۶] ...»[۵۶۷]، أو من الأوامر النفسيّة المتعلّقة بذى المقدّمة متقيّداً بشرطه، نحو «صلّ مع الطهارة»، والشرط على هذا لا يكون واجباً غيريّاً ولا نفسيّاً، أمّا عدم وجوبه الغيرى فواضح، وأمّا عدم وجوبه النفسى فلأنّ الأمر إذا تعلّق بمقيّد فالتقيّد وإن كان داخلًا إلّاأنّ نفس القيد يكون خارجاً عن دائرة المتعلّق.
بل يمكن استكشاف الشرطيّة من دليل لا يتضمّن الأمر أصلًا، نحو «لا صلاة إلّابطهور»[۵۶۸].
وثالثاً: سلّمنا أنّ الطريق إلى الشرطيّة منحصر فى الوجوب الغيرى، لكنّ الكلام فى كيفيّة استكشاف كون الأمر غيريّاً، لأنّ الأمر المتعلّق بالوضوء مثلًا إمّا أن يكون بعبارة «توضّأ» أو بعبارة «توضّأ للصلاة»، والأوّل ظاهر فى النفسيّة، والثانى فى الإرشاد إلى الشرطيّة، فأين الأمر الغيرى المولوى، كى نستكشف منه الشرطيّة؟
فلا طريق لنا إلى استكشاف كون الأمر غيريّاً إلّابعد إحراز شرطيّة متعلّقه، فتوقّف العلم بالشرطيّة على الأمر الغيرى يستلزم الدور.
هذا تمام الكلام فى مقدّمة الواجب.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۱۰

القول فى مقدّمة المستحبّ

وجميع ما تقدّم من المباحث يجرى فى مقدّمة المستحبّ أيضاً، فكلّ من قال بالملازمة بين الوجوبين هناك يقول بالملازمة بين الاستحبابين هنا، وكلّ من قال هناك باللابدّيّة العقليّة فقط وأنكر الملازمة يقول هاهنا أيضاً بالرجحان العقلى فقط وينكر الملازمة بين الاستحبابين.
ولا يتوهّم أنّ الوضوء مثلًا واجب للصلاة المستحبّة، كما هو واجب للواجبة، لكونه شرطاً لازماً لكلتيهما، ضرورة أنّ الصلاة سواء كانت واجبة أو مستحبّة لاتقع صحيحةً إلّاإذا كانت مع الطهارة.

فإنّ هذا الوجوب وجوب شـرطی، لا مولوی تکلیفی، وبعبارهٔ اخری: إذا قلنا: «یجب الوضوء للصلاهٔ ولو کانت مستحبّهٔ» معناه أنّه شرط لها، وأمّا حکمه فهو الاستحباب الشرعی الغیری بناءً علی الملازمهٔ، والرجحان العقلی بناءً علی عدمها.

القول فی مقدّمهٔ الحرام

وفی مقدّمهٔ الحرام خمسهٔ أقوال: فی مقدّمهٔ الحرام

۱- ثبوت الملازمهٔ بین حرمهٔ الشیء وحرمهٔ مقدّمته مطلقاً،

۲- عدم ثبوتها مطلقاً،

۳- التفصیل بین العلّهٔ التامّهٔ فی الأفعال التولیدیّهٔ، وبین غیرها، من أجزاء العلّهٔ مطلقاً والعلّهٔ التامّهٔ من الأفعال غیر التولیدیّهٔ،

۴- التفصیل بین المقدّمهٔ الموصلهٔ وغیرها،

۵- التفصیل بین ما قصد به التوصّل إلی الحرام وغیره.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۲، ص: ۴۱۱

کلام صاحب الکفایهٔ رحمه الله فی المقام

والمحقّق الخراسـانی رحمه الله مع ذهـابه فی مقدّمـهٔ الـواجب إلی تحقّق الملازمـهٔ مطلقـاً ذهب هاهنـا إلی القول الثـالث، وهو تحقّق الملازمـهٔ بین حرمـهٔ الشـیء وحرمـهٔ علّته التامّهٔ فی خصوص الأفعال التسبیبیّهٔ، وعدم تحقّقها بینهما فیما إذا کانت المقدّمهٔ جزءً للعلّهٔ أو علّهً تامّهٔ لغیر الأفعال التولیدیّهٔ.

وفرّق بین المسألتین[۵۶۹] بأنّ المطلوب فی الواجب إنّما هو وجود الفعل، وهو یتوقّف علی کلّ واحـدهٔ من مقـدّماته، بحیث لو ترکت إحـداها لم یتحقّق المطلوب، فوجوب شـیء یسـتلزم وجوب کلّ واحـدهٔ من مقـدّماته، بخلاف الحرام الـذی یکون المطلوب فیه ترک الفعـل، فـإنّ الترک یتحقّق بترک إحـدی المقـدّمات، فلو أتی بجمیع مقـدّمات الحرام سوی واحـدهٔ منهـا لتحقّق المطلوب، وهو ترک الحرام، فلاـ ملازمـهٔ إلّـابین حرمـهٔ الشـیء وحرمـهٔ علّتـه التامّـهٔ فی خصوص الأفعـال التولیدیّـهٔالتی[۵۷۰] یتحقّقالحرام قهراً عقیبهـا، کالإحراقالحاصل قهراً عقیب إلقاء الشیء فی النار من دون دخل إرادهٔ الملقی فی الإحراق.

إن قلت: ما من فعل إلّاوله علّهٔ تامّهٔ توجب تحقّقه، فلماذا خصّصت الحرمهٔ بالعلّهٔ التامّهٔ فی خصوص الأفعال التولیدیّهٔ؟

قلـت: نعـم، ولکنّ الجزء الأـخیر للعلّـهٔ التامّـهٔ فی غیرهـا إنّمـا هـو إرادهٔ الفاعـل، وهی لاتکـاد تتّصـف بالحرمـهٔ، لکونهـا غیر اختیاریّـهٔ، والتکلیف لا یتعلّق إلّا بمقدور[۵۷۱].

هذا حاصل کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۲، ص: ۴۱۲

نقد کلام صاحب الکفایهٔ فی مقدّمهٔ الحرام

ویرد علیه أوّلًا: أنّا لا نسـلّم عـدم اختیاریّـهٔ الإرادهٔ کما قلنا کراراً، وإلّا امتنع اعتبار قصـد القربـهٔ بل اعتبار أصل النیّـهٔ[۵۷۲] فی العبادات شرعاً أو عقلًا.

مناقشهٔ الإمام الخمینی فی کلام صاحب الکفایهٔ

وثانياً: ما أورد عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره، وهو أنّ الإرادة ليست هى الجزء الأخير للعلّة التامّة لا فى الأفعال التوليديّة ولا فى غيرها، أمّا فى الأفعال التوليديّة فهو واضح، وصاحب الكفاية رحمه الله أيضاً معترف به، وأمّا فى غيرها فلأنّ من يشرب الماء مثلًا ينقدح فى نفسه أوّلًا إرادة شرب الماء، ثمّ يأتى بمقدّماته، من تقريب الكأس إلى فمه وصبّ الماء فيه وتحريك الأعضاء الخاصّة بالبلع، فيتحقّق الشرب عقيبها قهراً، فالإرادة تتحقّق قبل سائر المقدّمات لا بعدها، كيف والإرادة المتعلّقة بالمقدّمات تابعة للإرادة المتعلّقة بذيها؟!

فالفاعل يريد الفعل أوّلًا، ثمّ يريد مقدّماته ثانياً، ثمّ يأتى بها ثالثاً، فيتحقّق الفعل قهراً، ولا فرق فى ذلك بين الأفعال التوليديّة وغيرها، فكما أنّ إرادة إحراق شىء تنقدح فى نفس الفاعل أوّلًا ثمّ إرادة إلقائه فى النار، ثمّ يلقيه فيها، فيترتّب عليه الإحراق، كذلك إرادة شرب الماء تنقدح فى نفسه أوّلًا ثمّ إرادة مقدّماته، ثمّ يأتى بالمقدّمات التى آخرها تحريك الأعضاء الخاصّة بالبلع، فيقع شرب الماء، فكما أنّ الإلقاء فى النار هو الجزء الأخير للعلّة فى مسألة الإحراق، فكذلك تحريك الأعضاء الخاصّة بالبلع هو الجزء الأخير لها فى

مسألة شرب الماء لا إرادة الشرب.

إن قلت: نعم، ولكن نفس تحريك الأعضاء الخاصّة بالبلع لا يتحقّق إلّاعن إرادة واختيار.

قلت: نعم، ولكنّ الإرادة التى فرضت الجزء الأخير من العلّة فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله هى إرادة نفس الفعل لا- إرادة مقدّماته، ولا- فرق فى ذلك بين الأفعال التوليديّة وغيرها، فإنّ الإنسان كما يريد أوّلًا الإحراق ثمّ يأتى بمقدّماته، كذلك يريد أوّلًا شرب الماء ثمّ يأتى بمقدّماته.

على أنّه لا فرق بين الأفعال التوليديّة وغيرها فى صدور الجزء الأخير من علّتهما التامّة عن إرادة واختيار، فإنّ الإلقاء فى النار- فى مثال الإحراق- يتحقّق عن إرادة، كما أنّ تحريك الأعضاء الخاصّة بالبلع- فى مثال شرب الماء- يتحقّق كذلك، فلا فرق بين هذين النوعين من الأفعال فى محلّ النزاع أصلًا، فلو قيل بحرمة العلّة التامّة فى الأفعال التوليديّة، فلابدّ من القول بها فى غيرها أيضاً، ولا يصحّ التفصيل بين النوعين من الأفعال[۵۷۳].

هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله مع توضيح منّا.

وهو دقيق متين، إلّافيما إذا تعلّقت الإرادة بشىء يتحقّق عقيبها من دون توسّط أيّة مقدّمة، كحركة الأعضاء والجوارح، فإرادة حركة اليد مثلًا علّة تامّة لها، بحيث تحصل حركتها عقيب إرادتها من‌دون أن تحتاج إلى شىء آخر.

كلام المحقّق الحائرى رحمه الله فى مقدّمة الحرام

قال المحقّق الحائرى رحمه الله فى الدرر: إنّ العناوين المحرّمة على ضربين: أحدهما: أن يكون العنوان بما هو مبغوضاً من دون تقييده بالاختيار وعدمه، من حيث

المبغوضيّة، وإن كان له دخل فى استحقاق العقاب، إذ لا- عقاب إلّاعلى الفعل الصادر عن اختيار الفاعل، والثانى: أن يكون الفعل الصادر عن إرادة واختيار مبغوضاً، بحيث لو صدر عن غير اختياره لم يكن منافياً لغرض المولى، فعلى الأوّل علّة الحرام هى المقدّمات الخارجيّة من دون مدخليّة الإرادة، بل هى علّة لوجود علّة الحرام، وعلى الثانى تكون الإرادة من أجزاء العلّة التامّة.

إذا عرفت هذا فنقول: نحن إذا راجعنا وجداننا نجد الملازمة بين كراهة[۵۷۴] الشىء وكراهة العلّة التامّة له من دون سائر المقدّمات، كما إذا راجعنا الوجدان فى طرف إرادة الشىء نجد الملازمة بينها وبين إرادة كلّ واحدة من مقدّماته، وليس فى هذا الباب دليل أمتن وأسدّ منه، وما سوى ذلك ممّا أقاموه غير نقىّ من المناقشة.

وعلى هـذا ففى القسم الأوّل[۵۷۵] إن كانت العلّـة التامّـة مركّبـة من امور، يتّصف المجموع منها بالحرمة، وتكون إحدى المقدّمات لا بشخصـها محرّمـة، إلّاإذا وجـد بـاقى الأجزاء وانحصـر اختيار المكلّف فى واحـدة منها، فتحرم عليه شـخصاً، من باب تعيّن أحـد أفراد الواجب التخييرى بـالعرض فيمـا إذا تعـذّر البـاقى، فإنّ ترك أحـد الأجزاء واجب على سبيل التخيير، فإذا وجـد الباقى وانحصـر اختيار المكلّف فى واحـد معيّن يجب تركه معيّنـاً، وأمّـا القسم الثـانى- أعنى فيمـا إذا كـان الفعل المقيّـد بالإرادة محرّماً- فلا يتّصف الأجزاء الخارجيّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۱۵

بالحرمة، لأنّ العلّة التامّة للحرام هى المجموع المركّب منها ومن الإرادة، ولا يصحّ إسناد الترك إلّاإلى عدم الإرادة، لأنّه أسبق رتبةً من سائر المقدّمات الخارجيّة[۵۷۶].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

مناقشة الإمام الخمينى رحمه الله فيه وجوابها

وناقش فيه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قـدس سره بأنّ الإرادة فى القسم الثانى دخيلـة فى متعلّق الحرمة، حيث إنّ الحرام النفسـى هو الفعل الصادر عن الإرادة، فهى محرّمة بالحرمة النفسيّة، وليست فى رديف المقدّمات.

وفيه: أنّ المحقّق الحائرى رحمه الله جعل الإرادة قيـداً لمتعلّق الحرمـة النفسـيّة لا جزءً له، فهى خارجـة عن المتعلّق وإن كان التقيّـد بها داخلًا.

بيان الحقّ فى مسألة مقدّمة الحرام

وبعـدما عرفت من عـدم الملازمـة بين وجوب الشـىء ووجوب مقـدّمته مطلقـاً، فـالحقّ هاهنا أيضاً عـدم الملازمـة بين حرمته وحرمتها كذلك[۵۷۷].

وأمّا بناءً على الملازمـة فالحقّ هو حرمـة الجزء الأخير من العلّـة التامّـة فيما إذا كانت مركّبـة من الإرادة والمقـدّمات الخارجيّة، وحرمة الإرادة[۵۷۸] فيما إذا كانت هى العلّة التامّة لتحقّق الحرام، كما إذا كان الحرام حركة العضلات التى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۱۶

تتحقّق بمجرّد إرادتها.

هذا تمام الكلام فى مقدّمة الحرام، وبه تمّ جميع مباحث مقدّمة الواجب.

والحمد للّٰهربّ العالمين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۱۷

الفصل الخامس فى مسألة الضدّ

اشارة

اختلفوا فى أنّ الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضدّه أم لا؟ وتحقيق الحال يستدعى تقديم امور:

الأوّل: فی کون المسألة اصولیّة

قال المحقّق النائینی رحمه الله: لا إشکال فی أنّ المسألة من مسائل الاصول؛ لأنّ نتیجتها تقع فی طریق الاستنباط[۵۷۹].

وهو صحیح إن لم یرد حصرها فی الاصول، ضرورة أنّها مع کونها مسألة اصولیّة من مسائل اللغة أیضاً، حیث إنّ اللغویّین یبحثون عن مفاد الهیئة کما یبحثون عن مفاد المادّة، فمن شأنهم أن یتکلّموا فی مفاد هیئة «افعل» من حیث اقتضائها النهی عن الضدّ.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۱۹

الثانی: فی کونها عقلیّة

قال المحقّق النائینی أیضاً: لیست المسألة من المباحث اللفظیّة؛ لوضوح أنّ المراد من الأمر العنوان الأعمّ من اللفظی واللبّی المستکشف من الإجماع ونحوه، بل هی من المباحث العقلیّة، ولیست من المستقلّات العقلیّة، بل هی من الملازمات- علی ما تقدّم شرح ذلک فی أوّل البحث عن وجوب المقدّمة- وذکرها فی المباحث اللفظیّة لکون الغالب فی الأوامر کونها لفظیّة[۵۸۰]، إنتهی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۲۱

فی مسألة الضدّ

الثالث: فی بیان المراد من کلمتی «الاقتضاء» و «الضدّ» فی المقام

اشارة

ذهب المحقّق النائینی رحمه الله تبعاً لُاستاذه صاحب الکفایة رحمه الله إلی أنّ الاقتضاء فی العنوان أعمّ من کونه علی نحو العینیّة، أو التضمّن، أو الالتزام؛ لأنّ لکلّ وجهاً بل قائلًا، کما أنّ المراد من الضدّ لیس خصوص الأمر الوجودی، وإن کان الظاهر منه ذلک، بل المراد منه مطلق المعاند الشامل للنقیض وللأمر الوجودی[۵۸۱].

نقد کلام المحقّقین النائینی والخراسانی رحمهما الله

ویرد علی المحقّق النائینی رحمه الله أنّ هذا ینافی ما تقدّم منه فی المقدّمة الثانیة من کون المسألة عقلیّة، ضرورة أنّ الدلالات الثلاث من شؤون اللفظ لا العقل.

وهاهنا إشکال آخر یرد علیه وعلی صاحب الکفایة کلیهما، وهو أنّ الاقتضاء عبارة عن تأثیر شیء فی شیء آخر وکونه سبباً له، ففی معناه الحقیقی خصوصیّتان:

إحداهما: کون المقتضی- بالکسر- مغایراً للمقتضی- بالفتح-،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۲۲

والاخری: کونه علّة له مؤثّراً فیه.

ولایخفی أنّ الاقتضاء فی المقام لیس بمعناه الحقیقی؛ لأنّ الإیجاب والتحریم أمران اعتباریّان، فلایکون أحدهما علّة مؤثّرة فی الآخر؛ لاختصاص التأثیر والتأثّر بالامور الحقیقیّة، فلابدّ من أن یکون استعماله بنحو المجاز، ولا یصحّ استعماله مجازاً إلّاإذا کان المقتضی مغایراً للمقتضی بعد عدم تحقّق خصوصیّته الاخری أعنی التأثیر والعلّیّة، فإنّ المجاز- بناءً علی ما تقدّم من أنّ الحقّ هو الذی اختاره الإمام رحمه الله تبعاً لُاستاذه المحقّق الاصفهانی «صاحب کتاب وقایة الأذهان» رحمه الله- عبارة عن استعمال اللفظ فی معناه الحقیقی

بادّعاء أنّ المورد فرد منه، ولا يصحّ هذا الادّعاء فيما إذا كان المراد فاقداً لجميع خصوصيّات الموضوع له.

وكذا الحال بناءً على المشهور من كون المجاز استعمال اللفظ فى غير ما وضع له، ضرورة أنّهم أيضاً لا يجوّزون استعماله فى أىّ شيء ولو لم يكن بينه وبين المعنى الحقيقى علاقة.

فلمّا لم يكن بين المقتضى والمقتضى فى المقام علّيّة ومعلوليّة فلو لم يكونا متغايرين أيضاً لم يكن مصحّح للاستعمال المجازى، لفقدان كلتا الخصوصيّتين المعتبرتين فى المعنى الحقيقى.

فلا يصحّ أن يكون الاقتضاء فى عنوان البحث أعمّ من الدلالات الثلاث؛ لأنّ فى العينيّة والجزئيّة فقدان المغايرة بين المقتضى والمقتضى[۵۸۲]، فلابدّ من أن يكون مختصّاً بالدلالة الالتزاميّة.

والقول بالعينيّة والجزئيّة مع قطع النظر عن عنوان «الاقتضاء» أيضاً واضح

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۲۳

البطلان، فإنّ تغاير مفهوم وجوب إزالة النجاسة عن المسجد مع مفهوم حرمة الصلاة أمرٌ بديهى، وكذا تغايره مع مفهوم حرمة ترك الإزالة، ضرورة أنّه لا يخطر بالبال عند سماع «أزل النجاسة عن المسجد» حرمة الصلاة، ولا حرمة ترك الإزالة، فالقول بأنّ الأمر بالشىء عين النهى عن ضدّه الخاصّ أو العامّ ضرورى البطلان، وكذا القول بأنّ النهى عن الضدّ الخاصّ جزء من الأمر بالشىء، لوضوح أنّ حرمة الصلاة ليست بعض مفهوم وجوب إزالة النجاسة عن المسجد، وأمّا النهى عن الضدّ العامّ فهو وإن كان جزءاً من الأمر بالشىء بناءً على كون الوجوب مركّباً من طلب الفعل والمنع من الترك، إلّاأنّه خلاف التحقيق، فإنّك قد عرفت أنّ الوجوب أمر بسيط، وهو البعث والتحريك الاعتبارى[۵۸۳]، على أنّه وإن كان يصحّح الجزئيّة بالنسبة إلى النهى عن الضدّ العامّ، إلّاأنّه لا يصحّحها مطلقاً، حتّى بالنسبة إلى النهى عن الضدّ الخاصّ.

فلابدّ من تخصيص النزاع بصورة الالتزام، لأنّ تعميمه بحيث يشمل المطابقة والتضمّن، يستلزم كون النزاع فى أمر ضرورى البطلان، وهو لا يليق بحال العلماء المحقّقين.

ولو أبيت إلّامن التعميم بغمض العين عن وضوح بطلان المطابقة والتضمّن فلابدّ من تبديل كلمة «الاقتضاء» فى عنوان البحث بكلمة «الدلالة» ونحوها، بأن يقال: «الأمر بالشىء هل يدلّ على النهى عن ضدّه أم لا؟» لما عرفت من عدم إمكان تصحيح كلمة «الاقتضاء» بالنسبة إلى العينيّة والجزئيّة ولو بنحو المجازيّة، بخلاف كلمة «الدلالة» التى تعمّ الدلالات الثلاث.

بل لابدّ من تبديل «الاقتضاء» بمثل «الكشف» أو «الدلالة» أو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۲۴

«الاستلزام» حتّى فى الالتزام، لأنّ استعمال كلمة «يقتضى» وإن كان صحيحاً فيه بنحو المجازيّة، إلّاأنّ هذا البحث يشتمل على مطالب علميّة كثيرة دقيقة، ويترتّب عليه ثمرات كثيرة فقهيّة، ولا يناسب تفهيم هذه المسألة بعنوان مجازى، كما لا يجوز استعمال الصيغ المتضمّنة للألفاظ المجازيّة فى المعاملات التى منها النكاح، لأهمّيّتها، فلابدّ من أن يقال فى عنوان البحث «الأمر بالشىء هل يستلزم النهى عن ضدّه؟» ونحو ذلك، كى يكون استعمال الألفاظ بنحو الحقيقة فى هذه المسألة.

إن قلت: يمكن أن يراد من كلمة «يقتضى» أيضاً معناه الحقيقى، لتحقّق الخصوصيّتين المعتبرتين فى معناه فى المقام، أمّا المغايرة بين المقتضى والمقتضى- وهما الأمر بالشىء والنهى عن ضدّه- فظاهرة على الالتزام، وأمّا تأثير المقتضى فى المقتضى فيمكن القول بتحقّقه أيضاً فى المقام؛ لأنّ عدم الضدّ مقدّمة لفعل المأمور به بناءً على الاقتضاء[۵۸۴]، فوجوبه معلول لوجوبه بناءً على القول بالملازمة فى باب مقدّمة الواجب، فالبحث يرجع إلى أنّ وجوب الشىء هل يكون علّة لوجوب ترك ضدّه، فيحرم فعله أم لا[۵۸۵]؟ فلا إشكال فى استعمال كلمة «يقتضى» وإرادة معناه الحقيقى فى المقام.

قلت: قد عرفت فى مبحث المقدّمة فساد القول بمعلوليّة وجوبها من وجوب ذيها وترشّحه منه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۲۵

فی البحث عن أدلّة القول بالاقتضاء

البحث حول أدلّة القول بالاقتضاء

تمسّک القائلون بالاقتضاء بوجهین:

الوجه الأوّل: طریقة المقدّمیّة

وهی أنّ ترک الضدّ مقدّمة لفعل المأمور به[۵۸۶]، فهو واجب، لوجوب مقدّمة الواجب[۵۸۷]، ونقیض هذا الترک- وهو فعل الضدّ- حرام، لأجل استلزام وجوب الشیء لحرمة نقیضه.

واستدلّوا لإثبات کون ترک أحد الضدّین مقدّمة لفعل الضدّ الآخر بوجود التعاند والتمانع بینهما، فوجود کلّ منهما متوقّف علی عدم الآخر توقّف الشیء علی عدم مانعه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۲۶

إشکال صاحب الکفایة رحمه الله علی ما أفاده القائل بالاقتضاء

وناقش فیه المحقّق الخراسانی رحمه الله بأنّ المعاندة والمنافرة بین الشیئین لاتقتضی إلّا عدم اجتماعهما فی التحقّق، وحیث لا منافاة أصلًا بین أحد العینین وما هو نقیض الآخر وبدیله، بل بینهما کمال الملائمة کان أحد العینین مع نقیض الآخر وما هو بدیله فی مرتبة واحدة[۵۸۸]، من دون أن یکون فی البین ما یقتضی تقدّم أحدهما علی الآخر کما لا یخفی[۵۸۹]، إنتهی.

البحث حول ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام

ونوقش فیه بأنّ کمال الملائمة لا ینافی التقدّم والتأخّر، فإنّ بین عدم العلّة وعدم المعلول کمال الملائمة، مع أنّ عدمها متقدّم علی عدمه رتبةً، لا لأجل علّیّة عدم العلّة لعدم المعلول، فإنّ القول بعلّیّته له مبنیّ علی المسامحة، ومرجعه إلی تحقّق العلّیّة بین وجودیهما، بل لأجل کون النقیضین فی مرتبة واحدة کما اعترف به المحقّق الخراسانی رحمه الله أیضاً، توضیحه: أنّ وجود العلّة متقدّم رتبةً علی وجود المعلول بلا إشکال، فعدمها أیضاً متقدّم علی عدمه؛ لأنّ العدم نقیض الوجود، فعدم کلّ منهما فی مرتبة وجوده بمقتضی ما تقدّم من کون النقیضین فی مرتبة واحدة، فتقدّم رتبة العلّة علی رتبة المعلول یقتضی تقدّم عدمها علی عدمه رتبةً مع تحقّق کمال الملائمة بینهما.

ولکنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله أکمل کلامه المتقدّم بوجه آخر، وهو قوله: فکما أنّ قضیّة المنافاة بین المتناقضین لا تقتضی تقدّم ارتفاع أحدهما فی ثبوت

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۲۷

الآخر کذلک فی المتضادّین[۵۹۰]، إنتهی.

وأوضحه تلمیذه المحقّق القوچانی فی حاشیته علی الکفایة بکلام یرجع إلی مقدّمات ثلاث:

الاولی: أنّ النقیضین فی رتبة واحدة، بمعنی أنّ الوجود فی ظرف معیّن من الزمان أو فی مرتبة من مراتب الواقع لیس نقیضه إلّاالعدم فی ذلک الزمان أو تلک المرتبة، إذ لا تعاند فی غیر هذا الوجه، إذ عدم زید فی الغد لا یعاند وجوده فی الیوم، وعدم المعلول فی رتبة

العلّة لا يباين وجوده فى مرتبة نفسه، وبعبارة اخرى: ليس نقيض الوجود فى زمان أو رتبة، العدم مطلقاً، بل نقيضه هو العدم البدلى، أى العدم الذى يقوم مقام الوجود بدلًا عنه لولاه، وهو العدم المقيّد بكونه فى زمان الوجود ورتبته.

الثانية: أنّ الضدّين أيضاً فى مرتبة واحدة وفى زمان واحد، لأجل البيان المتقدّم فى النقيضين، مثلًا لو فرضنا تحقّق أحد الضدّين كالبياض فى ظرف من الزمان فضدّه هو السواد فى تلك القطعة من الزمان؛ لعدم المنافاة لو تحقّقا فى قطعتين، ضرورة أنّ الجدار مثلًا يمكن أن يكون أبيض فى اليوم ويصير أسود غداً، فالبينونة الحقيقيّة بين الضدّين لا تتحقّق إلّابالمطاردة، وهى تتوقّف على اتّحادهما زماناً ورتبةً، وببيان آخر: إنّ مناط امتناع اجتماع الضدّين هو لزوم اجتماع النقيضين الذى هو امّ القضايا، ومناط الامتناع فيه إنّما يكون مع وحدة الرتبة كما تقدّم، فكذلك فى اجتماع الضدّين.

الثالثة: أنّا نستنتج من هاتين المقدّمتين أنّ أحد الضدّين مع نقيض الآخر فى رتبة واحدة، توضيح ذلك: أنّه علم أنّ البياض مع نقيضه وهو عدم البياض

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۲۸

فى رتبة واحدة، وعلم أيضاً أنّ البياض مع السواد واقعان فى مرتبة واحدة، فيستنتج أنّ نقيض البياض متّحد مع السواد رتبة.

فنقول فى المقام:

عدم الصلاة يكون فى رتبة وجودها، لما سبق فى المقدّمة الاولى من وحدة رتبة النقيضين، ووجود الصلاة يكون فى رتبة وجود الإزالة، لما تقدّم فى المقدّمة الثانية من اتّحاد رتبة الضدّين، فعدم الصلاة يكون فى رتبة وجود الإزالة، فكيف يكون مقدّمة لها مع أنّ شيئاً لا يكاد يكون مقدّمة لشىء آخر إلّا إذا كان متقدّماً عليه رتبةً، ضرورة تقدّم رتبة العلّة على رتبة المعلول، سواء كانت علّة تامّة أو جزءً لها.

إشكال الإمام الخمينى رحمه الله على هذا الدليل

وناقش سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله فى جميع هذه الامور الثلاثة:

أمّا أوّلها: فبمنع كون النقيضين فى رتبة واحدة، لأنّ وجود المعلول فى رتبة علّته ليس نقيضه كون عدمه فى رتبتها، إذ لا ـ واقعيّة للأعدام حتّى تشغل مرتبة من مراتب الواقع، بل نقيضه سلب وجود المعلول فى هذه المرتبة، على أن تكون الرتبة قيداً للمسلوب لا للسلب. وبالجملة: إنّ نقيض كلّ موجود فى أىّ مرتبة أو زمان هو عدم الموجود الواقع فى هذه الرتبة أو ذلك الزمان، فإذا كذب كون المعلول فى رتبة علّته صدق عدم كونه فى رتبتها، لا كون عدمه فى رتبتها، فإنّه أيضاً غير صادق.

فتلخّص أنّ نقيض كون المعلول فى رتبة العلّة عدم كونه فى رتبتها، لا كون العدم فى رتبتها حتّى يقال: إنّ النقيضين فى رتبة واحدة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۲۹

وأمّا ثانيها: فبأنّ الضدّين وإن كانا لا يجتمعان فى زمان واحد، إلّا أنّه لا دليل على اتّحادهما بحسب الرتبة[۵۹۱] أيضاً؛ لأنّ الرتبة ليست أمراً محسوساً وجدانيّاً كالزمان، بل أمرٌ عقلى، والعقل لا يحكم بشىء بدون الملاك، فهو يحكم بتقدّم العلّة على المعلول رتبةً بملاك أنّها تفيضه وتوجده، وبتأخّر المعلول عن العلّة كذلك بملاك أنّ وجوده نشأ منها، وباتّحاد رتبة المعلولين لعلّة واحدة بملاك عدم كون أحدهما أنقص من الآخر فى المعلوليّة للعلّة المشتركة، وملاك الاتّحاد الرتبى لا يوجد فى الضدّين[۵۹۲].

إن قلت: يكفى الاتّحاد الزمانى فى إثبات الاتّحاد الرتبى.

قلت: كلّا، فإنّ العلّة والمعلول متّحدان زماناً، مختلفان رتبةً، فالاتّحاد الزمانى لا يدلّ على تحقّق الاتّحاد الرتبى أيضاً.

وأمّا ثالثها: فبأنّه لو سلّم كون النقيضين والضدّين فى رتبة واحدة، فلإنكار لزوم كون أحد العينين فى رتبة نقيض الآخر مجال واسع، لعدم البرهان على أنّ الرتب العقليّة حكمها حكم الزمان فى الخارج[۵۹۳]، لو لم نقل بأنّ البرهان قائم على خلافه، لأنّ للرتب العقليّة

ملاکات خاصّة، ربما یکون الملاک موجوداً فی الشیء دون متّحده فی الرتبة، ألاتری أنّ ملازم العلّة لا یکون مقدّماً علی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۳۰

المعلول رتبةً، لفقدان ملاک التقدّم فیه، وهو کون وجوب الشیء من وجوبه ووجوده من وجوده[۵۹۴]،[۵۹۵].

کلام الإمام الخمینی رحمه الله فی المقام[۵۹۶]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة ؛ ج۲ ؛ ص ۴۳۰

لإمام قدس سره تحقیق فی المسألة یقتضی بطلان القولین، أعنی القول بمقدّمیّة عدم أحد الضدّین للضدّ الآخر، والقول باتّحادهما رتبةً، وهو أنّه لابدّ فی کلّ قضیّة حملیّة موجبة من وجود الموضوع فی الخارج إذا کان الحمل بلحاظ وجوده الخارجی، مثل «الجدار أبیض» وفی الذهن إذا کان بلحاظ وجوده الذهنی، نحو «الإنسان کلّی»، ولو لم یکن الحمل بهذین اللحاظین فلابدّ من ثبوت الموضوع وتقرّره فی نفس الأمر، وهو وعاء أوسع من الخارج والذهن، نحو «الإنسان ماهیّة من الماهیّات» فإنّ الجدار الموجود فی الخارج متّصف بأنّه أبیض، والإنسان المتحقّق فی الذهن متّصف بأنّه کلّی، والإنسان المتقرّر فی نفس الأمر متّصف بأنّه ماهیّة.

والدلیل علی لزوم ثبوت الموضوع فی الموجبات الحملیّة هو القاعدة الفرعیّة، أعنی «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له».

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۳۱

إن قلت: لا إشکال فی أنّ الحمل فی قولنا: «اجتماع النقیضین محال» و «شریک الباری ممتنع» إنّما هو بلحاظ وجود الموضوع خارجاً مع أنّه لیس بموجود فی الخارج.

قلت: هذا النوع من القضایا وإن کانت موجبة ظاهراً إلّاأنّها فی الحقیقة سالبة محصّلة مفادها «لا یکاد یمکن تحقّق اجتماع النقیضین وشریک الباری فی الخارج»، والسالبة المحصّلة تصدق بانتفاء الموضوع أیضاً کما عرفت.

فعلی هذا لا مجال للقول بأنّ عدم أحد الضدّین مقدّمة للضدّ الآخر، أو متّحد معه رتبةً، لأنّ العدم بطلان محض لا ثبوت له أصلًا، فکیف یمکن حمل المقدّمیّة أو الاتّحاد فی الرتبة علیه مع أنّ «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له».

إن قلت: فکیف أثبتوا فی الفلسفة التأثیر والتأثّر للعدم حیث قالوا: «عدم العلّة علّة لعدم المعلول»؟

قلت: هذه القضیّة فی الواقع تأکید لقولهم: «وجود العلّة علّة لوجود المعلول»، والمراد به أنّ ارتباط المعلول بالعلّة فی غایة الشدّة بحیث لو انتفت العلّة انتفی المعلول، لا أنّ لعدم العلّة ثبوتاً یؤثّر به فی عدم المعلول فیصیر هو أیضاً أمراً ثابتاً.

کیف وهم قالوا: «إنّ العدم بطلان محض لا ثبوت ولا شیئیّة له أصلًا»[۵۹۷].

هذا حاصل کلام الإمام الخمینی رحمه الله فی المسألة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۳۲

ما أفاده المحقّق الاصفهانی رحمه الله فی المقام

وللمحقّق الکبیر، الاصولی المتبحّر- الذی کان ماهراً فی الفلسفة أیضاً- الشیخ محمّد حسین الاصفهانی رحمه الله کلام یناقض کلام الإمام رحمه الله.

وهو أنّ التقدّم علی قسمین: ۱- علّی، ۲- طبعی[۵۹۸]، فالتقدّم العلّی وصف لوجوب الوجود لا لنفس الوجود، فإنّ العلّة لیست متقدّمة علی المعلول، بل وجوبها متقدّم علی وجوبه، أمّا التقدّم الطبعی فهو وصف للوجود، وهو علی أربعة أقسام: لأنّ المتقدّم إمّا مقوّم

للمتأخّر، كما إذا كان جزئه، أو مقتضيه وفاعله، كالنار المقتضية للإحراق، أو متمم[۵۹۹] لفاعليّة الفاعل، كمحاذاة المادّة المحترقة مع النار، فإنّها متممة لتأثير النار فى الإحراق، أو مكمّل[۶۰۰] لقابليّة القابل، كعدم الرطوبة فى المادّة المحترقة، فإنّه مكمّل لقابليّتها للاحتراق، وكعدم السواد فى الجسم المكمّل لقابليّته لعروض البياض عليه.

فما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّه «لو اقتضى التضادّ توقّف وجود الشيء على عدم ضدّه توقّف الشيء على عدم مانعه لاقتضى توقّف عدم الضدّ على وجود الشيء توقّف عدم الشيء على مانعه[۶۰۱]، بداهة ثبوت المانعيّة فى الطرفين وكون المطاردة من الجانبين، وهو دور واضح»[۶۰۲]. فاسد، لأنّ وجود أحد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۳۳

الضدّين يتوقّف على عدم الضدّ الآخر، لما عرفت من أنّ عدم الضدّ مكمّل لقابليّة المحلّ لعروض الضدّ الآخر عليه، فهو- أعنى عدم الضدّ- متقدّم على وجود الضدّ الآخر، لكونه مكمّلًا لقابليّة القابل، بخلاف العكس، فإنّ عدم الضدّ لا يتوقّف على وجود الضدّ الآخر، لعدم كون وجود الضدّ متقدّماً على عدم ضدّه بأىّ قسم من الأقسام الأربعة المتقدّمة من أقسام التقدّم الطبعى.

لا يقال: ليس لعدم الضدّ واقعيّة وثبوت حتّى يتوقّف عليه وجود الضدّ الآخر.

فإنّه يقال: عدم الضدّ من قبيل عدم الملكة، وله نحو من الواقعيّة والثبوت، توضيحه: أنّ للجسم القابل للبياض مثلًا ثلاث واقعيّات: إحداها: محسوسة، وهى نفس وجود الجسم، والثانية: غير محسوسة، وهى قابليّته لعروض البياض عليه، والثالثة: أيضاً غير محسوسة، وهى كون الجسم بحيث لا يكون معروضاً للسواد، وهو متمّم لقابليّته لعروض البياض عليه، وله ثبوت وواقعيّة، لكونه من قبيل عدم الملكة، وإن كان أمراً غير محسوس ومشاهد[۶۰۳].

هذا حاصل كلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله.

بيان الحقّ فى المسألة

أقول: كون الجسم واستعداده لعروض البياض عليه أمرين واقعيّين مسلّم لا بحث فيه، إنّما الكلام فى الأمر الثالث الذى ادّعى واقعيّته أيضاً، وهو كون الجسم بحيث لا يكون معروضاً للسواد، فإنّه إن أراد به الإيجاب العدولى فهو خارج عن محلّ الكلام، وإن أراد به السلب التحصيلى فلا نسلّم كونه أمراً

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۳۴

واقعيّاً، كيف؟ وهم قالوا بمحوضة العدم فى البطلان واللاشيئيّة.

ولا فرق فيه بين العدم المطلق والمضاف إلى الملكات أو أقسام الوجود.

فالحقّ ما ذهب إليه الإمام رحمه الله من عدم ثبوت للعدم كى يحكم على عدم أحد الضدّين بأنّه مقدّمة للضدّ الآخر أو متّحد معه رتبةً.

على[۶۰۴] أنّك قد عرفت فى‌المبحث السابق أنّ مقدّمة الواجب ليست بواجبة، فلو سلّم مقدّميّة عدم أحد الضدّين للضدّ الآخر فلا دليل على وجوبه.

ولو فرض وجوب المقدّمة أيضاً فالكلام إنّما هو فى اقتضاء وجوب الشيء لحرمة نقيضه الذى يعبّر عنه هنا بالضدّ العامّ، فلو سلّم كون عدم الصلاة مقدّمة للإزالة، وسلّم أيضاً كونه واجباً غيريّاً لأجل المقدّميّة، لا تثبت حرمة الصلاة بعدُ، بل يحتاج ثبوتها إلى إثبات حرمة نقيض الواجب، ليكون فعل الصلاة الذى هو نقيض لتركها الواجب محرّماً.

فالبحث عن اقتضاء الأمر بالشيء للنهى عن الضدّ العامّ بمعنى النقيض مهمّ لوجهين:

أحدهما: أنّه مطلوب فى‌المقام بنفسه، والثانى: أنّه دخيل فى إثبات الاقتضاء بالنسبة إلى الضدّ الخاصّ، فنقول:

مقالهٔ القائلین بالاقتضاء فی الضدّ العامّ ونقدها

ذهب بعض القائلین بالاقتضاء إلی المطابقهٔ وبعضهم إلی التضمّن وبعضهم إلی الالتزام.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۲، ص: ۴۳۵

واستدلّ القائلون بالعینیّهٔ بأنّه لا فرق بین أن یقول المولی لعبده: «اشتر اللحم» وبین أن یقول: «لا تترک اشتراء اللحم» فمفاد الأمر بالشیء عین مفاد النهی عن ترکه، فهما مترادفان، کالإنسان والبشر.

أقول: إن أرادوا به تحقّق حکمین: أحدهما وجوبی متعلّق بالفعل، والآخر تحریمی متعلّق بالترک إذا قال: «أقم الصلاهٔ» مثلًا- کما یتأیّد بأنّ الاقتضاء فی الضدّ الخاصّ إنّما هو بتعدّد الحکم لا محالهٔ، ولا فرق بینه وبین الضدّ العامّ من هذه الجههٔ- ففیه: أنّه یستلزم أن یکون التارک لواجب واحد کالصلاهٔ عاصیاً من وجهین، مستحقّاً لعقوبتین: إحداهما من أجل مخالفته للوجوب المتعلّق بفعل الصلاهٔ، والاخری من أجل مخالفته للحرمهٔ المتعلّقهٔ بترکها، وهل هم یلتزمون بهذا اللازم؟!

وإن أرادوا به أنّه لا یکون إلّاحکم واحد یمکن التعبیر عنه بعبارتین- کما یؤیّده قولهم بأنّهما مترادفان کالإنسان والبشر- ففیه: أنّه کیف یمکن أن یکون الأمر عین النهی مع اختلافهما ملاکاً وهیئهً ومتعلّقاً؟ أمّا اختلافهما فی الملاک فلأنّ ملاک الأمر نوعاً مصلحهٔ لازمهٔ الاستیفاء فی متعلّقه، وملاک النهی مفسدهٔ لازمهٔ الاجتناب فیه، بناءً علی ما هو التحقیق من مذهب العدلیّهٔ، وهو کون الأمر والنهی تابعین لما فی متعلّقیهما من المصلحهٔ والمفسدهٔ، فمن ترک الصلاهٔ مثلًا حرم من مصلحتها فقط، لا أنّه وقع مکانها فی مفسدهٔ، ومن ترک شرب الخمر تخلّص من مفسدته، لا أنّه وصل مکانها إلی مصلحهٔ، وأمّا فی الهیئهٔ فلأنّ مفاد هیئهٔ الأمر هو الوجوب ومفاد هیئهٔ النهی هو الحرمهٔ، وأمّا فی المتعلّق فلأنّ متعلّق الوجوب هو فعل الصلاهٔ مثلًا ومتعلّق الحرمهٔ هو ترکها بناءً علی الاقتضاء.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۲، ص: ۴۳۶

فکیف یمکن القول بکون الأمر بالشیء عین النهی عن نقیضه، مع أنّ العینیّهٔ تقتضی أن یحمل أحدهما علی الآخر بالحمل الأوّلی، وقد عرفت اختلافهما فی الجهات الثلاثهٔ المتقدّمهٔ؟!

واستدلّ القائلون بالجزئیّهٔ والتضمّن بأنّ الوجوب هو الإذن فی‌الفعل مع المنع من الترک.

وفیه: أنّ القول بترکّب الوجوب من هذین الأمرین مجرّد دعوی فاسدهٔ، بل هو أمرٌ بسیط، وهو البعث والتحریک الاعتباری کما تقدّم.

نعم، ربما یقال فی توضیح هذا الأمر البسیط أنّه الإذن فی الفعل مع المنع من الترک، ولکنّه لا یقتضی ترکیبه، وإلّا یمکن دعوی العکس، وهو کون الوجوب دخیلًا فی الحرمهٔ، بأن یقال: الحرمهٔ عبارهٔ عن وجوب الترک.

والحاصل: أنّ الوجوب والحرمهٔ أمران بسیطان، وهما البعث والزجر الاعتباریّان فی مقابل البعث والزجر التکوینیّین.

ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام ونقده

وذهب المحقّق النائینی رحمه الله إلی الاقتضاء بالدلالهٔ الالتزامیّهٔ بنحو اللزوم البیّن بالمعنی الأخصّ، واستدلّ علیه بأنّ نفس تصوّر الوجوب والحتم والإلزام یوجب تصوّر المنع من الترک والانتقال إلیه، وذلک معنی اللازم البیّن بالمعنی الأخصّ[۶۰۵].

وفیه أوّلًا: منع استلزام تصوّر الوجوب لتصوّر حرمهٔ الترک، بل قد ینتقل الذهن من تصوّره إلی تصوّرها وقد لا ینتقل، وثانیاً: أنّ استلزام تصوّره

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۲، ص: ۴۳۷

لتصوّرها لا یفیده، لأنّ مجرّد انتقال الذهن من تصوّر الأمر بالشیء إلی تصوّر النهی عن ترکه لا یقتضی أن یصدر نهی من قبل المولی

متعلّق بتركه.

وبعبارة اخرى: لو أراد أنّ على المولى أن ينهى عن الترك بنهى مستقلّ عقيب أمره بالفعل، ففيه: أنّه خلاف ما نجده فى الشريعة، لعدم وجود النهى عن الترك فى جلّ الواجبات.

وإن أراد[۶۰۶] أنّ نفس الأمر بالشىء يستلزم النهى عن نقيضه، فهو بالمطابقة يدلّ على وجوبه، وبالالتزام على حرمة تركه، ففيه: أنّه يستلزم استحقاق العبد عقوبتين على ترك واجب واحد، لمخالفته حكمين نفسيّين[۶۰۷]: أحدهما: الوجوب المتعلّق بالفعل، والآخر: الحرمة المتعلّقة بالترك.

ولا يجرى هنا احتمال وحدة الحكم الذى كان يجرى بناءً على القول بالعينيّة، لأنّ الالتزام يقتضى المغايرة بين اللازم والملزوم كما لا يخفى.

هل يقتضى إرادة الشىء إرادة ترك تركه أم لا؟

هذا كلّه بناءً على كون طرفى الاقتضاء هما الأمر والنهى كما هو ظاهر العنوان، وأمّا لو اريد الاقتضاء بين الإرادتين، فلو اريد التكوينيّة منهما بمعنى أنّ كلّ من يريد فعل شىء يريد ترك تركه أيضاً، ففيه: أنّ الإرادة ومباديها تنقدح فى نفس الفاعل بالنسبة إلى الفعل لا بالنسبة إلى ترك الترك، فإنّ من

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۳۸

يريد أن يدخل السوق مثلًا يتصوّر الدخول فى السوق أوّلًا، ثمّ يصدّق بفائدته ثمّ يتحقّق فى نفسه سائر مبادئ الإرادة فيريده، وأمّا ترك تركه فلا يتصوّره نوعاً حتّى تصل النوبة إلى سائر مبادئ الإرادة.

وإن اريد التشريعيّة منهما- وهى المربوطة بالمقام- بمعنى أنّ المولى الآمر الذى تنقدح فى نفسه إرادة البعث إلى شىء تنقدح أيضاً فى نفسه إرادة الزجر عن ترك ذلك الشىء، ففيه: أنّ مبادئ الإرادة الثانية ليست بمتوفّرة، إذ لا فائدة فى الزجر عن الترك بعد البعث إلى الفعل كما لا يخفى، فأين التصديق بفائدة الزجر بعد تصوّره كى تنقدح فى نفسه الإرادة المتعلّقة به؟

إن قلت: يمكن أن يكون فائدة الزجر عن الترك تأكيد البعث إلى الفعل.

قلت: التأكيد يقتضى تحقّق حكم واحد مؤكّد، مع أنّ القائل بالاقتضاء يقول بتحقّق حكمين، فالقول بالتأكيد ليس قولًا بالاقتضاء، على أنّ التأكيد لا ينحصر فى الزجر عن الترك، بل يمكن بتكرار البعث إلى الفعل أيضاً.

والحاصل: أنّ الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضدّه العامّ، ولا الخاصّ من جهة مقدّميّة ترك الضدّ الآخر له.

الوجه الثانى: طريقة التلازم

ممّا استدلّ به على حرمة الضدّ الخاصّ طريقة التلازم، وهى أيضاً مركّبة من ثلاثة امور:

الأوّل: أنّ كلّ ضدّ ملازم لعدم الضدّ الآخر، الثانى: أنّ المتلازمين محكومان بحكم واحد لا محالة، الثالث: أنّ الأمر بالشىء مقتضٍ للنهى عن ضدّه العامّ، والمراد من الضدّ العامّ نقيض المأمور به كما تقدّم.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۳۹

فإذا وجبت الإزالة وجب ترك الصلاة، لكونه ملازماً لها، فحرم فعل الصلاة، لكونه نقيضاً لتركها[۶۰۸].

نقد طريقة التلازم

وقد عرفت بطلان الأمر الثالث، فلا نطيل الكلام بتكراره.

ولكن لا بأس بالتكلّم حول الأمرين الأوّلين، وإن كان الدليل مردوداً بعد بطلان الأمر الثالث.

أمّا المقدّمة الاولى: فلعلّ قائلًا يقول: لا يمكن إنكارها، لوضوح أنّ الإزالة ملازمة لترك الصلاة، والبياض ملازم لعدم السواد.

وفيه: أنّ الملازمة حكم عقلى لابدّ له من ملاك، وملاك الملازمة بين شيئين إمّا كون أحدهما علّة للآخر، أو كونهما معلولين لعلّة واحدة، أو كون أحدهما مصداقاً للآخر نحو زيد وإنسان.

وحينئذٍ لا يمكن الحكم بالملازمة لو جعل العدم موضوعاً للقضيّة، وقيل:

«عدم أحد الضدّين ملازم للضدّ الآخر» لما عرفت من أنّ العدم بطلان محض لا حظّ له من الوجود، مع أنّ «ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له» وكذلك لو جعل محمولًا وقيل: «وجود أحد الضدّين ملازم لترك الضدّ الآخر»، كما أنّ القاعدة أيضاً تقتضى تشكيل القضيّة بهذه الكيفيّة، لأنّ وجود أحدهما يستلزم ترك الآخر، دون العكس، لإمكان أن يترك كليهما، فترك أحدهما لا يستلزم فعل الآخر.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۴۰

وموضوع القضيّة فى هذا الفرض وإن كان أمراً وجوديّاً، فلا يناقش فيها من جهة القاعدة الفرعيّة، إلّاأنّ الحكم بالملازمة بلا ملاك.

لا يقال: الملاك موجود، وهو أنّ كلّ ضدّ مصداق لعدم الضدّ الآخر، فنقول:

«الإزالة لا صلاة» و «البياض لا سواد» كما نقول: «زيد إنسان».

فإنّه يقال: العدم ليس بشىء لكى يكون الوجود مصداقاً له، فلايمكن حمله على الوجود، لأنّ الحمل حاكٍ عن الاتّحاد والهوهويّة بين الموضوع والمحمول، وحيث إنّ العدم بطلان محض فلا يمكن الحكم باتّحاده مع غيره، إذ لا يكاد يتّحد الشىء مع لا شىء، فالقضايا المعدولة نحو «زيد لا قائم» و «الإزالة لا صلاة» و «البياض لا سواد» لا واقع لها.

وأمّا المقدّمة الثانية: فاستدلّ لإثباتها بأنّ أحد المتلازمين لو كان واجباً دون الآخر لكان محكوماً بأحد الأحكام الأربعة الاخرى، فكان تركه جائزاً، لأنّ جواز الترك جامع غير الوجوب من الأحكام، ولو كان تركه جائزاً لكان ترك الملازم الأوّل أيضاً جائزاً مع أنّه واجب فرضاً، وهذا خلف[۶۰۹].

إن قلت: يمكن أن يكون ملازم الواجب خالياً من جميع الأحكام الخمسة.

قلت: هذا مخالف لما روى واتّفقوا عليه من أنّ للَّه‌تبارك وتعالى فى كلّ واقعة حكماً يشترك فيه العالم والجاهل.

وفيه أوّلًا: أنّ عنوان «الواقعة» لا تشمل عدم الضدّ الذى هو محلّ البحث فى المقام، لأنّ العدم كما عرفت مكرّراً لا شيئيّة له حتّى تصدق عليه عنوان «الواقعة» فالرواية تختصّ بأفعال المكلّفين، ولا تعمّ التروك والأعدام، على أنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۴۱

شمولها لها يستلزم أن يكون فى ترك الواجب مثلًا مخالفة لحكمين: أحدهما متعلّق بفعله، والآخر بتركه، لصدق «الواقعة» على كلّ واحد منهما فرضاً، فكلّ منهما محكوم بحكم بمقتضى الرواية، وهل يمكن الالتزام بأنّ من ترك الصلاة مثلًا وقع فى مخالفة حكمين ويستحقّ عقوبتين؟!

وثانياً: أنّ الرواية مربوطة باللوح المحفوظ، أى لا واقعة إلّاولها حكم إلهى فى اللوح المحفوظ، فلا تدلّ على أنّ للَّه‌سبحانه فى كلّ واقعة حكماً فعليّاً، فلا تنافى خلوّ بعض الواقعات عن الحكم الفعلى.

وثالثاً: أنّ أساس هذا الدليل مصادرة بالمطلوب، لأنّ الحكم بوجوب أحد المتلازمين مع كون الملازم الآخر محكوماً بأحد الأحكام الأربعة الاخرى لا يوجب الخلف، إلّاإذا قلنا بسراية جواز الترك من الملازم الثانى إلى الملازم الأوّل كما جاء ذلك فى الدليل أيضاً، والحكم بسرايته منه إليه مبنىّ على اتّحاد المتلازمين فى الحكم.

بل هذا أضعف من المدّعی[۶۱۰]، لأنّه یقتضی اتّحاد المتلازمین فی الجواز، والمدّعی اتّحادهما فی الوجوب.

أضف إلی ذلک: أنّا نعلم بخلوّ بعض الوقائع عن الحکم، توضیحه: أنّ الإباحة علی نوعین: شرعیّة وعقلیّة، والاولی هی حکم الشارع بالإباحة فیما إذا کان ملاکها[۶۱۱] موجوداً، والثانیة هی حکم العقل بها فیما إذا لم یکن للشارع فیه حکم، فالعقل إذا لاحظ أنّ الشارع لم یحکم بوجوبه ولا بحرمته ولا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۴۲

باستحبابه ولاـ بکراهته یحکم بإباحته، بمعنی أنّا نختار فی الفعل والترک من دون أن یکونا مستندین إلی حکم شرعی، ولیس هذا إلّاخلوّ الواقعة عن الحکم الشرعی[۶۱۲]. وتلخّص ممّا ذکرناه أنّ الأمر بالشیء لا یقتضی النهی عن ضدّه العامّ ولا الخاصّ.

ثمرة النزاع

لاـ یخفی أنّ المراد بالضدّ الخاصّ فی المقام مطلق المعاند الذی لا یجامع المأمور به، سواء کان أمراً عبادیّاً کالصلاة، أم لا کالأکل والمطالعة والخیاطة ونحوها، فیحرم جمیعها لوقلنا بالاقتضاء، وإلّا فلا، وهذه‌ثمرةفقهیّة مهمّة عامّة.

بیان الثمرة المشهورة فی المسألة

لکنّهم اهتمّوا ببیان الثمرة المعروفة والنقض والإبرام حولها، وهی فساد العبادة إذا کانت ضدّاً للمأمور به علی القول بالاقتضاء، وعدم فسادها بناءً علی عدم الاقتضاء، وذلک لأنّ النهی عن العبادة یقتضی فسادها، وهی منهیّ عنها علی الأوّل دون الثانی. فی ثمرة البحث فی مسألة الضدّ

نقد هذه الثمرة

لکنّ التحقیق یقتضی عدم ترتّب هذه الثمرة، لأنّ العبادة صحیحة ولو علی القول بالاقتضاء، لأنّ کون النهی عن العبادة مقتضیاً لفسادها لیس أمراً تعبّدیّاً

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۴۳

ولا مدلول آیة أو روایة، بل له ملاک غیر موجود فی المقام.

توضیح ذلک: أنّ النزاع فی مسألة اقتضاء النهی المتعلّق بالعبادة فسادها لیس فی النواهی التی تکون بلفظها إرشاداً إلی فساد متعلّقها، بل فی النواهی التحریمیّة المولویّة، وهی لا تدلّ بلفظها علی أکثر من حرمة متعلّقه ومبغوضیّته عند المولی واشتماله علی مفسدة لازمة الاجتناب، لکنّ العقل یحکم بفساد العبادة المنهیّ عنها بالنهی التحریمی المولوی، لأنّ الشیء المبغوض والمبعّد عن ساحة المولی لا یمکن أن یکون محبوباً عنده مقرّباً للعبد إلیه[۶۱۳].

وبالجملة: ملاک حکم العقل بفساد العبادة المنهیّ عنها إنّما هو کونها مشتملةً علی مفسدة لازمة الاجتناب مبعّدةً عن ساحة المولی.

وهذا الملاک غیر موجود فیما نحن فیه ولو قلنا بالاقتضاء.

لأنّ الدلیل علیه- علی فرض تمامیّته- إمّا مقدّمیّة عدم أحد الضدّین لوجود الضدّ الآخر، أو الملازمة بینهما کما عرفت.

ولا ریب فی أنّ وجوب المقدّمة غیری، فترک الصلاة الذی هو مقدّمة للإزالة واجب غیری، فلا یشتمل علی مصلحة، إذ الأمر الغیری لا یدور مدار المصلحة، بل یدور مدار مقدّمیّة متعلّقه لواجب آخر، ولو لم یکن فیه شیء من المصلحة[۶۱۴].

وهکذا الحرمة المتعلّقة بفعل الصلاة الناشئة من الوجوب المتعلّق بترکها، إذ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۴۴

لا يعقل أن يكون النهى الناشئ عن الأمر الغيرى نفسيّاً، سيّما على القول بالعينيّة أو الجزئيّة، حيث لا يعقل كون الحرمة النفسيّة المتعلّقة بالفعل عين الوجوب الغيرى المتعلّق بالترك أو جزئه، بل على القول باللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ أيضاً، لوضوح عدم انتقال الذهن من الوجوب الغيرى المتعلّق بالترك إلى الحرمة النفسيّة المتعلّقة بالفعل.

فالقول باقتضاء الأمر بالشيء النهى عن ضدّه الخاصّ من جهة المقدّميّة يستلزم كون النهى غيريّاً لا يستحقّ العبد على إطاعته المثوبة، ولا ـ على مخالفته العقوبة، كالأمر الغيرى[۶۱۵]، لعدم اشتمال الأوّل على المفسدة ولا الثانى على المصلحة، فالنهى المتعلّق بالصلاة المضادّة للإزالة غيرى لا يدلّ على كونها مبغوضة عند المولى مبعّدة عن ساحته، فليس ملاك حكم العقل ببطلانها موجوداً.

هذا كلّه على القول بالاقتضاء من جهة المقدّميّة.

ونظير البيان جارٍ على القول به من جهة الملازمة، ضرورة أنّ ترك الصلاة صار واجباً لأجل ملازمته للإزالة، من دون أن يشتمل على مصلحة، وإلّا كان واجباً لأجل تلك المصلحة، لا لأجل الملازمة، ففعلها أيضاً لا يشتمل على مفسدة، وإن تعلّق بها نهى ناشٍ عن الأمر المتعلّق بتركها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۴۵

والحاصل: أنّ هذه الثمرة المشهورة لا ـ تترتّب على مبحث الضدّ، لكون العبادة المضادّة للمأمور به صحيحةً مطلقاً، حتّى على القول بالاقتضاء، كما قال الإمام رحمه الله[۶۱۶].

ما أفاده الشيخ البهائى رحمه الله حول ثمرة النزاع فى المسألة

وأنكر شيخنا البهائى رحمه الله ثمرة البحث بطريق آخر، وهو أنّ العبادة المضادّة للمأمور به فاسدة حتّى على القول بعدم الاقتضاء، لأنّ الأمر بالشيء وإن لم يقتض النهى عن ضدّه، إلّاأنّه يقتضى عدم الأمر به، لعدم إمكان تعلّق الأمر بكلا الضدّين، وهو كافٍ فى بطلان العبادة[۶۱۷].

نقد كلام الشيخ البهائى من قبل المحقّق الخراسانى

وأجاب عنه صاحب الكفاية أوّلًا: بأنّا لا نحتاج فى العبادات إلى تعلّق الأمر بها، إذ لا يعتبر فى صحّتها إتيانها بقصد امتثال الأمر، بل يكفى إتيانها بقصد محبوبيّتها للمولى أو مقرّبيّتها للعبد إليه أو اشتمالها على المصلحة الملزمة ونحوها.

إن قلت: نعم، ولكن تعلّق الأمر هو الطريق إلى استكشاف المحبوبيّة والمقرّبيّة والاشتمال على المصلحة، فلا طريق إلى استكشافها فى المقام بعد عدم تعلّق الأمر، كما هو المفروض.

قلت: نحن نعلم أنّ عدم تعلّق الأمر بالضدّ العبادى إنّما هو لأجل مزاحمته بواجب أهمّ، والمزاحمة لاتوجب إلّاارتفاع الأمر المتعلّق به فعلًا مع بقائه على

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۴۶

ما هو عليه من ملاكه من المصلحة ونحوها، وعدم حدوث ما يوجب مبغوضيّته وخروجه عن قابليّة التقرّب به[۶۱۸].

وثانياً: بأنّ العبادة إذا كانت موسّعة وكانت مزاحمة بالأهمّ فى بعض الوقت لا فى تمامه يمكن أن يقال: حيث إنّ الأوامر على ما هو التحقيق متعلّقة بالطبائع لا بالأفراد، فالأمر بطبيعة العبادة الموسّعة المضادّة للأهمّ على حاله، وإن صارت مضيّقة بخروج ما زاحمه الأهمّ من أفرادها من تحتها، فيمكن أن يؤتى بما زوحم منها بداعى ذاك الأمر، فإنّه وإن كان الفرد خارجاً عن تحتها بما هى مأمور بها،

إلّاأنّه لمّا كان وافياً بغرضها كالباقى تحتها كان عقلًا مثله فى الإتيان به فى مقام الامتثال والإتيان به بداعى الأمر بلا تفاوت فى نظره بينهما أصلًا.

ودعوى أنّ الأمر لا يكاد يدعو إلّاإلى ما هو من أفراد الطبيعة المأمور بها، وما زوحم منها بالأهمّ وإن كان من أفراد الطبيعة، لكنّه ليس من أفرادها بما هى مأمور بها، فاسدة، فإنّ هذه الدعوى صحيحة إذا كان خروج الفرد عن الطبيعة المأمور بها تخصيصاً لا مزاحمةً، فإنّ الفرد عند المزاحمة وإن كان لا تعمّه الطبيعة المأمور بها، إلّاأنّه ليس لقصور فيه، بل لعدم إمكان تعلّق الأمر بما يعمّه عقلًا، وعلى كلّ حال فالعقل لا يرى تفاوتاً فى مقام الامتثال وإطاعة الأمر بها بين هذا الفرد وسائر الأفراد أصلًا[۶۱۹].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۴۷

فى مسألة الترتّب

مسألة الترتّب

ثمّ إنّه تصدّى جماعة من الأفاضل لتصحيح الأمر بالضدّ حتّى فيما إذا كان مضيّقاً[۶۲۰] بنحو الترتّب على العصيان وعدم إطاعة الأمر بالشىء بنحو الشرط المتأخّر[۶۲۱]، أو البناء على المعصية بنحو الشرط المقارن، بدعوى أنّه لا مانع عقلًا عن تعلّق الأمر بالضدّين كذلك، أى بأن يكون الأمر بالأهمّ مطلقاً، والأمر بغيره معلّقاً على عصيان ذاك الأمر أو العزم عليه، بل هو واقع كثيراً عرفاً.

مناقشة صاحب الكفاية فى مسألة الترتّب

وردّه المحقّق الخراسانى رحمه الله بقوله:

ما هو ملاك استحالة طلب الضدّين فى عرض واحد آت فى طلبهما كذلك، فإنّه وإن لم يكن فى مرتبة طلب الأهمّ اجتماع طلبهما، إلّاأنّه كان فى مرتبة الأمر بغيره اجتماعهما، بداهة فعليّة الأمر بالأهمّ فى‌هذه المرتبة وعدم سقوطه[۶۲۲]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۴۸

بعدُ بمجرّد المعصية فيما بعد ما لم يعص، أو العزم عليها، مع فعليّة الأمر بغيره أيضاً، لتحقّق ما هو شرط فعليّته فرضاً.

لايقال: نعم، ولكنّه بسوء اختيار المكلّف، حيث يعصى فيما بعد بالاختيار، فلولاه لما كان متوجّهاً إليه إلّاالطلب بالأهمّ، ولا برهان على امتناع الاجتماع إذا كان بسوء الاختيار.

فإنّه يقال: استحالة طلب الضدّين ليست إلّالأجل استحالة طلب المحال، واستحالة طلبه من الحكيم الملتفت إلى محاليّته لا تختصّ بحال دون حال، وإلّا يصحّ فيما علّق على أمر اختيارى فى عرض واحد[۶۲۳]، بلا حاجة فى تصحيحه إلى الترتّب، مع أنّه محال بلا ريب وإشكال[۶۲۴]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

بيان ما يقتضيه التحقيق فى مسألة الترتّب

أقول: إن أراد القائل بالترتّب أنّ عصيان الأمر بالأهمّ أو العزم عليه شرط شرعى لوجوب المهمّ، ففيه أوّلًا: أنّه لم يرد فى الكتاب والسنّة، مع أنّ الشرط الشرعى لابدّ من أن يبيّن فيهما.

وثانياً: أنّه لا يمكن بحسب مقام الثبوت أيضاً أن يكون شرطاً شرعيّاً.

توضيح ذلك يحتاج إلى بيان امور:

الأوّل: أنّ الأوامر متعلّقة بالطبائع لا بالأفراد، كما سيجىء تحقيقه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۲، ص: ۴۴۹

ما هو معنی المطلق؟

الثانی: أنّ الإطلاق لیس بمعنی الشمول والسریان کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله، وإلّا فما کان بینه وبین العموم فرق.

إن قلت: الفرق بینهما أنّ الشمول فی العموم بالدلالهٔ اللفظیّهٔ الوضعیّهٔ، وفی الإطلاق بحکم العقل بإرادهٔ الشمول والسریان بمعونهٔ مقدّمات الحکمهٔ.

قلت: غایهٔ هذا إنّما هو اختلاف العامّ والمطلق فی طریق الوصول إلی المعنی لا فی نفس المعنی کما هو واضح.

فالفرق الأساسی بینهما أنّ العامّ یدلّ علی الشمول والسریان، والمطلق علی الطبیعهٔ فقط من دون أن یکون ناظراً إلی الأفراد.

بل لا- یکاد یمکن أن یکون دالّاً علی السریان فی الأفراد، ضرورهٔ أنّ «البیع» مثلًا فی قوله تعالی: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ»[۶۲۵] اسم جنس معرّف بلام الجنس، وهو لم یوضع إلّالنفس الطبیعهٔ والماهیّهٔ، وأمّا الأفراد التی هی الوجودات المشخّصهٔ بالتشخّصات الفردیّهٔ فهی خارجهٔ عمّا وضع له اسم الجنس، فلایمکن أن یکون دالّاً علیها، لا بالمطابقهٔ ولا بالتضمّن، وکذلک الالتزام، لعدم کون الوجودات لازمهٔ للطبیعهٔ والماهیّهٔ، ولذا قیل: الماهیّهٔ من حیث هی هی لیست إلّاهی، لا موجودهٔ ولا معدومهٔ ولا أیّ شیء آخر.

والحاصل: أنّ مدلول المطلق لیس إلّانفس الطبیعهٔ والماهیّهٔ، فإذا تمّت مقدّمات الحکمهٔ من کون المتکلّم عاقلًا مختاراً حکیماً فی مقام البیان ولم ینصب قرینهٔ علی التقیید ولم یکن القدر المتیقّن فی مقام التخاطب یحکم العقل بأنّ الطبیعهٔ تمام موضوع حکمه من دون دخل أمر آخر فیه، فیتمسّک به لنفی اعتبار ما شکّ فی اعتباره من القیود.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۲، ص: ۴۵۰

بیان مورد التزاحم

الثالث: أنّ التزاحم لیس بین الطبیعتین، بل بین بعض أفراد کلّ منهما مع بعض أفراد الآخر فی بعض الحالات، ألا تری أنّه لا تزاحم بین الصلاهٔ فی وقتها وبین الإزالهٔ قبل وقت الصلاهٔ، ولا بینها وبین إزالهٔ النجاسهٔ الحادثهٔ بعد أدائها، ولا تزاحم أیضاً لو اشتغل بالصلاهٔ حال کونه غیر ملتفت إلی تلوّث المسجد، نعم، المزاحمهٔ متحقّقهٔ بین الصلاهٔ المقارنهٔ لتلوّث المسجد حال کونه ملتفتاً إلیه، ولو کانت المزاحمهٔ بین الطبیعتین لتحقّقت فی الفروض الثلاثهٔ السابقهٔ أیضاً.

إذا عرفت هذه الامور تبیّن لک أنّه لا تزاحم بین متعلّقی التکلیفین، لما ذکر من أنّ متعلّق الأحکام هو الطبائع من غیر أن تکون ساریهً فی أفرادها ومرآهً لها، فما هو مورد التزاحم وهو الأفراد لیس متعلّقاً للتکلیف، لا- مستقیماً ولا من جهة التمسّک بالإطلاق، وما هو متعلّقه وهو الطبائع فلا تزاحم بینها کی یضطرّ الآمر إلی تقیید الأمر بالمهمّ بعصیان الأمر بالأهمّ أو العزم علیه.

والحاصل: أنّ القائل بالترتّب إن أراد اشتراط الأمر بالمهمّ بأحدهما شرعاً فلا دلیل علیه من الکتاب والسنّهٔ إثباتاً ولا هو معقول ثبوتاً.

وإن أراد الاشتراط عقلًا- کما هو ظاهر کلامه- بأن یقال: حیث إنّ کلّاً من الأهمّ والمهمّ ذو مصلحهٔ ملزمهٔ، ولکنّ المکلّف لا یتمکّن من الجمع بینهما فالعقل یحکم بأنّ الأمر بالأهمّ مطلق، وبالمهمّ مشروط بعصیان الأمر بالأهمّ أو البناء علیه، فبطلانه یتّضح بتقدیم امور:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۲، ص: ۴۵۱

هل للأحکام أربع مراحل؟

الأوّل: ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی أنّ لکلّ حکم مراحل أربعهٔ: ۱- الاقتضاء، وهو کون العمل ذا مصلحهٔ أو مفسدهٔ

مقتضیة للحکم، ۲- الإنشاء، وهو جعل الحکم وإنشائه من قبل المولی، ۳- الفعلیّة، وهی لزوم إجرائه من قبل العبد، وهو مشروط بعلمه بالحکم وقدرته علی امتثاله، ۴- التنجّز، وهو استحقاق العقاب علی مخالفته.

وقد أنکر المشهور کون الاقتضاء والتنجّز من مراحل الحکم، لأنّ اشتمال العمل علی المصلحة أو المفسدة لیس مرتبة من مراتب الحکم، بل أمر مقتضٍ للحکم متقدّم علیه، وکذلک استحقاق العقوبة علی مخالفته، لکونه متأخّراً عن الحکم مترتّباً علیه عقلًا، لا مرحلة من مراحله شرعاً، ولکنّهم تسلّموا المرحلتین الوسطیین، وهما الإنشاء والفعلیّة.

ما أفاده الإمام الخمینی رحمه الله حول مراحل الحکم

ولکن سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله أنکر کونه ذا مرحلتین أیضاً.

وحاصل کلامه: أنّهم إن أرادوا بالحکم ما ورد فی الکتاب والسنّة من الخطابات المشتملة علی الأحکام وفعل المعصوم وتقریره فهی مشترکة بین العالم والجاهل والقادر والعاجز[۶۲۶]، ولا دلیل علی کونها مختصّة بالعالم القادر.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۵۲

نعم، یستفاد اختصاص لزوم الجهر والإخفات والقصر والإتمام بالعالم، فمن جهر حال کونه جاهلًا بلزوم الإخفات أو بالعکس، أو قصّر حال کونه جاهلًا بلزوم الإتمام أو بالعکس، صحّت صلاته، وأمّا فی سائر الأحکام فلا دلیل علی اختصاصها بالعالم أو القادر، فما هو المعروف من کون العلم والقدرة من الشرائط العقلیّة لجمیع التکالیف لیس بصحیح.

إن قلت: فهل الجاهل والعاجز مکلّفان بالصلاة والصوم وغیرهما من الواجبات کالعالم والقادر؟!

قلت: نعم، غایة الأمر أنّ کلّاً من الجهل والعجز معذّر للعبد علی مخالفة التکلیف، فلا یستحقّ العقوبة علیها، ویؤیّده ما ذکروه فی البراءة العقلیّة من أنّ العقاب بلا بیان قبیح عقلًا، ولو لم یکن التکلیف متوجّهاً إلی الجاهل لکان المناسب أن یقال: العقاب بلا تکلیف قبیح عقلًا.

وإن أرادوا به إرادة اللَّه التشریعیّة یلزمهم القول بتغیّر إرادته تعالی بحسب حالات المکلّفین، ولا یمکن الالتزام به حتّی فی إرادته التشریعیّة.

وبالجملة: لا مجال للقول بأنّ لکلّ حکم مرحلتین: الإنشاء، والفعلیّة.

والذی نسمّیه حکماً إنشائیاً أو شأنیاً، هو ما حاز مرتبة الإنشاء والجعل، سواء لم یعلن بین الناس أصلًا حتّی یأخذوه ویتمّ علیهم الحجّة، لمصالح فی إخفائه وتأخیر إجرائه، کالأحکام التی بقیت مخزونة لدی ولیّ العصر «عجّل اللَّه تعالی فرجه»، ویکون وقت إجرائه زمان ظهوره، لمصالح تقتضی العنایة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۵۳

الإلهیّة، کنجاسة بعض الطوائف المنتحلة بالإسلام وکفرهم، فهی أحکام إنشائیّة فی زماننا وإذا بلغ وقت إجرائها تصیر فعلیّة، وهذا توجیه ما ورد من أنّه «عجّل اللَّه تعالی فرجه» یأتی بدین جدید، وإلّا ف «مَنْ یَبْتَغِ غَیْرَ الْإِسْلامِ دِیناً فَلَنْ یُقْبَلَ مِنْهُ»[۶۲۷] و «إِنَّ الدِّینَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلامُ»[۶۲۸].

أو اعلن بینهم، ولکن بصورة العموم والإطلاق، لیلحقه التقیید والتخصیص بعده بدلیل آخر، کالأحکام الکلّیّة التی تنشأ علی الموضوعات ولا تبقی علی ما هی علیها فی مقام الإجراء، فالمطلقات والعمومات قبل ورود المقیّدات والمخصّصات أحکام إنشائیة بالنسبة إلی موارد التقیید والتخصیص، وإن کانت فعلیّات فی غیر هذه الموارد.

والذی نسمّیه حکماً فعلیّاً هو ما حاز مرتبة الإعلان، وتمّ بیانه من قبل المولی بإیراد مخصّصاته ومقیّداته، وآن وقت إجرائه وحان موقع عمله، فحینئذٍ فقوله تعالی: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»[۶۲۹] بهذا العموم حکم إنشائی، وما بقی بعد التقیید أو التخصیص حکم فعلی، هذا هو

المختار فی معنی إنشائيّة الحكم وفعليّته.

فتلخّص أنّ الأحكام منقسمة إلى حكم إنشائی، وهو ما لم ير الحاكم صلاحاً فی إجرائه وإن كان نفس الحكم ذا صلاح، كالأحكام المودوعة عند صاحب الأمر الواصلة إليه من آبائه عليهم السلام، أو يرى صلاحاً فی إجرائه ولكن انشأ بصورة العموم والإطلاق ليلحق به خصوصه وقيده هو نفسه أو وصیّ بعده.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۵۴

وإلى حكم فعلی قد بيّن واوضح بخصوصه وقيوده وآن وقت إجرائه وإنفاذه، وعليه إذا فرضنا حصول عائق عن وصول الحكم إلى المكلّف، وإن كان قاصراً عن إزاحة علّته، أو عروض مانع، كالعجز والاضطرار عن القيام بمقتضی التكليف، لا يوجب ذلك سقوط الحكم عن فعليّته ولا يمسّ بكرامتها ولا يسترجعه إلى ورائه فيعود إنشائيًا، لأنّ ذلك أشبه شیء بالقول بانقباض إرادة المولى عند طروّ العذر وانبساطها عند ارتفاعه، والسرّ فی ذلك أنّ غاية ما يحكم به العقل هو أنّ المكلّف إذا طرأ عليه العذر أو دام عذره وجهله، أن لا يكون مستحقّاً للعقاب، بل يخرج من زمرة الطاغين وعداد المخالفين، لعدم المخالفة عن عمد، وأمّا كونه خارجاً من موضوع التكليف بحيث تختصّ فعليّة الحكم بغير الجهّال وذوی الأعذار، فلا وجه له، وسيأتی أنّ الخطابات القانونيّة ليست مثل الخطابات الشخصيّة، فإنّ الثانية لا ـ يجوز توجيهها لغير القادر، بل يقبح خطاب العاجز بشخصه، دون الاولى، فحينئذٍ فلا وقع للسؤال عن أنّ إسراء الحكم إلى العاجز والجاهل إسراء بلا ملاك، فارتقب.

وبذلك يتّضح أنّ الفعليّة والشأنيّة بالمعنى المعروف من إنشائيّة الحكم بالنسبة إلى شخص، كالجاهل والغافل والساهی والعاجز، وفعليّته بالنسبة إلى مقابلاتها، ممّا لا أساس له، لأنّ الاشتراط الشرعی فی بعضها غير معقول، مع عدم الدليل فی جميعها، والتصرّف العقلی أيضاً غير معقول، لعدم إمكان تصرّف العقل فی إرادة الشارع ولا فی حكمه، وسيأتی توضيحه.

وبالجملة: إنّ الأحكام المضبوطة فی الكتاب والسنّة لا يعقل فيها هاتان المرحلتان بالمعنى الدائر بينهم، فقوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ»[۶۳۰]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۵۵

إلخ، لا يختلف بالنسبة إلى الجاهل والعالم، ولا معنى للفعليّة والشأنيّة فی هذا الحكم المجعول المنضبط، بل جعل الحكم على العنوان وإجرائه بين المكلّفين عند ذكر مخصّصاته ومقيّداته، يوجب فعليّة الحكم على عامّة الناس، سواء العالم والجاهل والقادر والعاجز، وقد عرفت أنّ العقل يرفع حكم العقاب لا نفس التكليف[۶۳۱]، إنتهى كلامه قدس سره.

وحاصله: أنّ الأحكام وإن كانت على قسمين: إنشائی وفعلی، إلّاأنّ القول بكونها فعليّة فی حقّ العالم القادر وانشائيّة فی حقّ الجاهل والعاجز- كما ذهب إليه المشهور ومنهم صاحب الكفاية- غير صحيح.

هل الأحكام القانونيّة تنحلّ إلى خطابات شخصيّة[۶۳۲]؟

الثانی: أنّ كلّ حكم قانونی ك «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» فهو خطاب عامّ واحد متعلّق بعامّة المكلّفين، ولا ينحلّ إلى خطابات شخصيّة متعدّدة بتعدّدهم.

ويشهد عليه أنّ التكاليف متوجّهة إلى العصاة كما هی متوجّهة إلى المطيعين، وإلّا فلم يعقل تسميتهم باسم العاصی، وحيث إنّ الأوامر والنواهی الشخصيّة لأجل الانبعاث والانزجار فهی مشروطة بعدم علم المولى بإتيان العبد المأمور به أو تركه المنهیّ عنه من قبل نفسه حتّى فيما إذا لم يكن أمر أو نهی فی البين، لأنّ خطابه بالأمر والنهی حينئذٍ لغو، وكذا يشترط فيها عدم علمه بعصيان العبد بتركه المأمور به أو ارتكابه المنهیّ عنه حتّى بعد الأمر والنهی، لما ذكر من لزوم اللغويّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۵۶

نعم، لا بأس بتوجيه الأوامر والنواهى الشخصيّة الامتحانيّة والاعتذاريّة إلى العبد ولو مع علم الآمر بعدم انبعاثه وانزجاره عقيبهما، وأمّا التكاليف الحقيقيّة التى تصدر لأجل الامتثال فلا، إذ لا يعقل البعث والزجر لغرض الانبعاث والانزجار، مع العلم بعدم تحقّق الغرض، لأنّهما يستلزمان اللغويّة كما ذكر.

فلايمكن لعلّام الغيوب أن يكلّف العاصى بخطاب شخصى حقيقى.

بخلاف الخطاب الواحد العامّ المتوجّه إلى جميع المكلّفين الذين منهم العصاة، لأنّه لا يكون مشروطاً بعدم علم الآمر بعصيان بعضهم، بل هو مشروط بعدم علمه بعصيان الكلّ أو الجلّ، فلو علم بإطاعة طائفة منهم وعصيان طائفة اخرى فلا ضير فى توجيه الخطاب إلى الكلّ، لعدم استلزامه اللغويّة.

والحاصل: أنّ كلّ واحد من الخطابات الشرعيّة خطاب واحد متوجّه إلى العموم، من دون أن ينحلّ إلى خطابات شخصيّة متعدّدة، بدليل شمولها للعاصين، مع أنّه لا يمكن تكليفهم بخطابات شخصيّة.

بل هى شاملة للكفّار أيضاً، بدليل ما ورد من أنّهم مكلّفون بالفروع، كما أنّهم مكلّفون بالاصول، مع أنّ الإشكال المتقدّم بالنسبة إلى العصاة جارٍ هنا أيضاً على تقدير انحلال الخطابات إلى خطابات شخصيّة.

لا يقال: بعض الخطابات وإن كانت عامّة لجميع الناس كآية الحجّ[۶۳۳]، إلّاأنّ بعضها الآخر مختصّة بالمؤمنين كآيتى الصوم[۶۳۴] والوضوء[۶۳۵].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۵۷

فإنّه يقال: إنّ الأخبار تدلّ على كون الكفّار مكلّفين بجميع الفروع، فلابدّ حينئذٍ من أن يكون تخصيص المؤمنين بالخطاب فى بعض الآيات إمّا للتجليل، أو لعلمه تعالى بأنّ هذا التكليف الشامل للكلّ لا يؤثّر إلّافى خصوصهم، أو لجهة اخرى.

وبالجملة: كلّ واحد من الخطابات الشرعيّة خطاب واحد كلّى لا ينحلّ إلى خطابات متعدّدة شخصيّة، بدليل شمولها للكفّار والعصاة.

حكم العلم الإجمالى الخارج بعض أطرافه عن محلّ الابتلاء

وبهذا يظهر أنّ حكمهم بعدم منجّزيّة العلم الإجمالى إذا كان بعض أطرافه خارجاً عن محلّ الابتلاء- لاستهجان الخطاب بالنسبة إليه- صحيح لو كان الخطاب شخصيّاً قائماً بمخاطب واحد، فيستهجن خطابه بزجره مثلًا عن ارتكاب ما فى الإناء الموجود فى بلدة قاصية، وأما إذا كان بطريق العموم- كما اخترناه- فيصحّ الخطاب لعامّة المكلّفين إن وجد ملاكه، أعنى الابتلاء، فى عدّة منهم كما فى المقام، ولذا نحن نلتزم بوجوب الاجتناب فى الشبهة المحصورة حتّى فيما إذا كان بعض أطرافها خارجاً عن محلّ الابتلاء.

البحث حول توقّف الأحكام على العلم والقدرة

الثالث: أنّ شرائط التكليف العقليّة كشرائطه الشرعيّة فى توقّفه عليها، إلّا أنّ الحاكم فى الاولى هو العقل وفى الثانية هو الشرع، فمعنى كون العلم والقدرة شرطين لعامّة التكاليف حكم العقل بعدم ثبوتها إلّابعد تحقّقهما، مع أنّه لا ملاك لهذا الحكم العقلى، ضرورة أنّه لا يحكم إلّابقبح عقاب الجاهل على مخالفته التكليف المجهول كما تقدّمت الإشارة إليه، فالعقل لا يحكم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۵۸

بقبح[۶۳۶] كون الجاهل مكلّفاً بتكليف عامّ يشمله، بل بكونه معذوراً فى مخالفة التكليف.

ويؤيّده قوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا»[۶۳۷]، حيث إنّه نفى التعذيب عند عدم بعث الرسول لا التكليف.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى القدرة، فإنّ العقل لا يحكم بقبح تكليف العاجز بنحو الخطاب العامّ، بل يحكم بقبح عقوبته على ترك

امتثاله.

بل لنا على نفى شرطيّة كلّ من العلم والقدرة برهانان:

أمّا العلم فلأنّه لو كان شرطاً للتكاليف يلزم أوّلًا: تعطيل كتاب البراءة من المباحث الاصوليّة، حيث إنّ مجراها هو الشكّ فى التكليف، وهو بناءً على كون التكليف مشروطاً بالعلم مستلزم للقطع بعدمه، لأجل القطع بانتفاء شرطه، فلانحتاج إلى التمسّك بأصالة البراءة لنفى التكليف فى مورد من موارد الشكّ فيه، وثانياً: يلزم الدور بناءً على ما تقدّم من عدم ثبوت مراتب للتكليف[۶۳۸]، ضرورة أنّ التكليف متوقّف على العلم به، والعلم به متوقّف على ثبوته فى الواقع، إذ المراد كون التكليف مشروطاً بالعلم بالواقع، لا بالجهل المركّب كما لا يخفى، فلايمكن تقييد الحكم بالعلم به[۶۳۹].

وأمّا القدرة فلأنّها لو كانت شرطاً للتكليف لما وجب على العبد تحصيلها،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۵۹

بل له أن يمنع من تحقّقها كسائر مقدّمات التكليف، مع أنّ العبد إن كان متمكّناً من تحصيلها يجب عليه ذلك.

على أنّهم قالوا بلزوم الاحتياط عند الشكّ فى القدرة، مع أنّ الشكّ فى التكليف مجرى البراءة، فهذا دليل على أنّ الشكّ فيها ليس من قبيل الشكّ فى شرط الحكم الراجع إلى الشكّ فى نفس الحكم، بل الشاكّ فيها عالم بتوجّه التكليف إليه، لكنّه شاكّ فى كونه مأموناً على مخالفته، فيجب عليه الاحتياط.

والحاصل: أنّ ما هو المعروف من كون العلم والقدرة شرطين عقليّين لعامّة التكاليف ليس بصحيح.

إذا عرفت هذه الامور الثلاثة نقول:

لو كان مكلّفاً بتكليف واحد معلوم له وكان قادراً على امتثاله كما إذا دخل المسجد بعد أداء الصلاة والتفت إلى كونه متنجّساً وكان عالماً بوجوب تطهير المسجد عن النجاسة وقادراً عليه فلا إشكال فى استحقاقه المثوبة على الموافقة والعقوبة على المخالفة، بخلاف ما إذا لم يلتفت إليه، أو كان جاهلًا بوجوب التطهير، أو عاجزاً عنه، فإنّه وإن كان مكلّفاً- لأجل الخطاب العامّ- فى هذه الصور أيضاً، إلّاأنّه معذور فى مخالفة التكليف ولا يستحقّ العقوبة عليها.

ولو كان مكلّفاً بحكمين من جهة الخطاب العامّ من دون أن يكون أحدهما أهمّ من الآخر ولم يقدر إلّاعلى امتثال أحدهما، كما إذا لم يقدر إلّاعلى إنقاذ أحد الغريقين المحترمين، فلا إشكال فى كونه مخيّراً عقلًا بينهما، فإن صرف قدرته فى إنقاذ أحدهما فهو يستحقّ الثواب عليه ولا يستحقّ العقاب على ترك الآخر، وأمّا إذا ترك الجميع فلا إشكال فى أصل استحقاقه العقوبة، إنّما الإشكال فى كونه مستحقّاً لعقاب واحد أو عقابين:

الظاهر هو الثانى، لأنّه كان قادراً على الامتثال بالنسبة إلى كلّ واحد من

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۶۰

التكليفين، فتركه اختياراً، والجمع بينهما وإن لم يكن مقدوراً له، إلّاأنّ عنوان «الجمع» ليس متعلّقاً للتكليف، بل المتعلّق إنقاذ زيد من دون ملاحظة إنقاذ عمرو، وإنقاذ عمرو من دون ملاحظة إنقاذ زيد، فكلّ من الإنقاذين واجب، لا الجمع بينهما.

كما أنّه لو صرف قدرته فى عمل ثالث محرّم يستحقّ ثلاث عقوبات:

إحداها على ارتكاب الحرام، والاخريين على ترك الواجبين.

ولو كان أحد الحكمين أهمّ من الآخر ولم يقدر إلّاعلى امتثال أحدهما، كما إذا التفت إلى أنّ رجلًا مؤمناً مشرف على الغرق فى حال ضيق وقت الصلاة، فالعقل يحكم بلزوم رعاية الأهمّ وكونه معذوراً فى ترك المهمّ، فلو أنقذ الغريق فى المثال يستحقّ المثوبة عليه ولا يستحقّ العقوبة على ترك الصلاة.

ولو أتى بالمهمّ وترك الأهمّ- كما هو المفروض فى المتنازع فيه- فصلّى وترك الإنقاذ فصلاته صحيحة حتّى على القول بتوقّف

صحّـة العبـادات على الأـمر، من دون أن نضـطرّ إلى القول بالترتّب واشتراط الأمر بالمهمّ بعصـيان الأمر بالأهمّ أو العزم عليه، لأنّ الأمر تعلّق بالصلاة فی عرض تعلّق الأمر بالإنقاذ من دون أن يتأخّر رتبةً عنه، لما عرفت من أنّ التكاليف متعلّقة بالطبائع لا بالأفراد، ولا تضادّ بين الطبائع، بل بين الأفراد فی بعض الحالات، ومن أنّ كلّاً من الخطابات العامّـة خطاب واحـد شامل لجميع الناس، سواء كان مؤمناً أم كـافراً، مطيعاً أم عاصـياً، عالماً أم جاهلًا، قادراً أم عاجزاً، فهو مكلّف فی‌المثال المتقـدّم بتكليفين: إنقاذ الغريق وإقامـة الصـلاة، لكنّه لو اختـار الأـهمّ لحكم العقـل بمعـذوريّته فی ترک المهمّ، بخلاف العكس الـذی هو محلّ النزاع، فإنّه يسـتحقّ العقوبـة على ترک الأهمّ الذی هو الإنقاذ، لكن صلاته صحيحة حتّى على القول بتوقّف صحّتها على الأمر، لكونها مأموراً بها فی عرض كون الإنقاذ مأموراً

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۶۱

به، لا فی الرتبة المتأخّرة عنه كما يقول القائل بالترتّب.

إن قلت: كيف يكون الأمران فی رتبة واحدة، مع أنّ أحدهما تعلّق بالأهمّ والآخر بالمهمّ؟

قلت: اختلاف المتعلّقين فی الأهمّيّة والمهمّيّة لا يوجب تغاير الأمرين فی الرتبة، ولذا أنكر الترتّب بعضهم- كالمحقّق الخراسانی رحمه الله- مع كونه ملتفتاً إلى‌أنّ أحـد المتعلّقين أهمّ من الآـخر، بل القائل بالترتّب أيضاً لا يسـتند إلى‌مسألـة الأهمّيّـة والمهمّيّـة، بل إلى أنّ وجوب الأهمّ مطلق ووجوب المهمّ مشروط بشرط متأخّر عن الأمر بالأهمّ، وقد عرفت أنّ كليهما واجبان مطلقان وفی عرض واحد.

ثمّ إنّا نوافق القائلين بالترتّب فی استحقاق العبد لعقوبتين فی صورة مخالفته الأمرين، خلافاً للمحقّق الخراسانی رحمه الله حيث قال:

ثمّ إنّه لا أظنّ أن يلتزم القائل بالترتّب بما هو لازمه من الاستحقاق فی صورة مخالفة الأمرين لعقوبتين، ضـرورة قبح العقاب على ما لا يقـدر عليه العبـد، ولذا كان سيّدنا الاسـتاذ[۶۴۰] قـدس سره لاـ يلـتزم به على مـا هو ببـالی وكنّا نورد به على الـترتّب وكـان بصـدد تصحيحه[۶۴۱]، إنتهى.

هذا حاصل طريقتنا فی مسألة الترتّب.

البحث حول الترتّب على مسلک المشهور

ولا بأس بأن نبحث اختصاراً فی هـذه المسألة على طريقة المشـهور القائلين بانحلال الخطابات العامّة إلى خطابات شخصـيّة، وباشتراط التكاليف بالعلم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۶۲

والقدرة عقلًا، فنقول:

ينبغی أن نتكلّم هاهنا فی مقامين:

المقام الأوّل: فی إمكان الترتّب ثبوتاً

قالوا فی تصويره: إنّ الأمر بالمهمّ مشروط بعصيان الأمر بالأهمّ أو العزم عليه، وهما متأخّران رتبةً عن نفس الأمر بالأهمّ، فالأمر بالمهمّ الذی هو مشروط بهما متأخّر عن الأمر بالأهمّ برتبتين.

واستدلّوا على تأخّر رتبة عصيان الأمر بالأهمّ عنه بأنّ العصيان نقيض الإطاعة، فهما فی رتبة واحدة، ولا ريب فی تأخّر الإطاعة رتبةً عن الأمر، لأنّها عبارة عن إتيان المأمور به بما هو مأمور به.

وفيه أوّلًا: أنّ العصـيان عبارة عن ترک المأمور به، فهو أمر عـدمی، فلايمكن أن يحكم عليه بأنّه فی رتبـة الإطاعـة أو متأخّر عن الأمر، لأـنّ «ثبوت شـیء لشـیء فرع ثبوت المثبت له» وثانياً: أنّ للرتب العقليّـة ملاكات خاصّـة كما تقـدّم، وربما يكون الملاک موجوداً فی

شیء دون متّحده فی الرتبهٔ، ألا تری أنّ المعلولین لعلّهٔ واحدهٔ یتّحدان فی الرتبهٔ، ومع ذلک لو کان أحدهما علّهٔ لشیء آخر یکون مقدّماً علیه رتبهً، لمکان العلّیّهٔ والمعلولیّهٔ، دون المعلول الآخر الذی یتّحد معه فی الرتبهٔ، لفقدان ملاک التقدّم فیه، بناءً علی هذا سلّمنا تأخّر رتبهٔ الإطاعهٔ عن الأمر واتّحادها رتبهً مع العصیان الذی هو نقیضها، ولکن هذا لا یستلزم تأخّر رتبهٔ العصیان عن الأمر، لما عرفت من أنّ تقدّم وتأخّر أحد المتّحدین فی الرتبهٔ عن شیء لا یستلزم أن یکون المتّحد الآخر أیضاً کذلک لو لم یکن فیه ملاک التقدّم والتأخّر عقلًا، والعصیان فاقد لملاک التأخّر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۲، ص: ۴۶۳

عن الأمر، لأنّه عبارهٔ عن ترک المأمور به بأیّ داعٍ کان، فربما کان ترکه لأجل الکسل ونحوه لا لأجل کونه متعلّقاً للأمر حتّی یکون رتبهٔ العصیان متأخّرهً عن رتبهٔ الأمر، وثالثاً: لا یمکن أن یکون العصیان شرطاً لشیء، لأنّه أمر عدمی کما عرفت، ولابدّ من أن یکون الشرط أمراً وجودیّاً، فکیف یمکن أن یکون عصیان الأمر بالأهمّ شرطاً لتحقّق الأمر بالمهمّ ومؤثّراً فیه؟!

المقام الثانی: فی البحث عن المسألهٔ بحسب مقام الإثبات

سلّمنا إمکان تصویر الترتّب ثبوتاً، إلّاأنّه مخدوش بحسب مقام الإثبات.

توضیح ذلک: أنّ غرض القائلین بالترتّب إنّما هو رفع استحالهٔ طلب الضدّین فی زمان واحد بجعل الأهمّ واجباً مطلقاً والمهمّ مشروطاً، ولا یوصلهم القول بالترتّب إلی هذا الغرض، لأنّ الشرط إن کان نفس العصیان بنحو الشرط المتأخّر[۶۴۲]، أو العزم علیه[۶۴۳] بنحو الشرط المقارن، فالأمر بالأهمّ لم یسقط فی ظرف تحقّق شرط الأمر بالمهمّ، فیجتمع الأمران فی زمان واحد، وهو مستحیل[۶۴۴]، کما إذا کانا واجبین مطلقین، لأنّ ملاک الاستحالهٔ هناک إنّما هو عدم قدرهٔ العبد علی الإتیان بهما معاً، وهو متحقّق هاهنا أیضاً، وإن کان الشرط هو العصیان بنحو الشرط المقارن، بمعنی أنّ الأمر بالمهمّ مشروط بعصیان الأمر بالأهمّ خارجاً ویتحقّق مقارناً معه لا متقدّماً علیه، فالعصیان

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۲، ص: ۴۶۴

الخارجی یوجب سقوط الأمر بالأهمّ وعدم تحقّقه فی ظرف تحقّق الأمر بالمهمّ[۶۴۵].

وبعبارهٔ اخری: لنا شیء واحد لو تحقّق لتحقّق عقیبه الأمر بالمهمّ وسقط الأمر بالأهمّ، وهو العصیان، فلیس لنا زمان واحد تعلّق فیه الطلب بالضدّین لکی یقال: یمکن تصحیحه بالترتّب کما هو غرض القائلین به.

والحاصل: أنّ ما یکون من قبیل الجمع بین طلب الضدّین فی زمان واحد فهو مستحیل، وما لیس بمستحیل فلیس منه، فأین رفع استحالهٔ طلبهما فی زمان واحد بالترتّب کما هو غرض القائل به؟!

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المسألهٔ ونقده

ثمّ إنّ المحقّق النائینی رحمه الله من القائلین بالترتّب.

واستدلّ علیه بأنّ لنا فروعاً کثیرهٔ فی الفقه لا یمکن تصحیحها إلّابه، وأدلّ دلیل علی إمکان شیء وقوعه.

وبملاحظهٔ جمیع ما قدّمناه حول مسألهٔ الترتّب یمکن الجواب عمّا ذکره من الفروع، ولکن لا بأس بذکر ما هو أهمّها والجواب عنه.

وقبل ذلک نقدّم اموراً کی یتّضح الحال فی جمیع تلک الفروع:

الأوّل: أنّ مورد الترتّب هو ما إذا کان العبد عاجزاً عن امتثال الأمرین فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۲، ص: ۴۶۵

زمان واحـد، فلو كان قادراً على إقامة الصـلاة وتطهير المسـجد مثلًا معاً لم يكن هذا المثال من مصاديق الترتّب، فلابدّ من ملاحظة هذا الأمر فى كلّ فرع فقهى يذكر احتجاجاً على من أنكر الترتّب.

الثانى: أنّ مورده ما إذا كان الأمران متّحـدين زماناً مختلفين رتبـةً، فلو لم يجتمعا فى زمان واحد، كوجوب التوبة المتفرّع على عصـيان الواجبات فلم يكن من مصاديق الترتّب، لأنّ التوبـة لا تجب إلّابعـد العصـيان خارجاً الموجب لسـقوط الأمر، فلم يجتمع الأمران فى آن واحد.

الثـالث: أنّ الفروع الفقهيّة التى تـذكر لإثبـات الترتّب لابـدّ من أن تكون من الفروع المسـلّمة المجمع عليها، وأمّا إن كان من المسائل الخلافيّة فلمنكر الترتّب عدم قبولها.

إذا عرفت هـذه الامـور فـاعلم أنّ أهمّ ما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله من الفروع لإثبات وقوع الترتّب فى الشـريعة هو ما إذا حرّمت الإقامـة فى بلـد على المسـافر[۶۴۶]، فـإنّه لـو عصـى وأقـام فيـه يجب عليه الصـيام والإتمـام، فوجوبهمـا مـترتّب على عصـيان التكليف الأوّل[۶۴۷].

وفيه: أنّ وجوبهما لا يتوقّف على نفس الإقامة المحرّمة، بل على قصدها، ولذا لو قصد إقامة عشـرة أيّام يجب عليه الصيام والإتمام ولو انصرف عن قصده بعد أداء صلاة رباعيّة واحدة، مع أنّه لم تتحقّق إقامة العشرة، فوجوبهما مترتّب على قصد الإقامة لا على نفسها.

نعم، لو حرّم عليه بالنذر وشبهه قصد الإقامة لكان للمثال وجه، حيث إنّ

وجوب الصيام والإتمام مترتّب عليه.

ولكنّه أيضاً ليس مصداقاً لمسألة الترتّب، لأنّ وجوب[۶۴۸] الوفاء بالنذر سـقط بمجرّد قصد الإقامة، لأجل العصيان، فلم يجتمع الأمران فى زمان واحد، على أنّا لا نسـلّم ترتّب وجوب الصـيام والإتمام على عصـيان تكليف آخر، كوجوب التوبة[۶۴۹]، ضرورة أنّهما يجبان على كلّ من قصـد الإقامـة، سواء كان هـذا القصد محرّماً عليه كما فى المثال، أم لم يكن كسائر الموارد، غاية الأمر أنّ ما يتوقّف عليه وجوبهما- وهو قصد الإقامة- مصداق للعصيان بالنسبة إلى خصوص هذا الشخص فقط.

خلاصة البحث

وحاصل جميع ما تقـدّم فى مسألـة الضدّ أنّ الأمر بالشـىء لا يقتضـى النهى عن ضدّه مطلقاً، وبعدما عرفت من أنّ الثمرة العامّة المترتّبة على هذا البحث هى حكم الفقيه بحرمة الضدّ وعدمها، سواء كان عبادة أم لا، لا نحتاج إلىالثمرة المعروفة، أعنى فساد العبادة المضادّة للمأمور به بناءً على الاقتضاء، وصـحّتها بناءً على عـدمه، بل لا تترتّب هـذه الثمرة عليه، لما عرفت من كون الصـلاة صـحيحة حتّى على القول بالاقتضاء، وأنكر الشـيخ البهائى رحمه الله ترتّب الثمرة بوجه آخر، وهو أنّ الصـلاة تكون فاسدة حتّى على القول بعدم الاقتضاء، لعـدم تعلّق الأـمر بهـا، وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ صـحّة العبادة لا تتوقّف على الأمر، بل يكفى فيها مجرّد المحبوبيّة والرجحان، بل قد

عرفت أنّ الأـمر تعلّق بها أيضاً فى عرض تعلّق الأمر بالأهمّ لا فى رتبـة متأخّرة عنه، بناءً على ما اخترناه من عـدم انحلال الخطابات إلى خطابات متكثّرة شخصيّة وعدم تقيّد التكاليف بالعلم والقدرة، بل قد عرفت عدم إمكان تصوير الترتّب ثبوتاً وأنّه لا دليل عليه إثباتاً.

هذا تمام الكلام فى مسألة الضدّ.

فى جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه

الفصل السادس‌فی جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه

اشارة

ذهب أكثر مخالفينا إلى الجواز، وأصحابنا الإماميّة إلى عدمه.

تحرير محلّ النزاع

وقبل الخوض فی المسألة ينبغی تحرير محلّ النزاع، فنقول:
لا ـ ريب فی أنّ المراد بـالجواز فی عنوان المسألـة هو الإمكـان لا الإباحـة الشـرعيّة، ولكن كونه بمعنی الإمكان الـذاتی[۶۵۰] بعيد عن محـلّ الخلاـف بين الأعلاـم، لأـنّ البحث عنه ليس من شـأن الاـصولی، بـل من شأن الفيلسوف كما لا يخفی، بل يرد عليه- سواء كان بمعنی الإمكـان الـذاتی أو الوقوعی- أنّه لا ـ ينـاسب قولهم: «مع العلم بانتفـاء شـرطه» ضـرورة أنّه لا ـ دخل للعلم والجهل فی الاسـتحالة والإمكان، فإنّ الأمر إن كان ممكناً لا يصير مسـتحيلًا بسبب علم الآمر بانتفاء شـرطه، وإن كان مستحيلًا كان كـذلک حتّی مع الجهل بانتفاء الشرط، فلا دخل للعلم والجهل به فی الإمكان والاستحالة، وأيضاً لا مجال
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۷۰
للبحث عن إمكان الأمر مع العلم بانتفاء شـرطه، ضـرورة أنّ انتفاء الشـرط مستلزم لانتفاء العلّة التامّة، واستحالة تحقّق الأمر مع عدم علّته التامّة بيّنة لا ينبغی أن يبحث فيها.

كلام صاحب الكفاية فی المقام

وقـام المحقّق الخراسانی رحمه الله بتوجيهه بنحو من الاسـتخدام، وهو أن يكون المراد من لفظ «الأمر» مرتبـة الإنشاء منه، ومن الضـمير الراجع إليه مرتبة فعليّته، فيكون النزاع فی جواز إنشاء الأمر مع علم الآمر بعدم بلوغه إلی المرتبة الفعليّة، لعدم شرطه.
ثمّ ذهب إلی جواز ذلک، لأنّ داعی إنشاء الطلب لا ينحصـر بالبعث والتحريک جـدّاً حقيقةً، بل قد يكون صوريّاً امتحاناً، وربما يكون غير ذلک[۶۵۱].

نقد ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام

وفيه: أنّه صـحيح بنـاءً علی كون الأـمر فی كـلّ تكليف ذا مرحلتين، وقـد عرفت إنكـاره من قبـل الإمـام قـدس سره، بل الأحكام علی قسمين: بعضها فعلی، وبعضها إنشائی، لا أنّ كلّ حكم ذو مرحلتين: الإنشاء والفعليّة.

بيان ما هو الحقّ فی المسألة

نعم، يمكن الاسـتخدام بوجه آخر، وهو أن يكون المراد من الضـمير، المـأمور به لا ـ الأمر، وعليه يرجع النزاع إلی الاختلاف المعروف بين الأشاعرة والعدليّة، من إمكان التكليف بالمحال واستحالته، بعد اتّفاقهم علی امتناع
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۷۱
التكليف المحال.

وبناءً على التحقيق المتقدّم منّا فى مسألة الترتّب من عدم انحلال الخطاب العامّ إلى خطابات شخصيّة فلا إشكال فى جواز توجيه الأمر إلى عامّة المكلّفين إذا كان شرائط الامتثال متوفّرة عند أكثرهم، وإن كان الآمر عالماً بكون بعضهم فاقدين لشرط أو أكثر، غاية الأمر أنّهم لا يستحقّون العقوبة على مخالفته.

نعم، لو كان الخطاب شخصيّاً، أو قلنا بانحلال الخطابات العامّة، أو كان الأكثر فاقدين لشرائط امتثال المأمور به فلم يجز، لكونه تكليفاً بالمحال، وصدوره من الحكيم محال عقلًا، كالتكليف المحال، ولا يعبأ إلى رأى الأشاعرة بالجواز، فإنّهم نبذوا حكم عقولهم وراء ظهورهم كما لا يخفى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۷۳

فى تعلّق الأوامر والنواهى بالطبائع أو الأفراد

الفصل السابع فى تعلّق الأوامر والنواهى بالطبائع أو الأفراد

تحرير محلّ النزاع

وفى تحرير محلّ البحث احتمالات:

الأوّل: أن يكون البحث متفرّعاً على مسألة أصالة الوجود والماهيّة، فلا محالة يكون المراد بالأفراد وجودات الطبيعة والماهيّة، فيرجع النزاع إلى أنّ الأوامر والنواهى هل تكون متعلّقة بنفس الطبائع أو بوجوداتها، فمن قال بأصالة الماهيّة ذهب إلى الأوّل، ومن قال بأصالة الوجود ذهب إلى الثانى[۶۵۲].

ويبعّده أوّلًا: أنّ الفرد عبارة عن الوجود المتشخّص بالتشخّصات الفرديّة، لا مجرّد الوجود، فلو كان مرادهم هذا الاحتمال لعبّروا بكلمة «الوجودات» لا بكلمة «الأفراد»، وثانياً: أنّ كون المسألة متفرّعة على اختلاف الفلاسفة فى مسألة أصالة الوجود والماهيّة، خلاف ظاهر كلماتهم، فإنّ ظاهرها كونها مسألةً اصوليّة مستقلّة، لا متفرّعة على مسألة فلسفيّة، على أنّ تفرّعها عليها يستلزم أن يذهب إلى التعلّق بالطبائع كلّ من ذهب إلى أصالة الماهيّة، وإلى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۷۴

التعلّق بالأفراد كلّ من ذهب إلى أصالة الوجود، والأمر ليس كذلك كما صرّح به المحقّق الخراسانى رحمه الله.

الثانى: أن يكون هذا النزاع مبتيّاً على النزاع المعروف فى الفلسفة والمنطق، من أنّ الطبيعى هل له وجود فى الخارج سوى وجود أفراده أم لا، وبعبارة اخرى: هل نسبته إلى الأفراد كنسبة الأب الواحد إلى الأبناء، أو كنسبة الآباء إلى الأبناء؟

وفيه أوّلًا: ما عرفت من كون هذا البحث بحثاً مستقلّاً اصوليّاً لا مبتيّاً على بحث آخر مدوّن فى علم آخر، وثانياً: أنّه يستلزم أن يذهب الرجل الهمدانى وأتباعه- الذين قالوا بكون الطبيعى موجوداً فى الخارج بوجود مستقلّ عن وجود أفراده ونسبته إليها كنسبة الأب الواحد إلى الأبناء- إلى‌التعلّق بالطبائع، وغيرهم- الذين قالوا بكونه موجوداً بوجود أفراده ونسبته إليها كنسبة الآباء إلى الأبناء- إلى التعلّق بالأفراد، مع أنّ الأمر ليس كذلك، فإنّ المشهور ذهب هناك إلى كونه موجوداً بوجود الأفراد، وهنا إلى‌التعلّق بالطبائع بعكس ما يقتضيه هذا الاحتمال.

الثالث: أن يكون النزاع ناشئاً عن بحث لغوى، وهو أنّ ما وضع له أسماء الأجناس عامّ مثل وضعها أو خاصّ بخلاف وضعها، فمن ذهب إلى‌كون الوضع والموضوع له فيها عامّين قال بتعلّق الأوامر والنواهى بالطبائع، لأنّها تعلّقت بأسماء الأجناس، والمفروض أنّها وضعت لنفس الماهيّة والطبيعة، ومن ذهب إلى كون الوضع فيها عامّاً والموضوع له خاصّاً قال بتعلّقها بالأفراد.

وفيه أوّلًا: أنّ المستفاد من مطاوى كلماتهم أنّ النزاع عقلى لا لغوى، وثانياً: أنّ أحداً من طرفى التنازع ما أشار إلى مسألة الوضع، مع

أنّه لو كان النزاع

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۷۵

متفرّعاً على تلك المسألـة لاسـتند القائل بالتعلّق بالطبائع فى اسـتدلالاته على كون الموضوع له عامّاً، والقائل بالتعلّق بالأفراد على كونه خاصّاً، وثالثاً: أنّ القول بكون الموضوع له فى أسـماء الأجناس خاصّاً يستلزم أن لا يكون للوضع العامّ والموضوع له العامّ مصداق بيّن، فإنّ مصداقه البارز هو اسم الجنس.

أضف إلى ذلك كلّه ما تقدّم منّا فى مبحث الوضع من أنّ عموم الوضع وخصوص الموضوع له غير ممكن، بل الممكن عكسه، خلافاً لما هو المشهور بينهم، فبناءً على ما اخترناه، ابتناء هذا البحث على مسألة الوضع يستلزم أن يكون النزاع فى أمرٍ أحد طرفيه غير معقول.

الرابع: أن يكون النزاع مبتيّاً على اختلاف آخر فى مادّة الأمر، وتوضيحه يستدعى تقديم أمرين:

أ- ادّعى السكّاكى قيام الإجماع على أنّ المصدر المجرّد من اللام والتنوين لا يدلّ إلّاعلى الماهيّة والطبيعة.

ب- ذهب المشهور إلى كون المصدر مادّة للمشتقّات.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ المصدر وإن لم يدلّ إلّاعلى الماهيّة بناءً على الإجماع الذى نقله السـكّاكى، إلّاأنّ بعضـهم قالوا بأنّه اشرب فيه الوجود[۶۵۳] فيما إذا كان معروضاً لهيئة الأمر والنهى[۶۵۴]، وأنكر آخرون ذلك، فقالوا: لا فرق بين المصـدر الذى جعل مادّة لهاتين الهيئتين وغيره، فكما أنّ غير المعروض لهما

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۷۶

لا يدلّ على الوجود، بل على الماهيّة فقط، فكذلك المعروض لهما.

فمن ذهب إلى الأوّل قال بتعلّق الأوامر والنواهى بالأفراد، ومن ذهب إلى الثانى قال بتعلّقهما بالطبائع.

وفيه أوّلًا: أنّا نمنع كون المصـدر مادّة للمشـتقّات، بل هو أيضاً مثلها مركّب من مادّة وهيئـة، ولكلّ منهما معنى خاصّ كما تقدّم ذلك فى بعض المباحث السابقة.

وثانيـاً: أنّه يسـتلزم أن لاـ يجرى النزاع إلّـافى خصـوص الأحكـام المسـتفادة من صـيغتى الأـمر والنهى، مع أنّه أعمّ منهـا ومن الأحكـام المستفادة من الألفاظ الاخر، كقوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَ ...»[۶۵۵] و «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»[۶۵۶] و «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ»[۶۵۷] ونحوها، والعلماء وإن عبّروا بالأوامر والنواهى فى عنوان البحث إلّاأنّ مرادهم بهما جميع الأحكام[۶۵۸]، لا خصوص ما يستفاد منهما كما لا يخفى.

وثالثاً: أنّه يسـتلزم كون النزاع متفرّعاً على مسألـة لغويّـة كالاحتمال الثالث، وهى أنّ الواضع هل اعتبر الوجود فى المصـدر الذى يكون مادّة للأمر والنهى أو لا، فالنزاع مبنىّ على‌بحث لغوى‌وضعى، وقد عرفت كونه بحثاً عقليّاً صرفاً.

كلام صاحب الكفاية رحمه الله فى تحرير محلّ النزاع

الخامس: ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّ المراد بالطبائع وجودها السعىّ، وبالأفراد وجودات الطبائع مع تشـخّصاتها الفرديّة بحيث تكون التشخّصات

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۷۷

أيضاً مطلوبة[۶۵۹].

والذى دفعه على إضافة كلمة «الوجود» وتفسير التعلّق بالطبائع بالتعلّق بوجودها إنّما هو قول الحكماء: «الماهيّة من حيث هى هى ليست إلّاهى، لا مطلوبة ولا غير مطلوبة»، فلا يمكن تعلّق الطلب بها كى تصير مطلوبة، فلابدّ من تعلّقه بوجودها السعىّ.

نقد ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام

وفيه: أنّه خلط- كما قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره[۶۶۰]- بين مقام الذات والذاتيّات وبين الخارج، فإنّ تلك القاعدة المسلّمة الفلسفيّة مربوطة بمقام ذات الماهيّة، بمعنى أنّها فى ذاتها ليست إلّانفسها، لا تكون مطلوبة ولا غير مطلوبة ولا أىّ شىء آخر، أى لا تكون المطلوبيّة ولا عدمها عين ذات الماهيّة ولا جزءً منها، ولكنّها لا تخلو من إحداهما خارجاً، لأنّ ارتفاع النقيضين فى ظرف الخارج محال، وبعبارة اخرى: المطلوبيّة ليست ذاتيّة للماهيّة، لكنّها قد تعرضها فتتّصف الماهيّة بها، وبعبارة ثالثة: قولهم: «الماهيّة من حيث هى ليست إلّاهى» يكون بمعنى أنّه لا تحمل عليها المطلوبيّة ولا غيرها بالحمل الأوّلى، فلا يقال: «الصلاة مطلوبة» أو «غير مطلوبة» بالحمل الأوّلى، لأنّ هذا الحمل حاكٍ عن الاتّحاد بين الموضوع والمحمول بحسب الماهيّة[۶۶۱]، وهو منتفٍ هاهنا، لكنّه ليس بمعنى عدم إمكان حمل المطلوبيّة عليها بالحمل الشائع الذى ملاكه الاتّحاد بحسب الوجود.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۷۸

ومن قال بتعلّق الأوامر والنواهى بالطبائع لا يريد أنّها مطلوبة فى مقام ذاتها وبالحمل الأوّلى، بل يريد كونها كذلك خارجاً وبالحمل الشائع كما لا يخفى.

على أنّ كلامه رحمه الله متضمّن لتناقض ظاهر؛ لأنّ استناده لما ذهب إليه من توسيط الوجود بين الطلب والماهيّة بما ذكره الفلاسفة من أنّ «الماهيّة من حيث هى هى ليست إلّاهى» يقتضى بطلان إضافة الوجود أيضاً إليها، لأنّ الماهيّة من حيث هى كما لا تكون مطلوبة ولا غير مطلوبة، كذلك لا تكون موجودة ولا غير موجودة كما اعترف به المحقّق الخراسانى رحمه الله أيضاً، فلا وجه للجمع بين قولنا: الماهيّة من حيث هى ليست موجودة ولا معدومة، وبين قولنا: الماهيّة موجودة، إلّامسألة الاختلاف فى الحمل، وبها يمكن أيضاً الجمع بين عدم كون الماهيّة من حيث هى مطلوبة ولا غير مطلوبة، وبين كونها مطلوبة.

فلا ملزم للقائلين بتعلّق الأحكام بالطبائع على توسيط الوجود بينهما.

بيان الحقّ فى تحرير محلّ النزاع

فالحقّ أنّ المراد بالطبائع نفسها وبالأفراد وجودات الطبائع[۶۶۲].

إن قلت: تفسير الأفراد بالوجودات خلاف الظاهر كما تقدّم فى ردّ الاحتمال الأوّل، لأنّ الفرد عبارة عن وجود الطبيعة المتشخّص بالتشخّصات الفرديّة،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۷۹

والوجود لا يحكى عن التشخّصات، بل هو عبارة عن مجرّد وجود الطبيعة[۶۶۳].

قلت: نعم، لكنّه لابدّ من هذا التوجيه وإن كان على خلاف الظاهر، لأنّ القول بكون العوارض المشخّصة كخصوصيّات الزمان والمكان والهيئة وغيرها أيضاً مطلوبة واضح البطلان، فلا يليق بحال العلماء الأكابر أن يبحثوا فى أمرٍ أحد طرفيه ضرورى البطلان.

والحاصل: أنّ النزاع فى أنّ الأوامر والنواهى هل تعلّقت بنفس الطبائع أو بوجوداتها؟

ما تقتضيه القواعد فى المسألة

ولا يخفى أنّهم اتّفقوا على أنّ القواعد تقتضى كونها متعلّقة بالطبائع، فإنّ قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»[۶۶۴] و «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»[۶۶۵] و «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ»[۶۶۶] و «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ»[۶۶۷] وأمثالها ظاهرة فى التعلّق بالطبائع؛ إلّاأنّ القائلين بالتعلّق بالوجودات قالوا بلزوم رفع اليد عن هذا الظهور لوجهين:

أحدهما: ما تمسّك به المحقّق الخراسانى رحمه الله لتوسيط الوجود بين الطلب

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۲، ص: ۴۸۰

والطبائع، من قول الفلاسفهٔ: «الماهیّهٔ من حیث هی لیست إلّاهی لا مطلوبهٔ ولا غیر مطلوبهٔ». وقد عرفت جوابه.

الثانی: أنّ المحصّل لغرض المولی إنّما هو وجود الطبیعهٔ خارجاً، إذ لایشتمل غیره علی الآثار المترقّبهٔ من المأمور به، ضرورهٔ أنّ الصلاهٔ الموجودهٔ ناهیهٔ عن الفحشاء والمنکر وقربان کلّ تقیّ، فیعلم أنّ الأوامر والنواهی وإن تعلّقت ظاهراً بالطبائع، إلّاأنّها فی الواقع متعلّقهٔ بوجوداتها، لعدم حصول الغرض إلّابها.

وفیه أوّلًا: أنّک قد عرفت أنّ النزاع مستقلّ عن مسألهٔ أصالهٔ الوجود والماهیّهٔ، مع أنّ صحّهٔ هذا الوجه مبتیّهٔ علی القول بأصالهٔ الوجود، وإلّا فللقائل بأصالهٔ الماهیّهٔ أن یعکس الأمر ویقول: إنّ الماهیّهٔ هی محصّلهٔ لغرض المولی، والآثار المترقّبهٔ من المأمور به لها، لا للوجود الذی هو أمر اعتباری.

وثانیاً: أنّهم لو أرادوا تعلّق الأوامر والنواهی بالوجود الذهنی الذی هو مفهوم کلّی للوجود فلا وجه للعدول من «الطبیعهٔ» إلیه، ضرورهٔ أنّه أیضاً لا یحصّل غرض المولی، ولا یترتّب علیه الآثار، وإن أرادوا تعلّقها بالوجود الخارجی فهو غیر معقول، لأنّ الأحکام بالنسبهٔ إلی متعلّقاتها کالأعراض بالنسبهٔ إلی موضوعاتها، فکما أنّ ثبوت العرض متوقّف علی ثبوت المعروض قبله[۶۶۸]، فکذلک الحکم لا یثبت إلّابعد ثبوت متعلّقه، لأنّ «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» وحینئذٍ فلو تعلّق التکلیف بالوجود الثابت فی الخارج کان من قبیل الأمر بتحصیل الحاصل، وهو محال علی الحکیم.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۲، ص: ۴۸۱

ولا ینحلّ الإشکال بتبدیل الوجود بالإیجاد- کما ارتکبه المحقّق الخراسانی رحمه الله[۶۶۹]- إذ لا فرق بین الوجود والإیجاد إلّابالاعتبار[۶۷۰].

فوجود المأمور به فی الخارج موجب لسقوط التکلیف، لا ثبوته، وبعبارهٔ اخری: لنا مقامان: مقام جعل التکلیف وإثباته، ومقام العمل به وإجرائه، ففی مقام العمل والإجراء لابدّ من تحقّق المأمور به فی الخارج، وأمّا فی ظرف التقنین وجعل التکلیف الذی هو متقدّم علی ظرف الإجراء فلا شیء یصلح أن یکون متعلّقاً له إلّاالماهیّهٔ والطبیعهٔ.

والحاصل: أنّ النزاع إنّما هو فی أنّ الأوامر والنواهی هل تتعلّق بنفس الطبائع أو بوجوداتها؟ والحقّ هو الأوّل، لظهور الأدلّهٔ فیه، من دون قرینهٔ فی البین تلزمنا علی ارتکاب خلاف الظاهر.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۲، ص: ۴۸۳

فی بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب

الفصل الثامن‌فی بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب

اشارهٔ

اختلفوا فی أنّ الوجوب إذا نسخ فهل یبقی الجواز بالمعنی الأعمّ أم لا؟

البحث فی إمکان البقاء واستحالته

وینبغی أن نبحث قبل مقام الإثبات فی إمکانه بحسب مقام الثبوت، فنقول:

ذهب بعضهم إلی کون الوجوب مرکّباً من الإذن فی الفعل والمنع من الترک، (فی مکن ارتفاعه برفع فصله وإبقاء جنسه.

ولکنّ الحقّ أنّ الأحکام لیست مرکّبة، فالوجوب أمرٌ بسیط منتزع عن الأمر الناشئ من الإرادة الحتمیّة، والاستحباب أمرٌ بسیط منتزع عن الأمر الناشئ من الإرادة غیر الحتمیّة، وعلی هذا القیاس سائر الأحکام.

إن قلت: الفرق بین الوجوب والاستحباب بالشدّة والضعف، إذ الأوّل هو البعث الشدید، والثانی هو البعث الضعیف[۶۷۱]، فکلّ منهما یکون مرکّباً من جنس وفصل.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۸۴

قلت: کلّا، فإنّ ما به الامتیاز فی التشکیک بالشدّة والضعف عین ما به الاشتراک لا غیره، فإنّ کلّاً من البعث الشدید والضعیف مرتبة خاصّة من البعث، وشدّته وضعفه أیضاً فی نفس البعث لا فی غیره، فلیس الوجوب والندب مرکّباً من البعث وشیء آخر باسم الشدّة فی الأوّل والضعف فی الثانی، کما أنّ الوجود أمرٌ بسیط، وما به الامتیاز فی الوجود الشدید والضعیف یرجع إلی ما به الاشتراک، فکما أنّ خصوصیّة شیء من مراتب الوجود لیست جزءاً مقوّماً له کی یلزم ترکّبه، فکذلک الأمر فی خصوصیّات مراتب البعث، فأین ترکّبه من جنس وفصل؟

لا یقال: إنکار دلالة الوجوب علی الجواز أو الرجحان من قبیل إنکار البدیهیّات، ضرورة أنّ الشیء إذا کان واجباً علینا کنّا مأذونین فی فعله وکان فعله راجحاً لنا.

فإنّه یقال: نعم، ولکن دلالته علیهما لیست بنحو المطابقة ولا التضمّن، بل بنحو الالتزام، وبعد نسخ الوجوب یرتفع لازماه[۶۷۲] أیضاً، لعدم إمکان بقاء اللازم بعد زوال الملزوم.

والحاصل: أنّه لا یمکن ثبوتاً بقاء الجواز بعد ارتفاع الوجوب ونسخه.

البحث حول ما یقتضیه الأدلّة فی المقام

وأمّا بحسب مقام الإثبات والدلالة، فالتعبیر عن عنوان البحث بما فی الکفایة من قوله: «إذا نسخ الوجوب فلا دلالة لدلیل الناسخ ولا المنسوخ علی بقاء الجواز»[۶۷۳] لیس بصحیح، إذ لم یتوهّم أحد دلالة کلّ من دلیل الناسخ أو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۸۵

المنسوخ مستقلّاً علی بقاء الجواز، ولا- مجال لتوهّمها، فلابدّ من تصحیح العنوان بأنّهم اختلفوا فی أنّ ملاحظة کلا الدلیلین والجمع بینهما هل یقتضی بقاء الجواز أم لا؟

ربما یقال: نعم، بقیاس المقام علی موارد حمل الأمر علی الاستحباب فیما إذا ورد نصّ علی عدم الوجوب، کما إذا ورد «صلّ صلاة الجمعة» وورد فی دلیل آخر «لا تجب صلاة الجمعة»، فکما أنّ الأمر فی الدلیل الأوّل یحمل علی الاستحباب بقرینة الدلیل الثانی، فکذلک الأمر فی باب النسخ، لأنّ دلیل المنسوخ کما یدلّ علی الوجوب یدلّ علی الجواز والرجحان أیضاً، فإذا سقطت دلالته بالنسبة إلی الوجوب بقیت بالنسبة إلی الجواز، بل بالنسبة إلی الرجحان أیضاً.

وفیه: أنّهما أمران التزامیّان عقلیّان[۶۷۴] کما عرفت، فکیف یمکن بقائهما بعد زوال الدلالة علی ملزومهما؟!

ولا یصحّ قیاس المقام علی مسألة حمل الأمر علی الاستحباب بملاحظة الدلیل الدالّ علی عدم الوجوب، لأنّ هذا الدلیل بناءً علی کون الأمر حقیقةً فی خصوص الوجوب ومجازاً فی غیره قرینة علی إرادة المعنی المجازی من أوّل الأمر، وبناءً علی ما اخترناه من کونه بمعنی البعث والتحریک الاعتباری الشامل للوجوب والندب کلیهما، فالدلیل الدالّ علی عدم الوجوب قرینة علی ترخیص المولی فی ترک ما أمر به، فإنّ الأمر وإن لم یکن عندنا حقیقةً فی خصوص الوجوب، إلّاأنّ جواز ترک المأمور به یحتاج إلی ترخیص المولی الآمر.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۸۶

وبالجملة: الجمع بين الدليلين في مثل «صلّ صلاة الجمعة» و «لا تجب صلاة الجمعة» يقتضى أن يكون الأمر فى الدليل الأوّل مستعملًا فى الاستحباب من أوّل الأمر، سواء قلنا بكونه حقيقةً فيه أيضاً كما هو الحقّ، أم مجازاً.

بخلاف المقام الذى اريد فيه من الدليل الأوّل الوجوب قطعاً، لكنّ الدليل الثانى ينسخه ويزيل امتداده، وبه يزول الجواز والرجحان اللذان كانا من اللوازم العقليّة للوجوب، فلا معنى للقول باقتضاء الجمع بين الدليلين بقاء الجواز أو الرجحان.

ثمّ إنّ بعضهم تمسّك لإثبات بقاء الجواز بالقسم الثالث من استصحاب الكلّى، وهو ما إذا شكّ فى بقاء الكلّى لأجل الشكّ فى حدوث فرد منه مقارناً لارتفاع فرده الآخر[۶۷۵].

وفيه أوّلًا: أنّ جريان الاستصحاب فى هذا القسم من الكلّى مختلف فيه، فذهب بعضهم إلى جريانه مطلقاً، وبعض آخر إلى عدمه كذلك، وفصّل ثالث- كالشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله- بين ما يتسامح فى العرف، فيعدّون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمرّ الواحد، مثل ما لو علم السواد الشديد فى محلّ وشكّ فى تبدّله إلى البياض أو إلى سواد أضعف من الأوّل، فيستصحب، وبين غيره، فلايستصحب[۶۷۶].

وثانياً: أنّ الجواز بالمعنى الأعمّ ليس حكماً شرعيّاً ولا موضوعاً ذا أثر شرعى، أمّا عدم كونه موضوعاً كذلك فواضح، وأمّا عدم كونه حكماً شرعيّاً

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۸۷

فلما عرفت من كونه مدلولًا التزاميّاً، لا مطابقيّاً، ولا تضمنيّاً، والحاكم فى الدلالات الالتزاميّة هو العقل، ولو كان حكماً شرعيّاً لكان الشيء الواجب مثلًا محكوماً بحكمين شرعيّين: الوجوب والجواز، وهو ضرورى البطلان.

والحاصل: أنّ بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب غير معقول ثبوتاً، وعلى فرض الإمكان فلا دليل عليه إثباتاً، فلابدّ من الرجوع إلى الاصول العمليّة الجارية فى الشبهات البدويّة التحريميّة، ومقتضاها وإن كان البراءة والجواز، إلّا أنّه ليس حكماً شرعيّاً واقعيّاً، بل حكم ظاهرى مجعول فى مورد الشكّ فى الحكم الواقعى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۸۹

فى الواجب التخييرى

الفصل التاسع فى الواجب التخييرى

اشارة

الحقّ أنّ الوجوب التخييرى قسم خاصّ من الوجوب فى مقابل التعيينى، وله أحكام مختصّة به، فكلّ واحد من طرفيه أو أطرافه واجب، لكن يجوز تركه بشرط الإتيان بعدله الآخر، ولو تركهما لا يستحقّ إلّاعقوبة واحدة، كما أنّه لو أتى بهما لا يستحقّ إلّامثوبة واحدة.

البحث فى رجوع الواجب التخييرى إلى التعيينى

لكنّ بعضهم أرجعه إلى الواجب التعيينى، واختلفوا فى توجيهه:

فقال بعض هؤلاء: إنّ الواجب واحد منهما مجهول عندنا معيّن عند اللّه، فإن كان ما أتى به العبد مطابقاً للواقع فبها ونعم المطلوب، وإن كان مخالفاً له فهو أمرٌ مباح مسقط للواجب.

وقال بعض آخر: إنّ الواجب أحدهما لا بعينه، ويحتمل أن يكون مراده أحدهما المفهومى، أو أحدهما المصداقى الذى يعبّر عنه

بالفرد المردّد.

وذهب بعض ثالث إلی أنّ الواجب واقعاً هو ما اختاره المکلّف بعینه، فهو یختلف باختلاف اختیار المکلّفین، بل باختلاف اختیار مکلّف واحد فی وقائع متعدّدة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۹۰

کلام صاحب الکفایة فی المسألة

وفصّل المحقّق الخراسانی رحمه الله بین ما إذا کان الأمر بأحد الشیئین بملاک أنّه هناک غرض واحد[۶۷۷] یقوم به کلّ واحد منهما بحیث إذا أتی بأحدهما حصل به تمام الغرض، فیرجع إلی الواجب التعیینی، لأنّ الواجب کان فی الحقیقة هو الجامع بینهما، وکان التخییر بینهما بحسب الواقع عقلیّاً لا شرعیّاً، وذلک لوضوح أنّ الواحد لا یکاد یصدر من اثنین بما هما اثنان ما لم یکن بینهما جامع فی البین، لاعتبار نحو من السنخیّة بین العلّة والمعلول، وعلیه فجعلهما متعلّقین للخطاب الشرعی کان لبیان أنّ‌الواجب هو الجامع بین هذین الاثنین.

وبین ما إذا کان بملاک أنّه یکون فی کلّ واحد منهما غرض مستقلّ، لکنّه إذا حصل الغرض فی أحدهما بإتیانه لا یکاد یحصل فی الآخر، فلا یرجع إلی الواجب التعیینی، لأنّ کلّ واحد منهما واجب بنحو من الوجوب یستکشف عنه تبعاته، من عدم جواز ترکه إلّاإلی الآخر، وترتّب الثواب علی فعل الواحد منهما، والعقاب علی ترکهما، فهذا قسم خاصّ من الوجوب یسمّی واجباً تخییریّاً شرعیّاً فی مقابل الواجب التعیینی[۶۷۸].

هذا حاصل کلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام

وفیه أوّلًا: أنّ القاعدة المقطوعة المسلّمة عند الحکماء هی أنّ «الواحد لا یکاد یصدر منه إلّاالواحد» ولذا اختلفوا فی الصادر الأوّل الذی أوجده

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۹۱

واجب الوجود الذی هو واحد بوحدة حقیقیّة، وجاء فی بعض الأخبار أنّ الصادر الأوّل هو نور خاتم النبیّین صلی الله علیه و آله.

وأمّا عکس هذه القاعدة أعنی «الواحد لا یکاد یصدر إلّامن الواحد» فهو محلّ خلاف بینهم، وعلی فرض کونها قاعدة مسلّمة فیمکن أن تکون مخصّصة بموارد خاصّة، ویشهد علیه أنّ الفلاسفة ذهبوا إلی جواز اجتماع علّتین علی معلول واحد[۶۷۹].

وثانیاً: سلّمنا أنّها قاعدة مقطوعة عامّة لجمیع مواردها، وأنّ لنا فی الواجب التخییری أمراً جامعاً هو المؤثّر فی الغرض، لکنّه لا یقتضی أن یکون الوجوب متعلّقاً بذلک الجامع، إذ یمکن أن یتعلّق- کما هو ظاهر الخطاب- بکلّ من الأمرین باعتبار کونهما محصّلًا للجامع الذی هو مؤثّر فی الغرض.

بل الطریق منحصر فیه، إذ لا یتمکّن المولی تفهیم لزوم الإتیان بالأطراف- التی لا سنخیّة بینهما بحسب الظاهر، کعتق الرقبة أو صیام شهرین متتابعین أو إطعام ستّین مسکیناً- إلّابتوجیه الأمر إلی نفس هذه الأطراف بنحو التخییر.

وبالجملة: لامجال للتفصیل المذکور فی‌الکفایة بین ما إذا کان الغرض واحداً أو متعدّداً بإرجاع الأوّل إلی الواجب التعیینی، لعدم ملزم عقلی علی رفع الید عن ظهور الخطابات فی التخییر الشرعی، والقول بکون التخییر عقلیّاً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۹۲

إشكال ودفع

نعم، فى هذا الباب شبهة مهمّة، وهى أنّ الإرادة صفة حقيقيّة قائمة بنفس المريد، وتشخّصها بتشخّص المراد، كما أنّ تشخّص سائر الأوصاف النفسانيّة ذات الإضافة بتشخّص ما تضاف إليه، كالعلم الذى تعيّنه بتعيّن المعلوم، ولا فرق فى ذلك بين الإرادة التكوينيّة والتشريعيّة، فكما أنّه لا ـ يمكن إبهام المراد فى الإرادة التكوينيّة التى يباشر فيها المريد فعل المراد بنفسه، بحيث لا يصحّ أن يقول: «اريد أن أعمل عملًا غير معيّن عندى» فكذلك فى التشريعيّة التى يريد فيها المريد وجود العمل بسبب العبد ونحوه بتوجيه الأمر إليه، فلايمكن أن يكون الواجب مبهماً مردّداً بين شيئين أو أشياء، كما هو المدّعى فى الواجب التخييرى.

إن قلت: تعلّق العلم الإجمالى بالأمر المبهم المردّد بين طرفين أو أكثر دليل على عدم لزوم تعيّن ما يضاف إليه الصفات النفسانيّة.

قلت: متعلّق العلم الإجمالى معلوم معيّن، ولكن تطبيقه على الطرف الذى ينطبق عليه فى الواقع مجهول لنا. توضيح ذلك: أنّ لنا فى العلم التفصيلى علمين:

أحدهما العلم بوجود الخمر هاهنا مثلًا، والآخر العلم بتطبيق ذلك الخمر الموجود على هذا الإناء المعيّن، وفى العلم الإجمالى لنا علم واحد متعلّق بأنّ الخمر هاهنا موجود ولا إبهام فيه، بل المبهم انطباقه على إناء خاصّ ولم يتعلّق العلم به.

والحاصل: أنّه لا يمكن تحقّق الإرادة مع إبهام المراد، ولا فرق فى ذلك بين التكوينيّة منها والتشريعيّة.

ولعلّ هذه الشبهة الجأتهم على أن يذهبوا إلى أنّ الواجب فى الواجب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ۴۹۳

التخييرى واحد معيّن عند اللّه، أو أحدهما، أو ما يختاره المكلّف.

والجواب: أنّها إنّما تلزم لو لم يكن فى الواجب التخييرى إلّاوجوب واحد متعلّق بأمر مردّد بين الشيئين أو الأشياء، مع أنّ الأمر ليس كذلك، لتعدّد الوجوب بتعدّد الأطراف، فهنا إرادة مستقلّة وبعث مستقلّ متعلّقان بهذا، وإرادة اخرى وبعث آخر متعلّقان بذاك، فالإرادة والبعث متكثّران بتكثّر المراد والمبعوث إليه، والسرّ فيه هو أنّ الآمر إذا رأى أنّ فى كلّ من الشيئين مصلحةً ملزمة وافية بغرضه بحيث يكون كلّ منهما محصّلًا للغرض ولم يكن بينهما جامع قابل لتعلّق الأمر به فهو يتوصّل لتحصيل غرضه بالبعث إلى كلّ منهما بتخلّل لفظة «أو» وما فى معناها لإفهام أنّ كلّ واحد محصّل لغرضه ولا يلزم الجمع بينهما.

فلا تكون الإرادة فى التعيينى والتخييرى سنخين، ولا المبعوث إليه فيهما متفاوتين، غير أنّ الفرق بينهما هو كون الواجب التعيينى بنفسه محصّلًا للغرض ليس إلّا، وفى الواجب التخييرى يكون المحصّل للغرض كلّاً من الشيئين أو الأشياء، ولإفادة ذلك يتخلّل لفظة «أو» وما فى معناها من غير لزوم إبهام الإرادة أو المراد.

ويؤيّده أنّك إن قلت: «الأمران الفلانيّان واجبان شرعاً» فلسائل أن يسألك: «هل وجوبهما تعيينى أو تخييرى؟» مع أنّه لا مجال لهذا السؤال بناءً على وحدة الوجوب والواجب فى التخييرى، لظهور قولك المذكور بنفسه فى تعدّدهما المساوق للواجب التعيينى فرضاً.

ولا فرق فى ذلك بين صور الواجب التخييرى.

ففيما[۶۸۰] إذا كان للمولى غرض واحد يقوم به كلّ واحد من الطرفين بحيث

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ۴۹۴

إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض، يكون كلّ منهما واجباً مراداً بإرادة مستقلّة، لكن لا يجب الجمع بينهما، لحصول الغرض بأحدهما.

وكذلك يجب كلّ منهما فيما[۶۸۱] إذا كان له فى كلّ واحد منهما غرض مستقلّ لايكاد يحصل مع حصول الغرض فى الآخر بإتيانه، وحيث لا يمكن الجمع بين الغرضين فعلى العبد تحصيل واحد منهما بإتيان أحد الطرفين.

والأمر أيضاً كذلك فيما[۶۸۲] إذا كان له فى كلّ منهما غرض مستقلّ يمكن تحصيله حتّى مع حصول الغرض فى الآخر، لكن اعتبر

فی لزوم تحصیله عدم حصول الآخر قبله، ففی هذه الصورة أیضاً کلّ منهما واجب ذو مصلحة ملزمة، مراد بإرادة مستقلّة، لکن یجوز ترکه عند الإتیان بالآخر، إذ لزوم استیفاء کلّ من المصلحتین مشروط بعدم استیفاء الاخری قبلها.

والحاصل: أنّ الواجب التخییری لا یستلزم تعلّق الإرادة بمراد مبهم فی أیّة صورة من صوره الثلاث، فهو سنخ خاصّ من الوجوب فی مقابل التعیینی.

البحث حول إمکان التخییر بین الأقلّ والأکثر

بقی الکلام فی أنّه هل یمکن التخییر بین الأقلّ والأکثر- کأن یکون الواجب فی الرکعتین الأخیرتین من الرباعیّة التسبیحات إمّا مرّة واحدة أو ثلاث مرّات- أم لا؟

تحریر محلّ النزاع

ولیعلم أنّ النزاع إنّما هو فیما إذا کان کلّ من الأقلّ والأکثر واجباً تخییراً، لا فیما إذا کان الأقلّ واجباً علی کلّ حال وما زاد علیه مستحبّاً أو مباحاً فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۹۵

صورة اختیار الأکثر، وأیضاً النزاع فیما إذا اخذ الأقلّ لا بشرط بالنسبة إلی الزیادة، وأمّا المأخوذ بشرط لا فالتخییر بینه وبین الأکثر من قبیل التخییر بین المتباینین، لعدم تحقّق الأقلّ کذلک فی ضمن الأکثر.

برهان القائل بالامتناع

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ بعضهم ذهب إلی عدم إمکانه، بدعوی أنّه مع تحقّق الأقلّ فی الخارج وحصوله یحصل الغرض، فإذن یکون الأمر بالأکثر لغواً، فلا یصدر من الحکیم، سواء کان تدریجی الوجود[۶۸۳]، کالتخییر بین قراءة التسبیحات مرّة واحدة أو ثلاث مرّات، أو دفعی الوجود، کالتخییر بین ترسیم خطّ طوله شبر واحد أو شبران دفعةً، بأن یلطّخ مثلًا حدّ مسطرة بالحبر ویضربها دفعة علی القرطاس.

والتحقیق یقتضی أن نبحث فی کلّ من التدریجیّات والدفعیّات علی حدة.

القول فی التدریجیّات

کلام صاحب الکفایة فیها

ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی إمکان التخییر بین الأقلّ والأکثر حتّی فی التدریجیّات، وأجاب عن الدلیل المتقدّم فی کلام القائل بالاستحالة بأنّ المحصّل للغرض فیما إذا وجد الأکثر هو الأکثر لا الأقلّ الذی فی ضمنه، بمعنی أنّه یکون لجمیع أجزائه حینئذٍ دخل فی حصوله، وإن کان الأقلّ لو لم یکن فی ضمنه کان وافیاً به أیضاً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۹۶

وبالجملة: لا یکاد یترتّب الغرض علی الأقلّ فی ضمن الأکثر، وإنّما یترتّب علیه بشرط عدم الانضمام، ومعه کان مترتّباً علی الأکثر بالتمام، فکما یمکن التخییر بین المتباینین یمکن أیضاً بین الأقلّ والأکثر[۶۸۴].

هذا ملخّص کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله.

ما أفاده الاستاذ البروجردی رحمه الله فی المقام

وقام بتوضیح هذا الجواب سیّدنا الاستاذ آیة اللّه البروجردی رحمه الله بشکل برهانی أدقّ، وهو أنّ الأقلّ والأکثر تحت طبیعة واحدة مشکّکة، ویکون ما به الاشتراک بین الأفراد عین ما به الامتیاز[۶۸۵]، کالخطّ القصیر والطویل، ولا یتعیّن الخطّ للفردیّة إلّاإذا انقطع سیره، إذ ما دام مستمرّاً متدرّجاً سیّالًا لا تعیّن له، بل کأنّه بعدُ مبهم قابل لکلّ تعیّن، فمحصّل الغرض إذا کان فرداً من طبیعة الخطّ لا یصیر الفرد القصیر فرداً لها إلّامع محدودیّته وعدم انضمام الزائد إلیه، فالفردان مع تفاوتهما بالأقلّیّة والأکثریّة لا یکونان محصّلین للغرض إلّا إذا تحقّقا بتحقّق الفردیّة، وهو متقوّم بالمحدودیّة.

وبعبارة اخری: الأحکام وإن تعلّقت بالطبائع فی مقام التقنین، إلّاأنّ امتثالها لا- یتحقّق إلّابالوجودات الخارجیّة، فإذا کان المأمور به الخطّ الذی طوله شبر أو شبران ورسّم المکلّف خطّاً بطول شبرین فهو بتمامه وجود واحد لطبیعة الخطّ المأمور بها لا وجودان.

هذا حاصل ما أفاده سیّدنا الاستاذ البروجردی رحمه الله فی حلّ الشبهة المتقدّمة فی کلام القائل بالاستحالة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۹۷

نقد کلام العلمین المحقّق الخراسانی والسیّد البروجردی رحمهما الله

ویرد علی کلیهما أنّ فی کلامهما خلطاً بین اللابشرطیّة والبشرط لائیّة، فإنّ الأقلّ إذا اخذ لا بشرط- کما هو محلّ الکلام- فهو متحقّق فی ضمن الأکثر ومحصّل للغرض، فلایکون الزائد دخیلًا فی حصول الغرض کی یکون الأکثر مأموراً به. وبعبارة اخری: إذا أخذ العبد بترسیم الخطّ فحینما وصل إلی شبر یصدق علیه أنّه فرد لطبیعة الخطّ المأمور بها، ولا یضرّه استدامة الترسیم إلی شبرین وإلّا لم یکن الأقلّ مأخوذاً لا بشرط.

نعم، لو اخذ الأقلّ بشرط لا بالنسبة إلی الزیادة فلا یکاد یکون محصّلًا للغرض إلّاإذا کان موجوداً مستقلّاً، لعدم إمکان تحقّق الأقلّ بشرط عدم انضمام الزائد إلیه فی ضمن الأکثر.

وبالجملة: لو کان الأقلّ بشرط لا طرفاً للواجب التخییری فلایحصل الغرض إلّابالأکثر أو بالأقلّ الذی لم تنضمّ إلیه زیادة، دون الأقلّ الذی هو فی ضمن الأکثر، لعدم کونه مصداقاً للأقلّ بشرط لا الذی تعلّق الأمر به فرضاً، فالتخییر بین الأقلّ والأکثر وإن کان ممکناً فی هذا الفرض، إلّاأنّه خارج عن محلّ النزاع، لما عرفت من رجوعه إلی التخییر بین المتباینین.

فالمختار أنّ التخییر بین الأقلّ والأکثر ممتنع فی التدریجیّات.

القول فی الدفعیّات

وأمّا الدفعیّات فإن کان هنا غرض واحد یحصل بکلّ واحد منهما فلا یعقل التخییر بینهما، لأنّ الغرض إذا کان یحصل بنفس الأقلّ بلا شرط، یکون التکلیف بالزیادة من قبیل الإلزام بما لا یلزم، فیکون تعلّق الإرادة والبعث

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۴۹۸

إلیها لغواً ممتنعاً علی الحکیم.

وإن کان لکلّ منهما غرض غیر ما للآخر، فإن کان بین الغرضین تضادّ فی الوجود ولایمکن اجتماعهما، فلا یعقل التخییر أیضاً، لأنّ الأقلّ بلا- شرط موجود فی ضمن الأکثر، فإذا وجدا دفعةً بإیجاد الأکثر لا- یمکن القول بحصول کلا- الغرضین، لمکان التضادّ المفروض، ولا- بحصول الغرض المترتّب علی الأقلّ فقط، أو الأکثر کذلک، لأنّه من قبیل الترجیح بلا مرجّح، ولا بعدم حصول أیٍّ منهما، لأنّه بدیهی الفساد، ولا یتصوّر فرض خامس، فیستحیل التخییر فی هذه الصورة أیضاً.

وأمّا إذا كـان الغرضان قابلين للاجتماع، ولكن لا يكلّف العبـد بالجمع بينهما، وبعبارة اخرى: لزوم تحصـيل كلّ منهما مشـروط بعـدم حصول الآخر قبله، فـالتخيير بينهمـا ممكن، لأنّ الجمع بين الغرضـين وإن لم يكن لازمـاً إلّاأنّه ليس ممنوعـاً أيضـاً، وحيث إنّ الأقلّ محصّل لأحد الغرضين والأكثر للغرض الآخر فإذا أوجد العبد الأكثر وجد محصّل الغرضين وكان للمولى أن يختار ما يشاء.

نتيجة البحث

والحاصـل: أنّ التخيير بين الأقـلّ والأكثر ممكن فى الـدفعيّات فى خصوص مـا إذا كـان للمولى غرضـان قابلان للاجتماع وكان لزوم تحصيل كلّ منهما مقيّداً بعدم حصول الآخر قبله، بخلاف التدريجيّات أو ما إذا كان له غرض واحد أو غرضان متضادّان.

نعم، فيمـا إذا كـان التخيير مسـتحيلًا يمكن أن يكون الأقـلّ واجبـاً تعيينيّاً وما زاد عليه مسـتحبّاً أو مباحاً، كأن يكون التسبيحات الأربعة واجبةً مرّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۴۹۹

واحدة، ومستحبّة مرّتين اخريين.

هذا تمام الكلام فى الواجب التخييرى، والحمد للّه‌ربّ العالمين[۶۸۶].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۵۰۱

فى الواجب الكفائى

الفصل العاشرفى الواجب الكفائى

اشارة

لاـ ريب فى أنّ الواجب العينى ما يتوجّه إلى كلّ واحـد من المكلّفين بنحو الاسـتقلال، فمن أتى به اسـتحقّ المثوبـة ومن تركه اسـتحقّ العقوبة، ويقابله الواجب الكفائى.

والمراد به ما إذا أتى به بعض المكلّفين اسـتحقّ المثوبة وسقط عن الآخرين، فلايستحقّون العقوبة على تركه، ولو تركه الجميع لاستحقّ كلّ واحـد عقوبة كاملة، كما أنّه لو أتى به أكثر من واحد فيما يقبل التعدّد- كصـلاة الميّت[۶۸۷]- لاستحقّ كلّ منهم مثوبة كاملة، لا أنّ لجميعهم عقوبة واحدة موزّعة بينهم فى الأوّل، ومثوبة واحدة كذلك فى الثانى.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ فى كيفيّة تصوير الواجب الكفائى احتمالات:

أحدها: أنّ من كلّف به هو مجموع المكلّفين من حيث المجموع.

وفيه: أنّه إن اريـد به جميعهم، بمعنى أنّ كـلّ واحـد منهم مكلّـف بـذلك التكليـف، فلاـ فرق بينه وبين الـواجب العينى، على أنّ قيـام الجميع به لا يمكن فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۵۰۲

كثير من الواجبات الكفائيّة، كدفن الميّت، ضرورة أنّه لا يمكن أن يستقلّ كلّ منهم بدفنه.

وإن اريد به صرف الوجود، فى مقابل الوجود السعى الذى هو المكلّف فى الواجبات العينيّة، فهو راجع إلى قول المحقّق النائينى رحمه الله، وسيأتى البحث فيه.

وإن اريـد به أنّ جميعهم مكلّفون به، لكن لا بنحو الاسـتقلال، بل بأن يعمل كلّهم عملًا واحـداً، بخلاف الواجب العينى الذى كلّف به

کلّ واحد منهم مستقلّاً، ففیه أوّلًا: أنّه لم یلتزم به أحد، ضرورة أنّه ما أفتی فقیه بلزوم تعاون جمیع المکلّفین فی امتثال الواجب الکفائی، وثانیاً: أنّ تعاون الجمیع لا یمکن فی بعض الواجبات الکفائیّة، کدفن المیّت وقتل سابّ النبیّ صلی الله علیه و آله.

الثانی: أنّ المکلّف فی الواجب الکفائی هو واحدهم[۶۸۸] الغیر المعیّن[۶۸۹].

وفیه: أنّه تناقض ظاهر، ضرورة أنّ مصداق الواحد ووجوده الخارجی[۶۹۰] یساوق التعیّن والتشخّص، لما ثبت فی الفلسفة من أنّ «الشیء ما لم یتشخّص لم یوجد» فکیف یمکن أن یکون حقیقة الواحد ووجوده الخارجی غیر معیّن؟!

الثالث: أنّ المکلّف هو الفرد المردّد من بینهم.

وهذا وإن لم یکن بمثابة ما قبله من حیث التناقض والاستحالة، لأنّ المراد بالفرد المردّد أنّ له نحواً من التعیّن وإن کان طرف هذا التعیّن وما یضاف إلیه- أعنی المتعیّن- مردّداً بین الأفراد.

لکن یرد علیه أنّ تشخّص الإرادة إنّما هو بتشخّص المراد کما عرفت فی مبحث الواجب التخییری، ولا فرق فی ذلک بین الإرادة التکوینیّة والتشریعیّة،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۵۰۳

فلابدّ عند البعث من تشخّص الباعث والمبعوث والمبعوث إلیه کلّها، لکون البعث متقوّماً بجمیعها، فلا یمکن تشخّصه بدون تشخّصها.

الرابع: أنّه لا فرق بین الواجب العینی والکفائی من حیث المکلّف، فالمکلّف فی الثانی أیضاً جمیع المسلمین بل جمیع الناس، کالأوّل، وإنّما الفرق بینهما فی المکلّف به، إذ الواجب العینی مقیّد بالمباشرة دون الکفائی، فإنّ المطلوب فیه حصوله مطلقاً ولو من غیر مباشرة[۶۹۱].

وفیه: أنّ تکلیف الجمیع بطبیعة لا یمکن أن یتحقّق منها إلّافرد واحد- کدفن المیّت وقتل سابّ النبیّ صلی الله علیه و آله- أمر غیر عقلائی إذا کان البعث بداعی الانبعاث کما هو المفروض فی المقام، بل وکذلک فیما إذا أمکن تحقّق الأکثر من فرد واحد لکنّ المطلوب وما له دخل فی غرض المولی لیس إلّاواحداً منها، کالصلاة علی المیّت، فإنّها وإن تقبل التعدّد إلّاأنّ واحدة منه واجبة ومحصّلة للغرض، والباقی وإن کان راجحاً إلّاأنّه لیس دخیلًا فی حصول الغرض.

نظریّة المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

الخامس: ما ذهب إلیه المحقّق النائینی رحمه الله من أنّ المکلّف فی الواجب الکفائی صرف وجوده الذی یمکن أن یتحقّق فی ضمن فرد من المکلّفین أو أکثر، بل فی ضمن الجمیع أیضاً، وصرف الوجود یقابله الوجود المطلق الذی یعبّر عنه[۶۹۲]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة ؛ ج۲ ؛ ص۵۰۴

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۵۰۴

بالوجود الساری أو السعیّ، وهو مختصّ بالواجبات العینیّة[۶۹۳].

وفیه: ما فی سابقه، لأنّ أحد مصادیق صرف الوجود هو الوجود فی ضمن جمیع الأفراد کما عرفت، ولا یعقل أن یبعث المولی جمیع المکلّفین بداعی الانبعاث إلی طبیعة لا یمکن أن یتحقّق إلّافرد واحد منها، أو لایکون ما زاد علیه دخیلًا فی الغرض.

بیان ما هو الحقّ فی تصویر الواجب الکفائی

فمقتضی التحقیق فی القسمین المتقدّمین[۶۹۴] من الواجب الکفائی أن یقال: حیث إنّ للمولی غرضاً واحداً یحصل بفعل فرد واحد من المکلّفین فله أن یأمر کلّهم عاطفاً بلفظة «أو» ونحوها، فیقول: «تجب علی زید أو عمرو أو بکر أو ... الصلاة علی المیّت» وکذلک

فى مثل قتل سابّ النبىّ صلى الله عليه و آله ودفن الميّت، فالواجب الكفائى سنخ خاصّ من الواجب، كالتخييرى، إلّاأنّ التخيير والخصوصيّة هاهنا فى المكلّف وهناك فى المكلّف به.

ويمكن أيضاً أن يفرّق بين الواجب العينى وهذين القسمين من الكفائى بما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من كون التكليف فى الواجب العينى مطلقاً وفى الكفائى مقيّداً بعدم إتيان الغير بالواجب، إذ يمكن أن يقال بصحّة نفس هذا الكلام وإن كان ما استنتج منه من اقتضاء إطلاق صيغة الأمر كون[۶۹۵]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۵۰۵

الوجوب عينيّاً مردوداً[۶۹۶] كما عرفت فى محلّه.

وعليه فكلّ شخص مكلّف بالإتيان بالواجب الكفائى إن لم يأت به الآخرون، فكأنّ المولى قال: «يا زيد ادفن الميّت إن لم يدفنه غيرك».

نعم، يمكن تصوير قسم ثالث للواجب الكفائى بما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله، وهو ما إذا كان للمولى غرض واحد يحصل بفعل الكلّ أو البعض؛ بحيث إن أتى به فرد واحد كان هو المؤثّر فى الغرض، وإن أتى به عشرة أشخاص أو جميع المكلّفين كان عمل كلّ واحد منهم مؤثّراً فى حصوله، وهذا القسم وإن لم‌نجد له مثالًا فى الفقه، إلّاأنّه قابل للتصوّر، ويكون قسماً من الواجب الكفائى، ويجرى فيه ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله من أنّ المكلّف فى الواجب الكفائى صرف الوجود الذى يتحقّق فى ضمن فرد واحد أو أكثر بل الجميع.

إن قلت: كيف يمكن أن يكون المكلّف فى هذا القسم من الواجب الكفائى صرف الوجود وفى القسمين الأوّلين كلّ واحد منهم بنحو التخيير أو تقييد التكليف؟!

قلت: لا ضير فيه، إذ لا دليل على جريان جميع الأقسام على وتيرة واحدة، على أنّ هذا القسم الأخير مجرّد تصوير ولا مصداق له فى الفقه كما عرفت، فالواجبات الشرعيّة الكفائيّة الموجودة فى الفقه على نسق واحد.

هذا تمام الكلام فى الواجب الكفائى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۵۰۷

فى الواجب الموقّت وغير الموقّت

الفصل الحادى عشر فى الواجب الموقّت وغير[۶۹۷] الموقّت

اشارة

اعلم أنّ الإنسان بما أنّ وجوده زمانى تكون أفعاله أيضاً زمانيّة، ولا محالة يكون عمود الزمان ظرفاً لها، فلزوم الزمان فى تحقّق الواجبات ممّا لا محيص عنه عقلًا.

وأمّا دخالته فى‌الغرض فيختلف باختلاف الواجبات، فربما يكون المحصّل للغرض نفس الطبيعة من دون أن يكون وقوعها فى الزمان دخيلًا فى حصوله، بحيث لو أمكن فرضاً إيقاعها خاليةً عن الزمان لكانت صحيحةً محصّلةً للغرض، ولا إشكال فى كون هذا القسم داخلًا تحت الواجب غير الموقّت.

وقد يكون الزمان دخيلًا فى حصول الغرض، فلا أثر لوقوع الطبيعة خاليةً عن الزمان لو أمكن، لكون المحصّل للغرض وقوعها فيه، وهذا على قسمين، فإنّ الغرض يحصل إمّا بوقوعها فى مطلق الزمان أو بوقوعها فى زمان معيّن.

والظاهر أنّ القسم الأوّل من هـذا النوع أيضاً داخل تحت غير الموقّت، لأنّ الظاهر أنّ الواجب الموقّت مختصّ بما إذا كان للزمان دخل في حصول الغرض أوّلًا، وكان بيان ذلك الزمان- كبيان أصل الواجب- على عهدة الشارع ثانياً، فالواجب الموقّت

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۵۰۸

مـايتعلّق فيهالأمر بالطبيعـة وظرفها، وإذا كانالـدخيل هوالزمان المطلق فلايجب على الشارع بيانه، إذ لا محالـة يكون عمود الزمان ظرفاً لكـلّ فعـل من أفعـال الإنسان كما عرفت، بل بيانه لغو قبيـح من الحكيم، لأنّ المكلّف لا يقـدر على إيجاده في غير الزمان حتّى يكون الأمر داعياً نحو الزمان وصارفاً عن غيره.

فالصحيح أن يقال: إنّ الموقّت ما عيّن له وقت وغير الموقّت بخلافه، فغير الموقّت قسمان، والموقّت قسم واحد.

الواجب الموسّع والمضيّق

ثمّ إنّ الزمان المعتبر في الموقّت قد يكون أوسع من وقت يمكن الإتيان به فيه، فيسمّى موسّعاً، وقد يكون بمقداره، فيسمّى مضيّقاً.

وربما اورد على الواجب الموسّع بأنّه لو كان واجباً في أوّل الوقت لما جاز تركه فيه، وإن لم يكن واجباً فيه فليس موسّعاً.

وفيه: أنّ التوسعة في وقت الواجب ليست بمعنى وجوب إتيانه في أوّل الوقت أو وسطه أو آخره، بل بمعنى أنّ الواجب هو الطبيعة التي يوجدها المكلّف بين الحدّين من الوقت، كالصـلاة الواقعة بين زوال الشـمس وغروبها، وليس تركها إلّاعدم الإتيان بها في تمام الوقت المضروب لها.

ويظهر منه أوّلًا: فساد ما قيل، من أنّ الواجب الموسّع يصـير في آخر وقته مضـيّقاً، ضـرورة عـدم إمكان تبـدّل نوع من الواجب إلى نوع آخر منه، فـالواجب الموسّع هو الطبيعـة التي يجب على المكلّف إيجادهـا بين الحـدّين من الوقت، ولاـ فرق في ذلك بين إيجادها في أوّل الوقت أو وسـطه وبين إيجادهـا في آخره، نعم، يحكم العقـل في آخر الوقت بعـدم جواز التأخير، كي لا يترك الواجب في جميع الوقت المضروب له المحدود بحدّين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۵۰۹

وثانياً: أنّ التخيير بين الأفراد الطوليّـة للواجب الموسّع عقلي، كأفراده العرضـيّة، فكما أنّ العقل يحكم بالتخيير بين الصـلاة في المسـجد والمنزل والمدرسـة مثلًا، يحكم أيضاً بالتخيير بين الصـلاة في أوّل الوقت ووسـطه وآخره، من دون أن يحكم الشارع بذلك، فالواجب الموسّع من الواجبات التعيينيّـة، لتعلّق التكليف بالطبيعـة الكلّيّـة الواقعـة بين الحـدّين من دون أن يخيّرنا المولى بكلمة «أو» ونحوها بين أجزاء الوقت كما في التخيير الشرعي.

وأورد بعضـهم على الواجب المضـيّق بأنّ العبـد لا يقـدر على تطبيق أجزاء الواجب على أجزاء الوقت بحيث يقع جزئه الأوّل في الجزء الأوّل من الوقت، وجزئه الأخير في الجزء الأخير منه.

وفيه: أنّ المكلّف وإن كـان عـاجزاً عن التطـبيق بالنسـبة إلى بعض الواجبـات، كالصـلاة، إلّاأنّه قـادر عليه بالنسـبة إلى بعضـها الآـخر، كالصوم، والشارع عالم بهذا الأمر، فلا غرو من أن يأمر بالقسم الأوّل موسّعاً وبالقسم الثاني مضيّقاً.

والحاصـل: أنّه لاـ إشـكال في إمكان كلّ من الواجب الموسّع والمضـيّق، بل لا إشـكال في وقوعهما أيضاً، فإنّ الصـلاة من قبيل الأوّل والصوم من قبيل الثاني، وأدلّ دليل على إمكان شيء وقوعه.

هل القضاء بالأمر الأوّل أو بأمر جديد؟

ثمّ إنّه لاـ دلالـة للأـمر بـالموقّت على وجوب الإتيـان به في خـارج الوقت بعـد فوته فيه، بـل هـذا هو الحكم في سائر التقييـدات أيضاً، ضرورة أنّ موضوع الأمر هو الطبيعة المقيّدة بالوقت، فترتفع بارتفاع قيده، فإنّ المقيّد شيء واحد لا تركيب فيه، ضرورة أنّ القيد خارج

عنه، والتقیّد وإن کان داخلًا، إلّاأنّ دخوله وجزئیّته أمر عقلی، فحیث إنّ المقیّد أمر غیر مرکّب ویرتفع بارتفاع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۵۱۰

قیده، فلا-یجری هاهنا ما یقال فی المرکّب، من أنّ الأمر المتعلّق به یتعلّق ضمناً بأجزائه، فکلّ جزء منه مأمور به ببعض الأمر المتعلّق بالکلّ، فلا مجال للقول بوجوب طبیعة الصلاة مثلًا مع قطع النظر عن وقته بسبب الأمر المتعلّق بالصلاة المقیّدة بالوقت.

وبالجملة: کلّ أمر لا یدعو إلّاإلی ما تعلّق به، والمفروض أنّ البعث تعلّق بالطبیعة المتقیّدة بالوقت، فلو قلنا بدعوته خارج الوقت لزم کونه داعیاً إلی غیر متعلّقه.

نظریّة صاحب الکفایة فی المقام

واستثنی المحقّق الخراسانی رحمه الله مورداً بقوله: نعم، لو کان التوقیت بدلیل منفصل لم یکن له إطلاق علی التقیید بالوقت وکان لدلیل الواجب إطلاق لکان قضیّة إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت وکون التقیید به بحسب تمام المطلوب لا أصله، وبالجملة: التقیید بالوقت کما یکون بنحو وحدة المطلوب کذلک یکون بنحو تعدّدالمطلوب بحیث کان أصل‌الفعل ولو فی خارج الوقت مطلوباً فی الجملة، وإن لم یکن بتمام المطلوب، إلّاأنّه لابدّ فی إثبات أنّه بهذا النحو من دلالة ولا-یکفی الدلیل علی الوقت إلّافیما[۶۹۸] عرفت[۶۹۹]، إنتهی.

وحاصل کلامه: أنّ‌ثبوت‌الوجوب بعد انقضاءالوقت یتوقّف علی‌ثلاثةامور:

أ- أن یکون التوقیت بدلیل منفصل عن دلیل الواجب، ب- أن یکون دلیل التوقیت فاقداً للإطلاق، ج- أن یکون دلیل الواجب واجداً للإطلاق، فحینئذٍ نتمسّک بإطلاق دلیل الواجب لإثبات الوجوب فی خارج الوقت.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۲، ص: ۵۱۱

وهو وإن کان حقّاً إلّاأنّه ینبغی أن یعدّ استثناءً منقطعاً، لخروجه عن حریم النزاع، فإنّ البحث إنّما هو فی دلالة الأمر بالموقّت علی وجوبه خارج الوقت، وهو رحمه الله تمسّک فی هذا المورد بإطلاق الأمر المتعلّق بنفس الطبیعة المجرّدة عن تقیّدها بالوقت، لا بأمر متعلّق بالموقّت کما هو واضح.

ما یقتضیه الاصول العملیّة فی المقام

ولامجال لاستصحاب وجوب الموقّت بعد انقضاء الوقت، لاختلاف القضیّة المتیقّنة والمشکوکة حتّی بنظر العرف، وباختلافهما کذلک ینهدم أساس الاستصحاب.

توضیح الاختلاف: أنّ مصبّ الحکم ومحطّ الوجوب فی الأحکام الشرعیّة المتعلّقة بالعناوین المقیّدة هو نفس تلک العناوین مع قیودها، والعنوان المقیّد وذات العنوان مختلفان فی نظر العرف، فالصلاة الموقّتة غیر نفس الصلاة عنواناً، والقضیّة المتیقّنة هی وجوب الصلاة الموقّتة، والمشکوک فیها هی وجوب نفس الصلاة، فإسراء الحکم من المتقیّدة إلی الخالیة من القید إسراء من موضوع إلی موضوع آخر.

إن قلت: فکیف قالوا بجریان الاستصحاب فی کثیر من نظائره؟ منها أنّه ورد «أنّ الماء الکرّ إذا تغیّر أحد أوصافه الثلاثة بسبب الملاقاة بالعین النجسة یتنجّس»، ثمّ لا إشکال فی صیرورته طاهراً لو زال تغیّره بإلقاء کرّ آخر علیه، إنّما الإشکال فیما إذا زال تغیّره من قبل نفسه، فهل یحکم بصیرورته طاهراً أم لا؟ قالوا: لا، لجریان استصحاب بقاء النجاسة، وهل هذا إلّااستصحاب الحکم المتعلّق بالمقیّد بعد زوال قیده؟! فلو کان زوال القید مخلّاً بوحدة القضیّتین المعتبرة فی الاستصحاب لما جری فی هذا المثال أیضاً، وإن لم یکن مخلّاً بها فلابدّ من جریانه فی المقام أیضاً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۲، ص: ۵۱۲

قلت: الحكم فى مسألة الواجب الموقّت حكم تكليفى، وقد عرفت سابقاً أنّ الأحكام التكليفيّة متعلّقة بالطبايع والماهيّات، لا بالأفراد والوجودات، فإنّ الوجودات توجب سقوط التكاليف لا- ثبوتها. وبالجملة: الأحكام التكليفيّة متعلّقة بالطبايع والعناوين الكلّيّة، ولا إشكال فى تغاير الطبيعة المقيّدة مع الطبيعة الخالية عن القيد حتّى عند العرف، ألا ترى أنّه يستحيل أن يصدق عنوان «الرجل العالم» على الرجل الذى لا- حظّ له من العلم، وهذا أمر واضح حتّى فى نظر العرف، فلايمكن استصحاب الحكم التكليفى المتعلّق بالطبيعة المقيّدة لإثباته فى الخالية عن القيد، لتغاير القضيّتين.

بخلاف الأحكام الوضعيّة التى منه المثال المذكور ونحوه، فإنّها متعلّقة بالوجودات الخارجيّة، إذ لا يعقل الحكم بصحّة مفهوم «البيع»، أو بنجاسة عنوان «الماء المتغيّر» ففى المثال تعلّقت النجاسة بالماء المتغيّر الموجود خارجاً فى الحوض مثلًا، ثمّ نشكّ بعد زوال التغيّر من قبل نفسه فى بقاء النجاسة وارتفاعها، فتستصحب، لاتّحاد القضيّتين عرفاً، وإن تغايرتا عقلًا، فإنّ ملاك الاتّحاد هنا إنّما هو نظر العرف.

والحاصل: أنّه لا دلالة للأمر بالموقّت على وجوبه خارج الوقت إذا فات فى الوقت، كما لا دلالة له على عدم وجوبه، لعدم كونه ذا مفهوم، ولا مجال لاستصحاب وجوب الموقّت أيضاً كما عرفت.

فلو شككنا فى وجوب القضاء بعد انقضاء الوقت ولم يدلّ عليه دليل خاصّ فالمرجع هو أصالة البراءة القاضية بعدم الوجوب.

هذا تمام الكلام فى الواجب الموقّت، وبه تمّ مباحث الأوامر، إذ طرح بعض المباحث الاخر المذكورة فى الكفاية، كمسألة «الأمر بالأمر بشىء» و «الأمر بشىء بعد الأمر به» ليس بمهمّ.

[۷۰۰]

---

[۱] (۱) هود: ۹۷.

[۲] (۲) هود: ۶۶ و ۸۲.

[۳] (۱) أى قوله تعالى:« وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ» وقوله تعالى:« فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا».

[۴] (۲) الكهف: ۷۱.

[۵] (۳) نهاية الاصول: ۸۵.

[۶] (۴) يحتمل أن يكون قوله:« فى الجملة» ناظراً إلى بعض المباحث الآتية، من أنّ العلوّ أو الاستعلاء هل يعتبر فى الأمر أم لا؟ ومن أنّه حقيقة فى الوجوب أو فى الأعمّ منه ومن الندب، فإنّ هذه المباحث لا تضرّ بكونه بمعنى الطلب إجمالًا، ويحتمل أن يكون ناظراً إلى عدم صحّة استعماله فى جميع موارد استعمال الطلب، لعدم صحّة تبديل كلمة« طالب» فى قولنا:« طالب العلم» مثلًا إلى كلمة« آمر» وعلى هذا الاحتمال فينبغى تقييد« الشىء» أيضاً بهذا القيد، لعدم صحّة تبديل كلمة« شىء» فى قولنا:« هذا البناء شىء عجيب» إلى كلمة« أمر». منه مدّ ظلّه.

[۷] (۵) كفاية الاصول: ۸۱.

[۸] (۶) الفصول الغرويّة: ۶۲.

[۹] (۱) وهى« ا- م- ر». م ح- ى.

[۱۰] (۲) إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله- بعد نقل المعانى الّتى ذكروها للأمر- قال: ولا يخفى أنّ عدّ بعضها من معانيه من اشتباه

المصداق بالمفهوم، ضرورة أنّ« الأمر» في« جاء زيد لأمر كذا» ما استعمل في معنى الغرض، بل اللّام قد دلّ على الغرض، نعم، يكون مدخوله مصداقه، فافهم، وهكذا الحال في قوله تعالى:« فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا» يكون مصداقاً للتعجّب لا مستعملًا في مفهومه، وكذا في الحادثة والشأن ... ولا يبعد دعوى كونه حقيقةً في الطلب في الجملة والشيء. م ح- ى.

[۱۱] (۱) وذلك لأنّ خطاب الشرع محمول على المعنى العرفي. م ح- ى.

[۱۲] (۱) وهو الطلب. م ح- ى.

[۱۳] (۲) كفاية الاصول: ۸۲.

[۱۴] (۳) أجود التقريرات ۱: ۱۳۱.

[۱۵] (۴) الجامع ثلاثة: ۱- ذاتي ماهوي، كالحيوان بالنسبة إلى أنواعه والإنسان بالنسبة إلى أفراده، ۲- عرضي عامّ أو خاصّ كالماشي والضاحك، ۳- انتزاعي اعتباري كالكائن في هذا المجلس، فإنّه يعمّ كلّ واحد منّا. منه مدّ ظلّه.

[۱۶] (۵) فإن كانت مشتركة في الفصل أيضاً كان جامعاً ذاتيّاً كاملًا. منه مدّ ظلّه.

[۱۷] (۱) وهو هيئة افعل، فإنّها جامع اسمي شامل للهيئات الخاصّة بما لها من المعاني الحرفيّة. م ح- ى.

[۱۸] (۲) تهذيب الاصول ۱: ۱۸۶.

[۱۹] (۱) يعني صيغة افعل وما يشابهه. منه مدّ ظلّه.

[۲۰] (۲) كفاية الاصول: ۸۲.

[۲۱] (۳) فرجع المعنى الاصطلاحي إلى المعنى اللغوي الأوّل. نعم، يمكن الفرق بينهما بأنّ المعنى اللغوي مطلق الطلب والاصطلاحي الطلب بهيئة افعل فقط، فبينهما عموم وخصوص مطلق. منه مدّ ظلّه.

[۲۲] (۴) فإنّ القول المخصوص أعني هيئة« افعل» تدلّ على الطلب، فأعرضوا عن التعبير بنفس المعنى الاصطلاحي، وهو الطلب، وعبّروا بما يدلّ عليه، وهو القول المخصوص. م ح- ى.

[۲۳] (۵) كفاية الاصول: ۸۲.

[۲۴] (۱) وهو صيغة افعل. م ح- ى.

[۲۵] (۲) الحرف إمّا إخطاري وإخباري، مثل« في» فإنّها تخبر عن الظرفيّة في قولنا:« زيد في الدار» أو إيجادي، مثل حروف النداء والقسم، فإنّها لإيجاد النداء والقسم، وهيئة افعل من هذا القبيل. منه مدّ ظلّه في توضيح كلام الإمام رحمه الله.

[۲۶] (۳) تهذيب الاصول ۱: ۱۸۶.

[۲۷] (۱) المصدر نفسه.

[۲۸] (۲) والاشتقاق وعدمه من شؤون المعنى. منه مدّ ظلّه.

[۲۹] (۱) الفرق بين كلامه وكلام الإمام رحمه الله أنّه قائل بكون المعنى وهو القول المخصوص قابلًا للاشتقاق ذاتاً، لكونه من مقولة الكيف المسموع، وهو معنى حدثي اشتقاقي، لكنّ الإمام قائل بإمكان الاشتقاق منه لأجل انتسابه إلى الآمر وصدوره عنه، لكن مآل الكلامين واحد، وهو إمكان الاشتقاق. منه مدّ ظلّه.

[۳۰] (۲) نهاية الدراية ۱: ۲۵۳.

[۳۱] (۱) محاضرات في اصول الفقه ۲: ۱۱.

[۳۲] (۱) آل عمران: ۱۰۶.

[۳۳] (۲) أي« ا- م- ر». م ح- ى.

[۳۴] (۱) نهاية الدراية ۱: ۲۵۹، نقلًا عن المحقّق القمي.

[۳۵] (۲) هل يعتبر علوّ الآمر، أو استعلائه، أو هما معاً، أو أحدهما على سبيل منع الخلوّ، أو لا يشترط شىء منهما؟ هذه احتمالات خمسة فى المقام. منه مدّ ظلّه.

[۳۶] (۱) كفاية الاصول: ۸۳.

[۳۷] (۱) نهاية الاصول: ۸۶.

[۳۸] (۲) أى: بقصد انبعاث المطلوب منه من نفس هذا الطلب، بحيث يكون داعيه ومحرّكه إلى الامتثال صرف هذا الطلب. م ح- ى.

[۳۹] (۱) كفاية الاصول: ۸۳.

[۴۰] (۱) وهو صيغة افعل وما يشابهه. م ح- ى.

[۴۱] (۲) كفاية الاصول: ۸۴.

[۴۲] (۱) كفاية الاصول: ۸۳.

[۴۳] (۲) والتبادر أمر وجدانى لا يمكن إقامة البرهان عليه. منه مدّ ظلّه.

[۴۴] (۳) النور: ۶۳.

[۴۵] (۴) دلالة الآية على وجوب الحذر مبتيّة على ما سيأتى من أنّ صيغة الأمر حقيقة فى الوجوب. منه مدّ ظلّه.

[۴۶] (۵) الأعراف: ۱۲.

[۴۷] (۶) وسائل الشيعة ۲: ۱۷، كتاب الطهارة، الباب ۳ من أبواب السواك، الحديث ۴.

[۴۸] (۱) سنن أبى داود ۲: ۴۶۵، كتاب الطلاق، باب« المملوكة تعتق وهى تحت حرّ أو عبد»، الحديث ۲۲۳۱.

[۴۹] (۲) نهاية الأفكار ۱ و ۲: ۱۶۱.

[۵۰] (۱) نهاية الأفكار ۱ و ۲: ۱۶۲.

[۵۱] (۲) وسيجىء فى مسألة ظهور صيغة الأمر فى الوجوب جواب آخر أيضاً عن التمسّك بالإطلاق لإثبات ظهور المادّة أو الصيغة فى الوجوب. فراجع ص ۷۰. م ح- ى.

[۵۲] (۱) قال فى المنظومة:

الميز إمّا بتمام الذات أو بعضها أو جا بمنضمّات

بالنقص والكمال فى الماهيّة أيضاً يجوز عند الإشراقيّة شرح المنظومة، قسم الفلسفة: ۴۳.

[۵۳] (۲) هذا على مسلك المشهور من كون الوجوب والندب قسمين للطلب، وأمّا على ما سيختاره الاستاذ« مدّ ظلّه» من أنّهما قسمان للبعث والتحريك الاعتبارى فالجنس المشترك بينهما هو البعث والتحريك كما سيأتى فى ص ۶۳. م ح- ى.

[۵۴] (۱) نهاية الاصول: ۱۰۰.

[۵۵] (۱) نعم، تغاير العلّة يستلزم تغاير المعلول، فإنّ حرارة الماء المعلولة للنار غير حرارته المعلولة للشمس مثلًا، لكنّه لا يوجب كون التغاير ذاتيّاً، فالطلب الوجوبى غير الطلب الاستحبابى، لكون الأوّل معلولًا للإرادة الشديدة والثانى للإرادة الضعيفة، إلّاأنّه لا يوجب كون التغاير بينهما ذاتيّاً. منه مدّ ظلّه.

[۵۶] (۲) ظاهره هو التباين ببعض الذات. منه مدّ ظلّه.

[۵۷] (۳) كفاية الاصول: ۴۶۳.

[۵۸] (۱) نهاية الاصول: ۱۰۱.

[۵۹] (۲) قد عرفت أنّ هذا على مسلك المشهور من كون الوجوب والندب قسمين للطلب، وأمّا على ما سيختاره الاستاذ« مدّ ظلّه» من أنّهما قسمان من البعث والتحريك الاعتبارى فالتمايز بينهما بشدّة البعث وضعفه كما سيأتى فى ص ۶۳. م ح- ى.

[۶۰] (۱) نهایة الاصول: ۱۰۱.

[۶۱] (۱) راجع ص ۲۵ لکی یتّضح لک مرام المحقّق العراقی رحمه الله ونقده من قبل الاستاذ« مدّ ظلّه». م ح- ی.

[۶۲] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۲: ۱۱.

[۶۳] (۱) لیس لکلّ مفهوم وجود إنشائی، لعدم تحقّقه فی مثل« الإنسان»، نعم، لا ینحصر الوجود الإنشائی بالامور الاعتباریّة فقط، لتحقّقه فی بعض الامور الواقعیّة أیضاً، کالطلب، بل والاستفهام والتمنّی والترجّی علی ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّ ما فی القرآن من الاستفهام والتمنّی والترجّی عبارة عن إنشاء هذه المعانی، أی إیجادها بوجودات إنشائیّة، لعدم صحّة حملها علی الحقیقی منها، لاستحالتها علیه تعالی، وتشخیص موارد الوجود الإنشائی بید العقلاء، فهو یتحقّق فی خصوص الموارد التی اعتبروها فیها لا فی غیرها. م ح- ی.

[۶۴] (۲) کفایة الاصول: ۸۴.

[۶۵] (۳) سیأتی معنی الإنشاء وحقیقته. م ح- ی.

[۶۶] (۴) ولا یخفی علیک الفرق بین الطلب الحقیقی والذهنی مع قیام کلیهما بالنفس، فإنّ الأوّل- علی ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی من اتّحاده مع الإرادة- عبارة عن الشوق المؤکّد المحرّک للعضلات نحو المطلوب؛ بخلاف الثانی، فإنّه مجرّد تصوّره الذهنی، فربما یحضر مفهوم طلب شیء فی أذهاننا من دون أن یوجد شوق إلیه فی أنفسنا، فیتحقّق وجوده الذهنی من دون وجوده الحقیقی. منه مدّ ظلّه.

[۶۷] (۱) لکن خارجیّة کلّ شیء بحسبه، فخارجیّة الطلب تحقّقه فی نفس الطالب. منه مدّ ظلّه.

[۶۸] (۲) فیعتبر فی الحمل الشائع الصناعی عند صدر المتألّهین کون الموضوع فرداً حقیقیّاً للمحمول، ولا یکفی کونه مصداقاً ذهنیّاً أو إنشائیّاً. منه مدّ ظلّه.

[۶۹] (۱) المراد بنفس الأمر أعمّ من الخارج والذهن وعالم الاعتبار. منه مدّ ظلّه.

[۷۰] (۲) نضد القواعد الفقهیّة: ۱۳۷.

[۷۱] (۳) أی هیئة الجملة الإنشائیّة. م ح- ی.

[۷۲] (۴) مع أنّه لا یمکن الالتزام بإنشائیة الجمل الخبریّة والمفردات، فلا یکون تعریف الإنشاء بما ذکر مانعاً للأغیار. منه مدّ ظلّه فی توضیح کلام آیة اللّه الخوئی.

[۷۳] (۱) فالبائع مثلًا یعتبر فی نفسه ملکیّة المشتری للمبیع، سواء أبرزها باللفظ أم لا، وسواء أمضاها الشارع والعقلاء أم لا. م ح- ی.

[۷۴] (۲) أی لا أثر لاعتبار المنشئ عند الشارع والعقلاء. م ح- ی.

[۷۵] (۱) البیان فی تفسیر القرآن: ۴۳۵.

[۷۶] (۱) أی لمطلق الطلب. م ح- ی.

[۷۷] (۲) ولا بأس بالإشارة إلی مبدء تکوّن الأشاعرة والمعتزلة وتسمیتهما بهذین الاسمین، فنقول: إنّ الحسن البصری- وببالی أنّه کان من الأساری ثمّ أسلم- حیث کان عالماً شرع فی التعلیم، وحضر فی مجلس درسه کثیر من المسلمین منهم واصل بن عطاء، فوقع فی یوم من الأیّام بینه وبین الحسن بحث علمی، فاعتزل بعد منازعة طویلة بینهما عن مجلس الدرس وأسّس حوزة درس فی مقابل الحسن، فاجتذب إلیه جمع من المسلمین، فکان بعدئذٍ کلّ منهما یخالف الآخر فی أکثر المسائل.

ثمّ إنّ أبا الحسن الأشعری- والظاهر أنّه من أعقاب أبی موسی الأشعری- بالغ بعد الحسن البصری فی ترویج عقائده، فوجه تسمیة المعتزلة بهذا الإسم إنّما هو اعتزال رئیسهم عن مجلس درس استاذه، ووجه تسمیة الأشاعرة بهذا الاسم إنّما هو ترویج هذا المذهب بید أبی الحسن الأشعری.

وببالی أنّ أیـدی الیهود- الـذین کانوا أشـدّ الناس عـداوهٔ للـذین آمنوا، کما أنّهم الآن کذلک أیضاً- فرّقت بین المسـلمین بهذا النحو وسائر أنحاء التفرّقات، کما أنّ المعانـدین للإسـلام خـذلهم اللَّه تعالی یفرّقون الیوم بینهم بأنحاء مختلفهٔ، منها أنّهم أوجدوا الوهابیّهٔ فی مهد نشوء الإسلام ومحلّ نزول القرآن. منه مدّ ظلّه.

[۷۸] (۱) کفایهٔ الاصول: ۸۴.

[۷۹] (۲) وهذا النزاع صار منشأ تسمیهٔ علم الکلام به. منه مدّ ظلّه.

[۸۰] (۳) النساء: ۱۶۴.

[۸۱] (۱) وصـفات الـذات عنـد الأشـاعرهٔ زائـدهٔ علی الـذات قائمـهٔ به قیاماً حلولیّاً، خلافاً لما هو الحقّ من أنّها عینه، فالکلام النفسـی عندهم صفهٔ قدیمهٔ زائدهٔ علی ذاته سبحانه حالّهٔ فیه. منه مدّ ظلّه.

[۸۲] (۲) کما أنّ کلّاً من العلم والقدرهٔ فی الإنسان حادث ومحدود، وفی اللَّه سبحانه قدیم وغیر محدود. منه مدّ ظلّه.

[۸۳] (۱) أی الکلام النفسی. م ح- ی.

[۸۴] (۲) ویمکن أن یتأیّد هذا القول بقوله تعالی:« وَمَا تِلْکَ بِیَمِینِکَ یَا مُوسَی»- طه: ۱۷- فإنّه کلامه تعالی بلا ریب، مع أنّه لم یتعلّق بشیء کالشجرهٔ ونحوها، فتکلّمه سبحانه لا ینحصر بإیجاد الکلام فی الأجسام. منه مدّ ظلّه.

[۸۵] (۳) الطلب والإرادهٔ: ۱۳.

[۸۶] (۱) الطلب والإرادهٔ: ۱۴.

[۸۷] (۲) والذهنی کما فی حاشیهٔ المشکینی رحمه الله. منه مدّ ظلّه.

[۸۸] (۳) کفایهٔ الاصول: ۸۴.

[۸۹] (۴) کفایهٔ الاصول: ۸۷.

[۹۰] (۱) هذا الدلیل یختصّ بالجمل الخبریّهٔ، والدلیل الثانی الآتی بالجمل الإنشائیّهٔ. منه مدّ ظلّه.

[۹۱] (۲) بمادّته وهیئته. منه مدّ ظلّه.

[۹۲] (۱) بمادّته وهیئته. منه مدّ ظلّه.

[۹۳] (۱) فإنّ العلم إمّا تصوّر وإمّا تصدیق، کما قال التفتازانی فی تهذیب المنطق: العلم إن کان إذعاناً للنسـبهٔ فتصدیق وإلّا فتصوّر. م ح- ی.

[۹۴] (۲) هذا الدلیل یختصّ بالجمل الإنشائیّهٔ. منه مدّ ظلّه.

[۹۵] (۳) توضیـح الأوامر الاعتذاریّـهٔ أنّ المولی قـد یعزم علی عقوبهٔ عبده من غیر مبرّر عقلائی ظاهر، فیأمره بأمر یعلم عدم امتثاله من قبل العبد، فلیس غرضه من الأمر إیجاد المأمور به، بل تحصـیل مستمسک عقلائی لعقوبته، معتذراً بأنّه عصاه بترک المأمور به. منه مدّ ظلّه.

[۹۶] (۱) هذا الدلیل یعمّ الجمل الخبریّهٔ والإنشائیّهٔ کلتیهما. منه مدّ ظلّه.

[۹۷] (۱) ولو قیل: یمکن اتّخاذ لفظ« الکلام» مبدءً للمتکلّم. قلنا: الکلام أیضاً فاقد للمعنی الحدثی المصدری، فلابدّ من أن یکون هو أیضاً بمعنی إیجاد الکلام مبدءً. منه مدّ ظلّه.

[۹۸] (۲) النساء: ۱۶۴.

[۹۹] (۳) راجع ص ۴۱ من هذا الجزء.

[۱۰۰] (۴) فی سندها محمّد بن خالد الطیالسی، وهو إمامیّ ممدوح، فالروایهٔ حسنهٔ اصطلاحاً. منه مدّ ظلّه.

[۱۰۱] (۵) السمع والبصر هنا من شؤون العلم، أی العلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات. منه مدّ ظلّه.

[۱۰۲] (۶)« کان المعلوم» أی وجد. م ح- ی.

[۱۰۳] (۷)« وقع العلم علی المعلوم» أی وقع علی ما کان معلوماً فی الأزل وانطبق علیه وتحقّق مصداقه، ولیس المقصود تعلّقه به تعلّقاً لم یکن قبل الإیجاد، والمراد بوقوع العلم علی المعلوم العلم به علی أنّه حاضر موجود وکان قد تعلّق العلم به قبل ذلک علی وجه الغیبة وأنّه سیوجد، والتغیّر یرجع إلی المعلوم لا إلی العلم. الکافی ۱: ۱۰۷، التعلیقة ۱، نقلًا عن مرآة العقول.

[۱۰۴] (۱) أی ولم یکن متکلّماً. منه مدّ ظلّه.

[۱۰۵] (۲) الکافی ۱: ۱۰۷، باب صفات الذات، الحدیث ۱.

[۱۰۶] (۳) والوحی أیضاً کلام نفسی، لکن بمعنی خاصّ غیر ما ذهب إلیه الأشاعرة. منه مدّ ظلّه.

[۱۰۷] (۱) کفایة الاصول: ۸۵.

[۱۰۸] (۲) وبناءً علی وضع الطلب لغیر ما وضعت له الإرادة یمکن أن یکون معنی الطلب غیر ما سمّاه الأشاعرة کلاماً نفسیّاً، کما سیأتی عند نقل کلام آیة اللَّه البروجردی وبعض الأعلام. منه مدّ ظلّه.

[۱۰۹] (۱) هذه الامور قسم من الامور الاعتباریّة، فإنّ الاعتباریّات ما لا یکون بإزائه شیء فی الخارج، سواء انتزع من شیء موجود فی الخارج، کالفوقیّة، والتحتیّة، أم لا، کالملکیّة، والزوجیّة، فالأوّل اعتباریّ انتزاعی، والثانی اعتباریّ صرف. منه مدّ ظلّه.

[۱۱۰] (۱) نهایة الاصول: ۹۲.

[۱۱۱] (۱) الکافی ۱: ۳۰، کتاب فضل العلم، باب فرض العلم ووجوب طلبه والحثّ علیه، الحدیث ۱.

[۱۱۲] (۱) الغَلوة: الغایة، وهی رمیة سهم أبعد ما تقدر علیه. م ح- ی.

[۱۱۳] (۲) الحَزْنة: ما غلظ من الأرض، وقلّما یکون إلّامرتفعاً. م ح- ی.

[۱۱۴] (۳) محاضرات فی اصول الفقه ۲: ۱۴.

[۱۱۵] (۱) کفایة الاصول: ۹۱.

[۱۱۶] (۲) کفایة الاصول: ۲۷.

[۱۱۷] (۱) راجع« الأمر الثالث: فی استعمال اللفظ فی المعنی المجازی» ص ۲۳۵ من الجزء الأوّل.

[۱۱۸] (۱) کما فی التمنّی. م ح- ی.

[۱۱۹] (۲) کما فی الترجّی والاستفهام. م ح- ی.

[۱۲۰] (۳) قال آیة اللَّه الحکیم فی حقائق الاصول: هذا تأکید لقوله:« لا وجه للالتزام». م ح- ی.

[۱۲۱] (۴) کما فی قوله تعالی:« وَمَا تِلْکَ بِیَمِینِکَ یَا مُوسَی» طه: ۱۷. م ح- ی.

[۱۲۲] (۵) کفایة الاصول: ۹۱.

[۱۲۳] (۶) الحقیقة: من الحقّ، وهو بمعنی الثبوت، والمجاز: من الجواز، وهو بمعنی العبور، فإنّا إذا استعملنا اللفظ فی معناه حال کونه ثابتاً، أعنی من دون أن یکون معبراً للوصول إلی المعنی المجازی الذی هو مصداق ادّعائی له کان حقیقةً، وإذا استعملناه فیه حال کونه معبراً للوصول إلیه کان مجازاً. منه مدّ ظلّه.

[۱۲۴] (۱) راجع ص ۳۰.

[۱۲۵] (۱) إذا انجرّ الکلام إلی هنا فلا بأس بذکر أمر إجمالًا حول العصمة:

وهو أنّ العصمة تتحقّق لا محالة للإنسان إذا أدرک واقعیّة المعاصی وعظم خطرها، وبعض مراتب العصمة متحقّقة لنا أیضاً، ألا تری أنّه لا یمکن لعاقل أن یکشف عورته بمرأی الناس ومنظرهم مع کونه مختاراً فیه، وذلک لأنّه أدرک عظمة قبحه، والمعصومون علیهم السلام حیث أدرکوا عظمة قبح جمیع المعاصی لم یمکن لهم ارتکابها، ومع ذلک لم یکونوا مسلوبی الاختیار مکرهین علی الترک،

ولو كنّا نحن أيضاً مدركين عظمة قبحها كما أدركوها لصرنا معصومين، فصدور الغيبة التى هى أشدّ من الزنا منّا دونهم ناشٍ عن عدم إدراكنا قبحها العظيم وإدراكهم ذلك. منه مدّ ظلّه.

[۱۲۶] (۱) كفاية الاصول: ۹۲.

[۱۲۷] (۲) كفاية الاصول: ۹۳.

[۱۲۸] (۳) نهاية الأفكار ۱ و ۲: ۱۷۹.

[۱۲۹] (۱) كفاية الاصول: ۹۴.

[۱۳۰] (۱) التعبير بالوضع بدل التبادر إنّما هو لأجل كون التبادر كاشفاً عن الوضع. منه مدّ ظلّه.

[۱۳۱] (۲) أى لا يكون الموضوع له- وهو أفراد البعث ومصاديقه الخارجيّة- مقيّداً حتّى يلزم أحد المحذورين، بل المقيّد مفهوم البعث الذى هو جامع اسمى بينها، والقيد أيضاً مفهوم الإرادة، فهو من قبيل تقييد كلّى بكلّى آخر، ولا محذور فيه أصلًا. منه مدّ ظلّه.

[۱۳۲] (۱) تهذيب الاصول ۱: ۱۹۸.

[۱۳۳] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۱۳۴] (۱) واختلف فى أنّ المجاز المشهور هل يوجب حمل اللفظ عليه عند استعماله بلا قرينة، أو يوجب التوقّف بينه وبين المعنى الحقيقى. منه مدّ ظلّه.

[۱۳۵] (۲) معالم الدِّين وملاذ المجتهدين: ۵۳.

[۱۳۶] (۱) كفاية الاصول: ۹۲.

[۱۳۷] (۱) ويمكن أن يجاب بهذا الجواب أيضاً عن الاستدلال بالإطلاق لإثبات ظهور مادّة الأمر فى الوجوب. منه مدّ ظلّه.

[۱۳۸] (۲) والقائلون بكون الصيغة لإنشاء الطلب يعبّرون عن القدر المشترك به دون البعث والتحريك، ولا فرق بينهما فى هذا البحث. منه مدّ ظلّه.

[۱۳۹] (۱) أى بصدور الأمر. م ح- ى.

[۱۴۰] (۲) وهو الدليل الخامس. م ح- ى.

[۱۴۱] (۱) نهاية الاصول: ۱۰۳.

[۱۴۲] (۱) وهى التبادر والانصراف والإطلاق والكاشفيّة العقلائيّة. م ح- ى.

[۱۴۳] (۱) الغالب استعمال المضارع فى مقام الإنشاء، لكن قد يستعمل الماضى أيضاً كذلك، كما فى قوله عليه السلام:« قام فأضاف إليها اخرى». وسائل الشيعة ۸: ۲۱۷، كتاب الصلاة، الباب ۱۰ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث ۳.

[۱۴۴] (۲) وهو ثبوت النسبة بين الفعل والفاعل فى الموجبات وعدمها فى السوالب. منه مدّ ظلّه.

[۱۴۵] (۱) كفاية الاصول: ۹۲.

[۱۴۶] (۱) وهذه الرواية وإن كانت مضمرة، إلّاأنّ إضمارها لا يضرّ باعتبارها حيث كان مضمرها زرارة، ومثله لا يكاد يستفتى من غير الإمام المعصوم عليه السلام. م ح- ى.

[۱۴۷] (۱) تهذيب الأحكام ۱: ۴۳۲، باب تطهير البدن والثياب من النجاسات، الحديث ۸، والاستبصار ۱: ۲۹۲، باب الرجل يصلّى فى ثوب فيه نجاسة قبل أن يعلم، الحديث ۱۳.

[۱۴۸] (۲) وأمّا موارد استعمالهما فالذى يخطر ببالى أنّ الجملة الخبريّة تستعمل فيما إذا كانت القواعد الكلّيّة الواردة فى الكتاب والسنّة بيد السائل، كقاعدة نفى العسر والحرج وبطلان الصلاة إذا وقعت نسياناً فى النجاسة، ولكنّه يسئل عن الحكم لعدم توجّهه التامّ

إلى تلك الاصول الشاملة لمورد السؤال، والصيغة تستعمل فيما إذا كان الحكم بأصله وأساسه مجهولًا للراوى، فلا يقال:« تصلّى صلاة الجمعة» فى مقام إنشاء وجوبها، بل يقال:« صلّ صلاة الجمعة»، وعليكم بالتأمّل فى موارد استعمالهما لكى يتّضح لكم صحّة ذلك وسقمه، فإنّه وإن خطر بالبال، إلّاأنّى لم أتتبّع موارد الاستعمال. منه مدّ ظلّه.

[۱۴۹] (۱) تهذيب الاصول ۱: ۲۰۵.

[۱۵۰] (۱) نهاية الاصول: ۱۰۸.

[۱۵۱] (۱) والفرق بين الفقيه والمعصومين عليهم السلام أنّهم قاطعون بأحكام اللَّه تعالى، والفقيه لا يقدر غالباً إلّاعلى تحصيل الظنّ بها، فأوامرهم أوامر اللَّه تعالى قطعاً، وأوامر الفقيه أوامره سبحانه ظنّاً. منه مدّ ظلّه.

[۱۵۲] (۲) جامع أحاديث الشيعة ۱: ۱۸۱ و ۱۸۲، باب حجّيّة فتوى الأئمّة عليهم السلام، الحديث ۳ و ۷.

[۱۵۳] (۱) ولو لم تكن ظاهرة فى الوجوب فيما إذا صدرت عنهم عليهم السلام لبيان الحكم كما قاله آية اللَّه البروجردى رحمه الله لاختلّ نظام الفقه الإسلامى جدّاً، ولكنّه رحمه الله أيضاً مع ذهابه إلى هذا القول فى الاصول تمسّك فى أبواب الفقه لإثبات الوجوب بما استعمل فى كلامهم عليهم السلام لبيان الحكم من صيغ الأمر والجمل الخبريّة المستعملة فى مقام الإنشاء. منه مدّ ظلّه.

[۱۵۴] (۱) النساء: ۴۸.

[۱۵۵] (۱) كلّما نعبّر بالتعبّدى فإنّما هو على مذاق المشهور، وإلّا فقد عرفت أنّ الحقّ إنّما هو التعبير بالتقرّبى. منه مدّ ظلّه.

[۱۵۶] (۲) كفاية الاصول: ۹۴.

[۱۵۷] (۳) العنكبوت: ۴۵.

[۱۵۸] (۴) البقرة: ۱۸۳.

[۱۵۹] (۱) لابدّ أن يعلم أنّ القائلين بالاستحالة إنّما قالوا بها إن اريد بقصد القربة إتيان المأمور به بداعى الأمر، وأمّا لو اريد به إتيانه لأجل محبوبيّته للولى، أو لأجل كونه ذا مصلحة ملزمة، أو لأجل كونه أمراً حسناً، كما فى الزكاة، فإنّها إحسان إلى الفقير، أو لحصول القرب إلى المولى، فلا استحالة فى أخذه فى متعلّق الأمر عندهم أيضاً. منه مدّ ظلّه.

[۱۶۰] (۱) مطارح الأنظار ۱: ۳۰۲.

[۱۶۱] (۱) لكون الإرادة من الامور ذات الإضافة، لها إضافة إلى نفس المريد وإضافة إلى المراد. منه مدّ ظلّه.

[۱۶۲] (۱) المائدة: ۱.

[۱۶۳] (۱) هذا ما حكاه فى المحاضرات ۲: ۱۵۴ عن المحقّق النائينى رحمه الله.

[۱۶۴] (۱) آل عمران: ۹۷.

[۱۶۵] (۲) هذا العنوان الخاصّ سمّاه المحقّق النائينى موضوع الحكم، ففى آية الحجّ لنا امور ثلاثة: ۱- الحكم، وهو الوجوب، ۲- متعلّقه، وهو الحجّ، ۳- موضوعه، وهو المستطيع. م ح- ى.

[۱۶۶] (۱) أى فى جعل الحكم. م ح- ى.

[۱۶۷] (۱) أى عدم أخذ قصد الامتثال فى نفس العبادة شرعاً. م ح- ى.

[۱۶۸] (۲) كفاية الاصول: ۹۵.

[۱۶۹] (۳) المصدر نفسه.

[۱۷۰] (۱) شرح المنظومة، قسم الفلسفة: ۲۷.

[۱۷۱] (۱) كفاية الاصول: ۹۵.

[۱۷۲] (۲) العبارات مأخوذة من تقريرات بحث آية اللَّه البروجردى رحمه الله، لكنّ المطلب موجود أيضاً فى تهذيب الإمام الخمينى

قدس سره بعبارة أوجز. م ح- ی.

[۱۷۳] (۱) وإن خطر ببالک أنّه خروج عن محلّ النزاع، حیث إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله بنی البحث علی کون قصد القربة بمعنی إتیان العمل بداعی الأمر، فسیأتی جوابه فی ص ۱۰۷. م ح- ی.

[۱۷۴] (۱) وانقدح بذلک فساد کلام المحقق الخراسانی رحمه الله فی الکفایة: ۹۵:« ولا- یکاد یدعو الأمر إلّاإلی ما تعلّق به لا إلی غیره» م ح- ی.

[۱۷۵] (۱) أی محطّ نظر المحقّق الخراسانی رحمه الله حیث قال فی الکفایة: ۹۵:« ذات المقیّد لا تکون مأموراً بها، فإنّ الجزء التحلیلی العقلی لا یتّصف بالوجوب أصلًا». م ح- ی.

[۱۷۶] (۱) کفایة الاصول: ۹۵.

[۱۷۷] (۱) بل لو کانت الإرادة غیر اختیاریّة لکان جمیع الأفعال کذلک وثبت الجبر، ضرورة أنّ منشأها هو الإرادة، فهی لا محالة أمر اختیاریّ مخلوق للنفس، فإنّ اللّه تعالی أعطی النفس الإنسانیّة قوّة بها تخلق الإرادة بالاختیار، وقد ذکرنا تفصیل البحث فی إحدی دورات تدریس الکفایة. منه مدّ ظلّه.

[۱۷۸] (۲) نهایة الاصول: ۱۱۶، وتهذیب الاصول ۱: ۲۱۶.

[۱۷۹] (۱) وذلک کالإتلاف الذی جعل فی الشریعة موضوعاً للضمان، سواء قصد المتلف الإتلاف أم لا، بل یترتّب علیه الحکم ولو کان المتلف نائماً أو صغیراً. منه مدّ ظلّه.

[۱۸۰] (۱) درر الفوائد: ۹۵.

[۱۸۱] (۲) فإنّ الفقهاء قالوا: لابدّ لتحقّق العبادة من أمرین: أحدهما: قصد عنوان الفعل، کالصلاة والصوم ونحوهما، الثانی: قصد القربة. منه مدّ ظلّه.

[۱۸۲] (۳) نهایة الاصول: ۱۱۶.

[۱۸۳] (۴) وسائل الشیعة ۱: ۳۶۵، کتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب الوضوء، الحدیث ۱.

[۱۸۴] (۵) مستدرک الوسائل ۴: ۱۵۸، کتاب الصلاة، الباب ۱ من أبواب القرائة، الحدیث ۵.

[۱۸۵] (۱) والمثال الأوضح: الأمر بتعلّم الواجبات، فإنّه عند بعض الفقهاء والاصولیّین نفسیّ، لما ورد من أنّه إذا قیل یوم القیامة لمن ترک الواجبات:« لِمَ ترکتها؟» فإن قال: ما کنت عالماً بها، قیل له:« هلّا تعلّمت؟» فالمؤاخذة علی ترک التعلّم دلیل علی أنّه واجب نفسی، لکنّه لأجل الغیر، ضرورة أنّ تعلّمها واجب لأجل العمل بها، لا لأجل نفس التعلّم. منه مدّ ظلّه.

[۱۸۶] (۱) درر الفوائد: ۹۷.

[۱۸۷] (۱) محاضرات فی اصول الفقه ۲: ۱۶۴.

[۱۸۸] (۱) الأمر الأوّل المتعلّق بذات الفعل تعبّدی، ولکنّ الثانی المتعلّق بإتیانه بداعی أمره توصّلی. منه مدّ ظلّه.

[۱۸۹] (۲) کفایة الاصول: ۹۶.

[۱۹۰] (۱) المصدر نفسه.

[۱۹۱] (۱) کفایة الاصول: ۹۷.

[۱۹۲] (۱) التخییر العقلی هو الذی لا- یحکم به إلّاالعقل، مثل ما إذا قال المولی:« جئنی برجل» فإنّ العقل یحکم بأنّک أیّ رجل اخترت وجئت به إلی المولی حصل الامتثال، ومثاله فی الشرعیّات هو الواجبات الموسّعة، فإنّ العقل یحکم بأنّک مخیّر بین أجزاء وقتها، ففی أیّ جزء منه أدّیتها حصل الامتثال. منه مدّ ظلّه.

[۱۹۳] (۱) ولا- یخفی أنّ هذا البحث مبنیّ علی کون ألفاظ العبادات أسامی للأعمّ، لأنّ الصحیحی لا یتمکّن أصلًا من التمسّک

بالإطلاق لرفع جزئيّة ما شكّ فى جزئيّته أو شرطيّة ما شكّ فى شرطيّته، ولكنّ القائلين بالأعمّ- ومنهم صاحب الكفاية رحمه الله- يتمكّنون منه إذا لم يكن ذلك المشكوك من قبيل قصد القربة، وأمّا إذا كان من قبيله فاختلفوا، فذهب بعضهم إلى إمكان التمسّك به أيضاً، وبعض آخر كالمحقّق الخراسانى رحمه الله إلى عدم التمكّن، كما ترى فى كلامه هنا. هذا ما استفدته من ضمّ ما أفاده الاستاذ المحاضر هنا إلى ما اختاره فى مبحث ثمرة الصحيح والأعمّ. م ح- ى.

[۱۹۴] (۲) وذلك لأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد من قبيل تقابل العدم والملكة عند صاحب الكفاية، فالإطلاق عبارة عن عدم التقييد فيما من شأنه أن يكون مقيّداً، والمقام ليس كذلك على ما اختاره رحمه الله من استحالة أخذ قصد القربة فى متعلّق الأمر. منه مدّ ظلّه.

[۱۹۵] (۱) كفاية الاصول: ۹۷.

[۱۹۶] (۲) وسائل الشيعة ۱: ۳۶۵، كتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب الوضوء، الحديث ۱.

[۱۹۷] (۱) صرف الوجود: عبارة عن أصل وجود الطبيعة، سواء كان فى ضمن فرد واحد أو أكثر، والوجود السعى: عبارة عن الوجود السارى فى جميع مصاديقها. منه مدّ ظلّه.

[۱۹۸] (۱) تهذيب الاصول ۱: ۲۲۵.

[۱۹۹] (۱) نعم، لا بأس بصدور أوامر متعدّدة متعلّقة بشىء واحد إذا كان غير الأوّل تأكيديّاً. منه مدّ ظلّه.

[۲۰۰] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۱۵۵.

[۲۰۱] (۱) نهاية الحكمة: ۱۹۲، مبحث تقابل العدم والملكة، من مباحث المرحلة السابعة، والحكمة المتعالية فى الأسفار العقليّة الأربعة ۲: ۱۱۶، مبحث تقابل العدم والملكة من مباحث الفصل السادس من فصول المرحلة الخامسة.

[۲۰۲] (۲) مع أنّ التقابل بين الجهل والعلم تقابل العدم والملكة، بحيث لو سئل شخص عن كيفيّة التقابل بينهما يجيب بأنّه تقابل العدم والملكة من دون أن يستفسر عن متعلّقهما وأنّ المراد هل هو العلم والجهل بذات البارى تعالى أو بغيرها، وهذا شاهد على أنّ القابليّة المعتبرة فى عدم الملكة ليست خصوص القابليّة الشخصيّة. منه مدّ ظلّه.

[۲۰۳] (۱) لا يقال: الإطلاق- على فرض كونه عدم الملكة- عبارة عن عدم اعتبار القيد فى مورد قابل له، وأمّا ما فى العبارة من عدم اعتبار القيد- من دون اعتبار القابليّة- واعتباره فهما من قبيل التقابل بين الإيجاب والسلب.

فإنّه يقال: نعم، ولكن يتحقّق السلب فى جميع موارد عدم الملكة، فإنّه وإن اعتبر فى عدم الملكة القابليّة، إلّاأنّه لا يعتبر فى السلب القابليّة، لا أنّه يعتبر فيه عدمها، فيعمّ الموارد التى لا قابليّة لها، كعدم البصر بالنسبة إلى‌الجدار، والموارد التى لها قابليّة، كعدم البصر بالنسبة إلى الإنسان، فلو كان اعتبار القيد وعدم اعتباره كلاهما ممتنعين منفيّين لكان نفياً لطرفى الإيجاب والسلب، وهو ارتفاع النقيضين. منه مدّ ظلّه.

[۲۰۴] (۲) محاضرات فى اصول الفقه ۲: ۱۷۴.

[۲۰۵] (۱) من الاصول العمليّة ما هو عقلى محض، وهو أصالة الاحتياط، وأصالة التخيير فى دوران الأمر بين المحذورين، ومنها ما هو شرعى محض، وهو الاستصحاب، حيث لا حكم للعقل فيه، بل الشارع اعتبره بقوله:« لا تنقض اليقين بالشكّ»، ومنها ما يحكم به العقل والشرع، وهو أصالة البرائة، حيث يحكم بها العقل بمقتضى قاعدة« قبح العقاب بلا بيان»، والشرع، بمقتضى« حديث الرفع» ونحوه، وقد تقع الفرقة بينهما فى بعض الموارد، فلا تجرى أصالة البراءة العقليّة، بل أصالة الاشتغال، ولكن يمكن التمسّك بالبراءة الشرعيّة بمقتضى« حديث الرفع»، فلابدّ من البحث فى كلا المقامين. منه مدّ ظلّه.

[۲۰۶] (۱) إلّافيما رخّص الشارع فى الترك تسهيلًا لنا، كالشكّ بعد الوقت فى إتيان المأمور به، فإنّ العقل يحكم بأنّ التكليف القطعى يستدعى الفراغ القطعى فيه أيضاً، إلّاأنّ الشارع حكم- لأجل التسهيل على العباد- بعدم لزوم الإتيان بالمأمور به إذا شكّ فيه

بعد انقضاء وقته. منه مدّ ظلّه.

[۲۰۷] (۲) كفاية الاصول: ۹۸.

[۲۰۸] (۱) لأنّ المفروض عدم إمكان أخذ مثل قصد القربة فى متعلّق الأمر شرعاً، فليس وضعه بيد الشارع حتّى يكون رفعه بيده. منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام صاحب الكفاية.

[۲۰۹] (۱) كفاية الاصول: ۹۹.

[۲۱۰] (۱) توضيح ذلك: أنّ الوجوب الغيرى المقدّمى مقيّد بوجوب ذى المقدّمة، لكونه مترشّحاً منه، ووجوب كلّ من طرفى التخيير فى الواجب التخييرى مقيّد بعدم الإتيان بالطرف الآخر، والوجوب الكفائى مقيّد بعدم إتيان شخص آخر به، فنقول: الوضوء واجب إذا وجبت الصلاة، وصوم الشهرين فى كفّارة إفطار شهر رمضان واجب إذا لم يأت بالخصلتين الاخريين، ودفن الميّت واجب إذا لم يدفنه شخص آخر. منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام صاحب الكفاية رحمه الله.

[۲۱۱] (۲) كفاية الاصول: ۹۹.

[۲۱۲] (۱) فإنّ النفسيّة- عند هذا المحقّق- ليست إلّاعدم كون الوجوب للغير، وكذا البواقى. راجع نهاية الدراية ۱: ۳۵۳.

[۲۱۳] (۲) نهاية الدراية ۱: ۳۵۳.

[۲۱۴] (۱) والقدر المتيقّن من الواجب الغيرى إنّما هو الشرط، وأمّا الجزء فكونه مقدّمة للكلّ محلّ خلاف، وعلى فرض مقدّميّته له فكون وجوبه غيريّاً أيضاً مختلف فيه، كما سيأتى فى مبحث مقدّمة الواجب. منه مدّظلّه».

[۲۱۵] (۱) بخلاف مسألة النفسى والغيرى التى يكون أحد الواجبين فيها شرطاً والآخر مشروطاً. منه مدّ ظلّه.

[۲۱۶] (۲) وقد عرفت عدم صحّة التمسّك بإطلاق الهيئة فى ما نحن فيه فى الردّ على كلام المحقّق الخراسانى والاصفهانى. م ح- ى.

[۲۱۷] (۱) المائدة: ۶.

[۲۱۸] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۲۱۹] (۱) المراد بالتوهّم أعمّ من الظنّ والشكّ والوهم. منه مدّ ظلّه.

[۲۲۰] (۲) هذا إذا وقع الأمر عقيب النهى المقطوع وعلّق بزوال علّته، وأمّا إذا وقع فى مقام توهّم النهى أو وقع عقيبه، ولكن لم يعلّق بزوال علّته، سواء لم يعلّق أصلًا، أو علّق بشىء غيره، كان ظاهراً فى الوجوب، كسائر الموارد التى لم يقع فيها عقيب الحظر ولا فى مقام توهّمه أصلًا. ويمكن التمثيل لوقوع الأمر عقيب النهى المقطوع وتعليقه بزوال علّته بتعليق الأمر بقتل المشركين على انسلاخ الأشهر الحرم فى قوله تعالى- فى سورة التوبة، الآية ۵-:« فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» والشهر الحرام جعل سبباً لحرمة القتال فى قوله تعالى- فى سورة البقرة، الآية ۲۱۷-:« يَسْأَلُونَكَ عَنْ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ» فعلّق الأمر فى الآية الاولى بزوال علّة النهى، فيدلّ على الوجوب، لأنّ قتال المشركين قبل الأشهر الحرم كان واجباً. منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام هذا البعض من العامّة.

[۲۲۱] (۱) لا بأس بذكر نكتتين توضيحاً لكلام المحقّق الخراسانى رحمه الله:

الاولى: أنّ ذكر كون الصيغة عقيب الحظر من باب المثال، وإلّا فحكم كونها فى مقام توهّم الحظر أيضاً كذلك عنده.

الثانية: أنّه ربما يبدو فى بادئ النظر أنّه جعل كونها عقيب الحظر أو فى مقام توهّمه قرينةً صارفةً عن المعنى الحقيقى بحيث كان خارجاً عن المعانى المحتملة، ولكنّ النظر الدقيق فى كلامه يقضى بأنّه جعل المعنى الحقيقى أيضاً أحد المحتملات، ألا ترى أنّه قال: يكون« كون عقيب الحظر» موجباً لإجمالها غير ظاهرة فى واحد منها« أى من الوجوب والإباحة والتبعيّة» إلّابقرينة اخرى. منه مدّ ظلّه.

[۲۲۲] (۲) کفایة الاصول: ۱۰۰.

[۲۲۳] (۱) القرینة المقامیّة: هی القرینة الحالیّة، فی مقابل القرینة اللفظیّة المقالیّة. منه مدّ ظلّه.

[۲۲۴] (۱) الفصول الغرویّة: ۷۱.

[۲۲۵] (۱) کلامه هذا حقّ، ولکنّه لم یبیّن معنی هذه الصیغة، أعنی المصدر، وقال سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره- فی تهذیب الاصول ۱: ۱۵۰- لا معنی له غیر معنی المادّة، وإنّما أتی به الواضع لأجل إمکان التنطّق بالمادّة فقط.

والأظهر عندی وجود الفرق بینهما بحسب المعنی، فللمادّة معنی سارٍ فی جمیع معانی المشتقّات، کما أنّها جاریة فی جمیع ألفاظها، فمادّة الضرب مثلًا- وهی« ض- ر- ب»- وضعت للمعنی الذی نعبّر عنه بالفارسیّة ب« کتک»، والمصدر یدلّ علیها مع زیادة، فالزیادة هی مفاد هیئته، ویؤیّده أنّهم قسّموا المصدر إلی الفاعلی والمفعولی، مع أنّ تحقّق الفرق واضح بین الفاعل والمفعول، فإنّ الأوّل صدر عنه الفعل، والثانی وقع علیه. منه مدّ ظلّه.

[۲۲۶] (۲) حیث علم هناک أنّ معناه آبٍ عن الحمل، دون معنی المشتقّات. کفایة الاصول المحشّی ۱: ۳۹۱.

[۲۲۷] (۳) علی الاختلاف الذی تقدّم فی مبحث انقسام الوضع إلی الشخصی والنوعی، وهو أنّ الوضع فی المشتقّات هل هو نوعی أو شخصی؟ منه مدّ ظلّه.

[۲۲۸] (۴) إذ کلّ لفظ من الألفاظ له مادّة وصورة، ولکن مادّة المصدر مع مادّة المشتقّات واحدة، والاختلاف من قبل الصور المتباینة، وکذا فی طرف المعنی، فهما مشترکان فی المادّة المعنویّة واللفظیّة معاً. کفایة الاصول المحشّی ۱: ۳۹۲.

[۲۲۹] (۵) کفایة الاصول: ۱۰۰.

[۲۳۰] (۱) نعم، للمصدر- أی للمجموع من هیئته ومادّته- وضع، بناءً علی ما ذهب إلیه سیّدنا الاستاذ الإمام قدس سره من عدم دلالة هیئته علی معنی زائد علی معنی المادّة، وإنّما جیء بها لأجل التمکّن من التنطّق بالمادّة، وأمّا غیره من المشتقّات التی منها صیغة الأمر فلیس للمجموع من مادّتها وهیئتها وضع، بل وکذلک المصدر أیضاً بناءً علی ما اخترناه من إفادة هیئته معنی زائداً علی معنی المادّة. منه مدّ ظلّه.

[۲۳۱] (۱) أحدهما: ما أفاده شیخنا الاستاذ« مدّ ظلّه» فی أوّل هذا البحث، والثانی: ما أفاده صاحب الفصول رحمه الله. م ح- ی.

[۲۳۲] (۲) والأمر کذلک لو قلنا بکون الهیئة موضوعةً للطلب الوجوبی کما قال به صاحب الکفایة، أو قلنا بکونها موضوعة لإرادة الآمر، فإنّ الشیء الواحد من جهة واحدة لا یعقل أن یتعلّق به إرادتان، ولا طلبان. منه مدّ ظلّه.

[۲۳۳] (۱) فإنّ الماهیّة من حیث هی لیست إلّاهی. م ح- ی.

[۲۳۴] (۲) هذا ما أجاب به الإمام رحمه الله عن الإشکال، وأمّا الجواب الأوّل فهو کان لشیخنا الاستاذ« مدّ ظلّه» دفاعاً عنه قدس سره. م ح- ی.

[۲۳۵] (۱) وکذا لمادّة النهی، فإنّ بحث المرّة والتکرار یجری فی النهی أیضاً، کما سیأتی. منه مدّ ظلّه.

[۲۳۶] (۱) وکذا لصیغة النهی، فإنّ هذا البحث یجری فیه أیضاً، کما سیأتی. منه مدّ ظلّه.

[۲۳۷] (۲) تهذیب الاصول ۱: ۲۳۷.

[۲۳۸] (۱) کفایة الاصول: ۱۰۱.

[۲۳۹] (۲) الفصول الغرویّة: ۷۱.

[۲۴۰] (۳) التعبیر بالطلب مبنیّ علی ما ذهب إلیه من أنّ مفاد هیئة الأمر هو الطلب، وإن کان المناسب لما اخترناه من کون مفادها البعث والتحریک الاعتباری هو التعبیر بالبعث والتحریک. منه مدّ ظلّه.

[۲۴۱] (۱) کفایة الاصول: ۱۰۱.

[۲۴۲] (۱) ملاک الحمل الأوّلی عنـد بعض هو الاتّحاد بین الموضوع والمحمول من حیث الماهیّة، وعند بعض آخر من حیث الماهیّة والمفهوم کلیهمـا، وتظهر ثمرة النزاع فی قولنـا:« الإنسـان حیوان نـاطق»، فـإنّ الحمـل فیه أوّلی علی الأـوّل دون الثانی، إذ ما یفهم من« الإنسـان» غیر مـا یفهم من« الحیوان النـاطق» عنـد من لا یشوب ذهنه بالقواعـد المنطقیّـة وأنّ المحمول فی هـذه القضـیّة جنس وفصـل للموضوع. منه مدّ ظلّه.

[۲۴۳] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۲۴۱.

[۲۴۴] (۲) نهایة الاصول: ۱۲۴.

[۲۴۵] (۳) کفایة الاصول: ۱۰۲.

[۲۴۶] (۱) نهایة الاصول: ۱۲۴.

[۲۴۷] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۲۴۲.

[۲۴۸] (۱) وأمّا جعلهما امتثالین مستقلّین فلا إشکال فی منعه. منه مدّ ظلّه.

[۲۴۹] (۲) أی بالطبیعة المأمور بها. م ح- ی.

[۲۵۰] (۳) کما إذا أمره بعتق رقبة، فأعتق رقبةً، فلا یبقی مجال لأن یعتق رقبةً ثانیة بداعی تبدیل الامتثال الأوّل بامتثال آخر، أو بداعی جعلهما امتثالًا واحداً، لحصول الغرض بالعتق الأوّل وسقوط الأمر به. منه مدّ ظلّه فی توضیح کلام صاحب الکفایة.

[۲۵۱] (۴) أی علی أن یکون بدلًا من الامتثال الأوّل. م ح- ی.

[۲۵۲] (۱) أی إتیان هذا الفرد الجدید. م ح- ی.

[۲۵۳] (۲) کفایة الاصول: ۱۰۲.

[۲۵۴] (۱) راجع ص ۱۲۳.

[۲۵۵] (۲) راجع ص ۱۲۷.

[۲۵۶] (۱) لا یقال: لعلّه من قبیل ما تقدّم فی التکوینیّات من إزالة تأثیر النار فی الحرارة.

فإنّه یقال: کلّا، فإنّ العلّیّـة التشـریعیّة ما ازیلت هاهنا من الدلیل الدالّ علی وجوب الحجّ، وإلّا لم یتعلّق حتّی بالأمر الاسـتقبالی ولم یؤثّر فیه. م ح- ی.

[۲۵۷] (۲) آل عمران: ۱۳۳.

[۲۵۸] (۳) البقرة: ۱۴۸.

[۲۵۹] (۴) هود: ۱۱۴.

[۲۶۰] (۱) النساء: ۵۹.

[۲۶۱] (۱) بـل لعـلّ سـببیّة المسـتحبّات لها کانت أظهر من سـببیّة الواجبات، لأنّ العبـد یفعل المسـتحبّات طوعاً، وأمّا الواجبات فربما یفعلها کرهاً، خوفاً من العقاب. منه مدّ ظلّه.

[۲۶۲] (۱) فعلی الأوّل لا یجب الإتیان بـذات المقیّـد لو لم یأت بالقیـد، فکان التقییـد فی المقام مثل تقیید الرقبة بالإیمان فیما إذا قال المولی:« اعتق رقبةً»، وعلی الثانی یجب، فکان نظیر تقیید الصـلاة بالوقت فی قوله تعالی:« أَقِمْ الصَّلَاةَ لِدُلُوکِ الشَّمْسِ إِلَی غَسَقِ اللَّیْلِ». الإسراء: ۷۸. منه مدّ ظلّه.

[۲۶۳] (۱) کفایة الاصول: ۱۰۴.

[۲۶۴] (۲) الفصول الغرویّة: ۱۱۶.

[۲۶۵] (۱) البقرة: ۴۳.

[۲۶۶] (۱) الأمر الاختبارى: ما كان الداعى إلى صدوره مجرّد اختبار العبد بأنّه هل هو مطيع أو عاصٍ، من دون أن يكون فى متعلّقه مصلحة أصلًا، كما فى أمر إبراهيم بذبح ابنه إسماعيل عليهما السلام.

إن قلت: الاختبار صحيح بالنسبة إلى الموالى العرفيّة، لا بالنسبة إلى اللّه العليم بذات الصدور.

قلت: مضافاً إلى أنّ المناقشة فى المثال ليست من دأب المحصّلين، إنّ الاختبار تارةً يكون لأجل استعلام المولى المختبر، واخرى بداعى تبيّن حال العبد للناس، كى يعلموا بلياقته لتقبّل المناصب الإلهيّة مثلًا، ويكون اسوةً لهم فى التسليم والانقياد فى قبال أوامر المولى، كما فى قصّة إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام.

والأمر الاعتذارى: ما كان الداعى إلى صدوره اعتذار المولى فى عقوبة عبده، كما إذا كان له عبد عاصٍ يؤذيه كثيراً، فيريد عقوبته، وليس له مبرّر بحسب الظاهر، فيأمره بعمل ليس فيه مصلحة أصلًا، لكنّه يعلم أنّ العبد لا يمتثله، فيصير مبرّراً لعقوبته. م ح- ى.

[۲۶۷] (۲) كما فى لوازم الماهيّة. منه مدّ ظلّه.

[۲۶۸] (۱) تثليث الأوامر ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله وسيأتى التحقيق فيه فى المقدّمة الخامسة ص ۱۹۱. م ح- ى.

[۲۶۹] (۱) كفاية الاصول: ۱۰۵.

[۲۷۰] (۲) المصدر نفسه.

[۲۷۱] (۱) كقصد الوجوب أو الندب. م ح- ى.

[۲۷۲] (۲) مع أنّ البحث فى مطلق الواجبات لا فى خصوص العبادات. م ح- ى.

[۲۷۳] (۳) هذه عين ما فى كفاية الاصول: ۱۰۵.

[۲۷۴] (۱) كفاية الاصول: ۱۰۵.

[۲۷۵] (۲) هكذا فى« تهذيب الاصول» لكنّ الصحيح« بحدوده». م ح- ى.

[۲۷۶] (۱) لأنّه مستلزم لطرد نفسه، وهو مستحيل. منه مدّ ظلّه.

[۲۷۷] (۲) تهذيب الاصول ۱: ۲۵۱.

[۲۷۸] (۱) كفاية الاصول: ۱۰۶.

[۲۷۹] (۲) قد عرفت فى تحرير محل النزاع أنّ البحث يقع فى موضعين: أ- أنّ الإتيان بالمأمور به بكل أمر هل يقتضى الإجزاء بالنسبته إلى نفس ذلك الأمر أم لا؟ ب- أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى هل يقتضى الإجزاء عن التعبّد بالأمر الاختيارى أو الواقعى أم لا؟ م ح- ى.

[۲۸۰] (۳) حيث قال: فإنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى يكفى فيسقط به التعبّد به ثانياً، وبالأمر الاضطرارى أو الظاهرى الجعلى فيسقط به القضاء. كفاية الاصول: ۱۰۶.

[۲۸۱] (۱) المراد بالتكرار مسمّاه الذى يتحقّق بالمرّتين، ضرورة أنّ التكرار الدائمى غير ممكن، لتعدّد التكاليف. منه مدّ ظلّه.

[۲۸۲] (۱) كفاية الاصول: ۱۰۶.

[۲۸۳] (۲) راجع ص ۱۸۳.

[۲۸۴] (۳) توضيح كلامه أنّه تارةً يُقال:« صلِّ مع الوضوء» واخرى:« صلِّ مع التيمّم» وثالثةً:« صلِّ مع الوضوء الاستصحابى» فالأوّل أمر واقعى أوّلى متوجّه إلى واجد الماء، والثانى واقعى ثانوى متوجّه إلى فاقده، والثالث ظاهرى متوجّه إلى الشاكّ فى بقاء وضوءه. م ح- ى.

[۲۸۵] (۴) الإسراء: ۷۸.

[۲۸۶] (۱) المائدة: ۶.

[۲۸۷] (۲) تهذيب الاصول ۱: ۲۵۵.

[۲۸۸] (۳) ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله فى مبحث الاستصحاب إلى أنّ الأحكام الوضعيّة على ثلاثة أقسام: ۱- ما لا يقبل الجعل أصلًا، ۲- ما يمكن جعله تبعاً للتكليف لا مستقلّاً، ۳- ما يمكن جعله بكلا الوجهين، وجعل الشرطيّة للمأمور به واختيها من قبيل القسم الثانى، فلا يمكن جعل شىء شرطاً للمأمور به بما هو مأمور به مستقلّاً، ولكن يمكن جعله تبعاً للأمر بالمركّب. كفاية الاصول: ۴۵۵.

[۲۸۹] (۱) تهذيب الاصول ۱: ۲۵۴.

[۲۹۰] (۱) عبّرنا بهذا التعبير وفاقاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله، وإلّا فقد عرفت أنّه ليس لنا إلّاأمر واحد. منه مدّ ظلّه.

[۲۹۱] (۲) راجع آخر مبحث المرّة والتكرار. م ح- ى.

[۲۹۲] (۱) كفاية الاصول: ۱۰۷.

[۲۹۳] (۲) راجع ص ۱۶۷.

[۲۹۴] (۱) تهذيب الأحكام ۳: ۵۰، باب أحكام الجماعة، الحديث ۸۸.

[۲۹۵] (۱) وسائل الشيعة ۸: ۴۰۳، كتاب الصلاة، الباب ۵۴ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۱۱.

[۲۹۶] (۲) وسائل الشيعة ۸: ۴۰۱، كتاب الصلاة، الباب ۵۴ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۱.

[۲۹۷] (۳) وسائل الشيعة ۸: ۴۰۴، كتاب الصلاة، الباب ۵۵ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۱.

[۲۹۸] (۱) وسائل الشيعة ۸: ۴۰۳، كتاب الصلاة، الباب ۵۴ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۱۰.

[۲۹۹] (۲) وسائل الشيعة ۷: ۴۹۸، كتاب الصلاة، الباب ۸ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ۱.

[۳۰۰] (۱) هذا التعبير على فرض تعدّد الأمر، وإلّا فقد عرفت أنّا ذهبنا تبعاً لسيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله إلى أنّه ليس لنا أكثر من أمر واحد. منه مدّ ظلّه.

[۳۰۱] (۱) ويمكن تقسيم هذا القسم إلى قسمين فرضيّين: وهما أنّ الباقى لو فرض إمكان استيفائه فهل كان بمقدار يجب تداركه أم لا، فأصبحت الأقسام الأربعة خمسة. منه مدّ ظلّه.

[۳۰۲] (۲) البحث فى وجوب الإعادة فى الوقت وعدمه إنّما هو على فرض أن لا يشترط جواز الصلاة مع التيمّم مثلًا بكون العذر المسوّغ لها مستوعباً لجميع الوقت، إذ لو اشترط به فبعد وجدان الماء فى الوقت ينكشف عدم كون الصلاة المأتىّ بها مشروعة، فتجب إعادتها حتّى على القول بعدم وجوب الإعادة. منه مدّ ظلّه.

[۳۰۳] (۱) تهذيب الاصول ۱: ۲۶۳.

[۳۰۴] (۱) أو لم يكن معذوراً فى أوّل الوقت، لكنّه لم يأت بالصلاة مع الطهارة المائيّة فى أوّل وقتها، لكونها واجبة موسّعة، ثمّ صار فاقداً للماء فى آخر وقتها، فأتى بها مع الطهارة الترابيّة. منه« مدّ ظلّه».

[۳۰۵] (۱) هذا الأصل، إمّا أصالة الاشتغال أو استصحابه. منه مدّ ظلّه.

[۳۰۶] (۲) وسائل الشيعة ۳: ۴۷۹، كتاب الطهارة، الباب ۴۲ من أبواب النجاسات، الحديث ۲.

[۳۰۷] (۳) وسائل الشيعة ۷: ۲۳۴، كتاب الصلاة، الباب ۱ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ۴.

[۳۰۸] (۱) كما إذا تحقّق الإطلاق فى دليل الأمر الاضطرارى. م ح- ى.

[۳۰۹] (۲) كما إذا كان دليل الأمر الاضطرارى مثل دليل الأمر الاختيارى فى كونه فاقداً للإطلاق. م ح- ى.

[۳۱۰] (۱) أو لم يكن معذوراً فى أوّل الوقت، ولكنّه لم يأت بالصلاة فيه لكونها من الواجبات الموسّعة، ثمّ صار فاقداً للماء، فأتى بها فى آخر الوقت مع التيمّم. منه مدّ ظلّه.

[۳۱۱] (۲) کفایة الاصول: ۱۱۰.

[۳۱۲] (۱) هذا التقسیم بلحاظ موارد الأمارات والاصول، فإنّ موردهما تارةً هو الشکّ فی تحقّق الجزء أو الشرط أو المانع أو القاطع، واخری هو الشکّ فی جزئیّة شیء أو شرطیّته أو مانعیّته أو قاطعیّته للمأمور به، وثالثة هو الشکّ فی نفس التکلیف. م ح- ی.

[۳۱۳] (۱) القول بعدم الإجزاء بناءً علی الطریقیّة أمر کلّی جارٍ فی الأبواب المختلفة من الفقه، وإن قلنا فی خصوص باب الصلاة بالإجزاء بمعونة حدیث« لا تعاد الصلاة إلّامن خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والرکوع، والسجود». وسائل الشیعة ۷: ۲۳۴، کتاب الصلاة، الباب ۱ من أبواب قواطع الصلاة، الحدیث ۴. منه مدّ ظلّه.

[۳۱۴] (۲) لم یتعرّض شیخنا الاستاذ« مدّ ظلّه» لبحث الأمارات بناءً علی السببیّة، لأنّها خلاف الحقّ، لکن قال: المعنی المعقول لها- مع کونها خلاف الواقع- أنّ الشارع جعل للعمل علی طبق مؤدّی الأمارة مصلحة بها تجبر مصلحة الواقع الفائتة عن المکلّف. م ح- ی.

[۳۱۵] (۱) هذا الأصل یجری فی الشبهات الموضوعیّة، کما إذا شککنا فی طهارة ثوب مخصوص، والحکمیّة، کما إذا شککنا فی طهارة حیوان متولّد من شاة وخنزیر من دون أن ینطبق علیه عنوان أحدهما أو عنوان حیوان ثالث، نعم، یشترط فی جریان أصالة الطهارة فی الشبهات الحکمیّة الفحص والیأس عن الظفر بالدلیل الاجتهادی، بخلاف الشبهات الموضوعیّة، فإنّ جریانها فیها لا یتوقّف علی الفحص بالإجماع، وصحیحة زرارة ...« قلت: فهل علیَّ إن شککت فی أنّه أصابه شیء أن أنظر فیه؟ فقال: لا، ولکنّک إنّما ترید أن تذهب الشکّ الذی وقع فی نفسک». وسائل الشیعة ۳: ۴۶۶، کتاب الطهارة، الباب ۳۷ من أبواب النجاسات، الحدیث ۱. منه مدّ ظلّه.

[۳۱۶] (۲) وسائل الشیعة ۳: ۴۶۷، کتاب الطهارة، الباب ۳۷ من أبواب النجاسات، الحدیث ۴.

[۳۱۷] (۱) قال المشکینی فی الحاشیة: الحرمة والحلّیّة من قبیل الضدّین، وفی الطهارة والنجاسة وجهان مبتیّان علی أنّ الطهارة عدم القذارة أو أمر وجودی، ولمّا کان المختار عنده هو الأوّل عطف« أو نقیضه» علی قوله:« ضدّه». کفایة الاصول المحشّی ۴: ۴۶۵.

[۳۱۸] (۲) کفایة الاصول: ۴۵۲.

[۳۱۹] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۳۲۰] (۱) راجع کفایة الاصول مبحث إمکان التعبّد بالأمارات، الصفحة ۳۱۷ وما بعدها.

[۳۲۱] (۲) ونفی الحکم موضوعه محال. م ح- ی.

[۳۲۲] (۱) لأنّ الطهارة الظاهریّة شرط واقعی للصلاة، کالواقعیّة، فهی واجدة لشرطها واقعاً. منه مدّ ظلّه.

[۳۲۳] (۲) سیأتی أنّ التعبیر بانکشاف الخلاف مسامحة. منه مدّ ظلّه.

[۳۲۴] (۱) أجود التقریرات ۱: ۲۸۹: ورابعاً ... وأمّا الاصول فلیس المجعول فیها إلّاالتعبّد بالجری العملی وترتیب آثار إحراز الواقع فی ظرف الشکّ کما یظهر ذلک فی محلّه إن شاء اللّه تعالی.

[۳۲۵] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۲۴۹، وأجود التقریرات ۱: ۲۸۷.

[۳۲۶] (۲) ورد بهذا المضمون أخبار متعدّدة فی وسائل الشیعة ۸: ۲۲۷، کتاب الصلاة، الباب ۱۶ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة. م ح- ی.

[۳۲۷] (۳) ورد بهذا المضمون أخبار متعدّدة فی وسائل الشیعة ۸: ۲۱۶، کتاب الصلاة، الباب ۱۰ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة. م ح- ی.

[۳۲۸] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۲۵۰، وأجود التقریرات ۱: ۲۸۸.

[۳۲۹] (۲) لعدم أخذ الشکّ فی حکم الدلیل المحکوم هاهنا فی موضوع الدلیل الحاکم کما هو واضح، فلیس بینهما تقدّم وتأخّر

أصلًا. م ح- ی.

[۳۳۰] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۲۵۱، وأجود التقريرات ۱: ۲۸۹.

[۳۳۱] (۱) تقدّم الإشارة إلى إمكان الجمع بين الحكم الظاهری والواقعی فی ص ۲۱۶. م ح- ی.

[۳۳۲] (۲) لكن لا مجال لبحث الإجزاء فی قاعدة الطهارة بالنسبة إلی مثل« يشترط فی المأكول والمشروب أن يكون طاهراً» فلا يقال: إذا شربنا مايعاً شكّ فی طهارته ونجاسته بمقتضی أصالة الطهارة ثمّ انكشف أنّه كان نجساً فهل يجزی أم لا، وهذا واضح لا يخفی. منه مدّ ظلّه.

[۳۳۳] (۳) فاعلم أنّ مدركها علی المشهور قوله عليه السلام- فی وسائل الشيعة ۱۷: ۸۹، كتاب التجارة، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۴-« كلّ شیء هو لک حلال حتّی تعلم أنّه حرام بعينه»، لكن ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله- فی الكفاية: ۴۵۲- إلی أنّ المغيّی فی هذه الرواية يدلّ علی الحكم الواقعی والغاية علی الاستصحاب، بخلاف المشهور، فإنّهم ذهبوا إلی أنّ الغاية قيد للموضوع، فيكون معنی الرواية« كلّ شیء شكّ فی حلّيّته وحرمته فهو لک حلال» فهی بصدد جعل حلّيّة ظاهريّة فيما شكّ فی حكمه الواقعی، ولا ارتباط لها بالاستصحاب ولا بالحكم الواقعی. منه مدّ ظلّه.

[۳۳۴] (۱) وهذا هو المناسب لغرض جعل هاتين القاعدتين- وهو التسهيل علی الامّة- فإنّ التسهيل يقتضی توسعة دائرة دليل الشرطيّة وتضييق دائرة دليل المانعيّة كما لا يخفی. منه مدّ ظلّه.

[۳۳۵] (۱) كتاب الخصال: ۴۱۷، باب التسعة، الحديث ۹.

[۳۳۶] (۲) هود: ۱۱۴.

[۳۳۷] (۱) الإسراء: ۷۸.

[۳۳۸] (۱) لا يعمّ النزاع أصالة الاشتغال، ضرورة أنّ كشف الخلاف فی موردها لا يعقل إلّابأن كان المأتیّ به بمقتضاها غير واجب، لكنّه غير قادح فی صحّة العمل أيضاً، فتحقّق المأمور به الواقعی، فلم ينكشف مخالفة المأتی به للواقع كی يبحث فی أنّه هل هو مجزٍ عنه أم لا، فلو قلنا فی الأقلّ والأكثر الارتباطيّين مثلًا بالاشتغال، وبناءً عليه حكمنا بلزوم إتيان السورة المشكوكة الجزئيّة فی الصلاة، ثمّ انكشف أنّها لم تكن جزءً لها، فلا معنی لأن يبحث فی أنّ الصلاة المأتیّ بها مع السورة هل هی مجزية أم لا، لأنّ السورة وإن لم تكن جزءً لها فی الواقع، إلّاأنّها غير قادح لصحّتها أيضاً، لأنّ المفروض كون أمرها دائراً بين الجزئيّة وعدمها، لا بين الجزئيّة والمانعيّة كما لا يخفی. منه مدّ ظلّه مع توضيح منّا. م ح- ی.

[۳۳۹] (۲) وأمّا التخييرات الفقهيّة، كالتخيير بين العتق والصيام والإطعام لمن أفطر فی شهر رمضان فهی وإن كانت شرعيّة، إلّاأنّها تخييرات فی الحكم الواقعی، وليست أصلًا فی مورد الشكّ فيه كما لا يخفی، فأصالة التخيير ليست إلّاأصلًا عقليّاً. منه مدّ ظلّه.

[۳۴۰] (۱) ورد هذا المضمون فی روايات، راجع وسائل الشيعة ج ۱: ۲۴۵، كتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ۱، و ج ۳: ۴۷۷، كتاب الطهارة، الباب ۴۱ من أبواب النجاسات، الحديث ۱. م ح- ی.

[۳۴۱] (۱) اختلفوا فيهما، فذهب بعضهم إلی كونهما قاعدتين مستقلّتين، فقاعدة التجاوز تختصّ بأثناء العمل، وقاعدة الفراغ بما بعده، وذهب بعضهم كالإمام قدس سره بكون الثانية شعبة من الاولی، فهما قاعدة واحدة، ولكن هذا الاختلاف لا يؤثّر فيما نحن بصدده فی مبحث الإجزاء. منه مدّ ظلّه.

[۳۴۲] (۲) أی فی الامور الواجبة التحقّق عندهم لا فی الامور المستحبّة. م ح- ی.

[۳۴۳] (۱) وسائل الشيعة ۱: ۴۷۱، كتاب الطهارة، الباب ۴۲ من أبواب الوضوء، الحديث ۷.

[۳۴۴] (۲) وسائل الشيعة ۶: ۳۱۷، كتب الصلاة، الباب ۱۳ من أبواب الركوع، الحديث ۳.

[۳۴۵] (۳) حيث إنّها متكفّلة لبيان الحكم الواقعی، والاستصحاب متكفِّل لبيان الحكم الظاهری فی مورد الشكّ فی الواقع، فكان

متأخّراً عنها برتبتين. م ح- ى.

[۳۴۶] (۱) ولا فرق فى ذلك بين أن تكون قاعدة واحدة أو قاعدتين بجعل قاعدة الفراغ مستقلّةً. منه مدّ ظلّه.

[۳۴۷] (۲) فإنّ دليل جزئيّة الركوع للصلاة مثلًا ظاهر فى جزئيّة الركوع الواقعى فقط، ولكن قاعدة التجاوز حاكمة عليه وموسّعة لدائرته، بجعل الركوع الظاهرى أيضاً جزءً لها، فإذا شككنا فى الإتيان بالركوع بعد التجاوز عن محلّه وحكمنا بمقتضى قاعدة التجاوز بتحقّقه ثمّ انكشف الخلاف صحّت الصلاة- بمقتضى القاعدة، مع قطع النظر عن حديث« لا تعاد»- لكونها مشتملةً على الجزء واقعاً، لأنّ الجزء الواقعى أعمّ من الركوع الواقعى والظاهرى بمقتضى حكومة قاعدة التجاوز على دليل جزئيّة الركوع. منه مدّ ظلّه.

[۳۴۸] (۳) مثلًا دليل جزئيّة الركوع للصلاة ظاهر فى كون الركوع الواقعى جزءً لها، وقاعدة التجاوز بناءً على أماريّتها كاشفة عن تحقّق الركوع الواقعى بعد التجاوز عن محلّه، فإذا انكشف الخلاف تبيّن كون الصلاة فاقدة لجزئها، فتجب الإعادة أو القضاء. م ح- ى.

[۳۴۹] (۱) وأمّا إجراء المكلّف أصالة الصحّة فى عمل نفسه فهو شعبة من قاعدة الفراغ، ثمّ إنّ أصالة الصحّة فى عمل الغير وإن كانت تعمّ المعاملات أيضاً، إلّاأنّها لا ترتبط ببحث الإجزاء، ضرورة أنّا لو شككنا فى أنّ زيداً هل تملّك داره بعقد صحيح أم لا، فأجرينا أصالة الصحّة فى عمله واشتريناها منه، ثمّ انكشف فساد العقد الذى تملّكها به فلا يجرى فيه النزاع فى كون أصالة الصحّة مقتضية للإجزاء أم لا كما لا يخفى، فمورد أصالة الصحّة المربوط بالمقام ما إذا استنبنا شخصاً لعمل عبادى، وعلمنا أنّه فعله، لكن شككنا فى أنّه هل فعله صحيحاً كى يوجب براءة ذمّتنا أم فاسداً كى لا يوجب؟ منه مدّ ظلّه.

[۳۵۰] (۲) كلمة« أحسن» هاهنا لا تفيد التفضيل، بل هى بمعنى كون عمله حسناً صحيحاً. منه مدّ ظلّه.

[۳۵۱] (۳) وسائل الشيعة ۱۲: ۳۰۲، كتاب الحجّ، الباب ۱۶۱ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ۳.

[۳۵۲] (۱) حيث إنّهم ذكروا هذا البحث فى الاصول لا فى الفقه. منه مدّ ظلّه.

[۳۵۳] (۲) أى قاعدة فقهيّة، والفرق بين المسألة الفقهيّة والقاعدة الفقهيّة- بعد كونهما مشتركتين فى كون موضوع كلّ منهما من أفعال المكلّفين ومحموله حكماً شرعيّاً تكليفيّاً أو وضعيّاً- أنّ عنوان الاولى حاكٍ عن معنون واحد، كما إذا قيل:« صلاة الجمعة واجبة» بخلاف الثانية، فإنّ لعنوانها معنونات كثيرة، كقولهم:« كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» الذى يعبّر عنه بقاعدة« ما يضمن» حيث إنّه يعمّ البيع والإجارة ونحوهما، وقولهم:« مقدّمة الواجب واجبة» حيث إنّه يعمّ كلّ شىء يتوقّف عليه واجب من الواجبات. منه مدّ ظلّه.

[۳۵۴] (۱) والمحقّق الخراسانى رحمه الله أيضاً وإن ذكرها فى مباحث الألفاظ، إلّاأنّ الإشكال لا يتوجّه إليه، لتصريحه على كونها مسألة عقليّة لا لفظيّة. منه مدّ ظلّه.

[۳۵۵] (۲) كفاية الاصول: ۱۱۴.

[۳۵۶] (۱) إن قلت: يمكن استكشاف وجوب دخول السوق من وجوب اشتراء اللحم، كما أنّا كثيراً ما نستكشف الحكم الشرعى من طريق الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

قلت: قياس المقام على موارد حكم العقل مع الفارق، فإنّا نعلم هناك أنّ للشارع أيضاً حكماً وإن لم يصل إلينا، بخلاف المقام، فإنّ المفروض هاهنا أنّا نقطع بأنّ المولى أمر عبده باشتراء اللحم من دون أن يأمره بدخول السوق. منه مدّ ظلّه.

[۳۵۷] (۲) أى الإرادة الفعليّة، وإنّما قال: الإرادة المتعلّقة بالبعث، ولم يقل: المتعلّقة بالمقدّمة وذيها، لأنّ فعل المولى إنّما هو البعث إليهما، وأمّا نفسهما فليسا من أفعاله، بل من أفعال العبد كما هو واضح. م ح- ى.

[۳۵۸] (۳) أى الإرادة الفعليّة المتعلّقة بالبعث إلى ذى المقدّمة والإرادة بالقوّة المتعلّقة بالبعث إلى المقدّمة. م ح- ى.

[۳۵۹] (۱) تهذيب الاصول ۱: ۲۸۱.

[۳۶۰] (۲) وبتعبير آخر: إلى وجود الملازمة. منه مدّ ظلّه.

[۳۶۱] (۱) تهذيب الاصول ۱: ۲۸۱.

[۳۶۲] (۱) ضرورة أنّ اللفظ لا يوجب إلّاتصوّر معناه الذى هو الملزوم، وأمّا تصوّر اللازم فهو ناشٍ عن تصوّر الملزوم، فهو أمر عقلى غير مربوط باللفظ أصلًا، والشاهد على ذلك أنّا لو تصوّرنا الملزوم من دون سماع لفظه ينتقل الذهن إلى اللازم أيضاً، فحينما نسمع اللفظ أيضاً غاية ما يوجبه هو تصوّر الملزوم، وأمّا تصوّر اللازم فلا يرتبط به أصلًا، بل بتصوّر مدلوله الذى هو الملزوم. منه مدّ ظلّه.

[۳۶۳] (۱) قال المحقّق الخراسانى رحمه الله فى مقام الجواب عن الإشكال الأوّل:« والحلّ أنّ المقدّمة هى نفس الأجزاء بالأسر، وذو المقدّمة هو الأجزاء بشرط الاجتماع، فيحصل المغايرة بينهما».

ولا- يخفى أنّه أراد من كلمة« بالأسر» مانعبّر عنه بالعامّ الاستغراقى، لا- المجموعى، فمراده أنّ كلّ واحد من الأجزاء مقدّمة، لا أنّ مجموع الأجزاء مقدّمة واحدة، كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه.

[۳۶۴] (۱) كفاية الاصول: ۱۱۵.

[۳۶۵] (۱) المصدر نفسه.

[۳۶۶] (۱) إن قلت: هذا ينافى ما تقدّم من أنّ الأجزاء مأخوذة بشرط الاجتماع.

قلت: كلّا، فإنّ المراد من كون الأجزاء الخارجيّة بشرط لا أنّها بشرط عدم الحمل على النوع فى مقابل الجنس والفصل، فإنّ المادّة والصورة لا- تحملان عليه، فلا- يقال: الإنسان مادّة، أو صورة، بخلاف الجنس والفصل، حيث يقال: الإنسان حيوان، أو ناطق، فالشىء الذى اشترط وجوده هو الاجتماع، والذى اعتبر عدمه هو الحمل، فلا منافاة بينهما، إذ لا يمتنع أن تؤخذ ماهيّة واحدة بشرط شىء وبشرط لا إذا كان الشىء المشروط وجوده مغايراً للشىء المشروط عدمه. منه مدّ ظلّه حاكياً عن المحقّق الخراسانى فى الكفاية.

[۳۶۷] (۲) بداية الحكمة: ۶۰، الفصل الرابع من المرحلة الخامسة.

[۳۶۸] (۱) والدليل على كون المراد بالإرادة الثانية غير المراد بالإرادة الاولى أنّه كان جاهلًا أو غافلًا عن الأجزاء ومقدارها حين إرادة الكلّ، فكيف يمكن أن يكون الأجزاء التى تراد بالإرادة الثانية عين المركّب الذى اريد بالإرادة الاولى مع أنّ تصوّر المراد أوّل مبدء لها، وهو كان غافلًا أو جاهلًا بالأجزاء فرضاً حين تحقّق الإرادة الاولى. منه مدّ ظلّه.

[۳۶۹] (۲) تكون الملازمة بين الوجوبين على ما اخترناه سابقاً فى تحرير محلّ النزاع. منه مدّ ظلّه.

[۳۷۰] (۳) تهذيب الاصول ۱: ۲۸۹.

[۳۷۱] (۱) تهذيب الاصول ۱: ۲۹۳ نقلًا عن بعض الأعاظم.

[۳۷۲] (۱) يقال له بالفارسيّة:« گذرنامه». م ح- ى.

[۳۷۳] (۱) كفاية الاصول: ۱۱۶.

[۳۷۴] (۱) كالصعود على الارتفاع الذى لا يزيد على متر واحد، فهو لا يستحيل أن يتحقّق بدون نصب السلّم ونحوه لا ذاتاً ولا وقوعاً، إلّاأنّ العادة جرت على الصعود عليه بواسطة مثل نصبه. منه مدّ ظلّه.

[۳۷۵] (۲) وهذا إذا كان السطح مرتفعاً جدّاً بحيث يستحيل وقوعاً الصعود عليه بدون النصب، وإن كان أمراً ممكناً ذاتاً، فالفرق بينه وبين الفرض الأوّل أنّ تحقّق ذى المقدّمة بدونها أمر ممكن ذاتاً ووقوعاً فى الأوّل، بخلاف الثانى، فإنّه وإن كان ممكناً ذاتاً إلّاأنّه مستحيل وقوعاً. منه مدّ ظلّه.

[۳۷۶] (۳) لأنّ ظاهر قولنا فى تعريف المقدّمة العقليّة:« هى ما استحيل واقعاً وجود ذى المقدّمة بدونه» أعمّ من الاستحالة الذاتيّة، فيعمّ الممكن ذاتاً المستحيل وقوعاً. منه مدّ ظلّه.

[۳۷۷] (۴) كفاية الاصول: ۱۱۷.

[۳۷۸] (۱) نعم، يمكن أن يتّصف بالوجوب من جهة اخرى، كما إذا نذر تحصيل الاستطاعة للحجّ، فإنّه يصير واجباً لأجل وجوب

الوفاء بالنذر، لكنّه لا يرتبط بالمقام كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه.

[۳۷۹] (۲) وسائل الشيعة ۴: ۳۱۰، كتاب الصلاة، الباب ۸ من أبواب القبلة، الحديث ۱ و ۴ و ۵.

[۳۸۰] (۱) كما أنّ الأحكام الشرعيّة تنقسم إلى مولوى وإرشادى كذلك تنقسم إليهما الأحكام العقليّة، فالحكم العقلى المولوى مثل قبح الظلم، والإرشادى مثل لزوم الاحتياط فى موارد العلم بالاشتغال، فإنّه ليس مولويّاً، بل إرشادى لأجل العلم بإتيان المأمور به. منه مدّ ظلّه.

[۳۸۱] (۲) هذا دليل آخر على خروج كلا القسمين- أعنى مقدّمة الوجوب والعلم- عن محلّ النزاع كما لا يخفى. م ح- ى.

[۳۸۲] (۳) فإنّ البحث كما عرفت لا يختصّ بالعلّة التامّة كى يشترط المقارنة الزمانيّة فى الحدوث، بل فى الأعمّ منها ومن الناقصة. منه مدّ ظلّه.

[۳۸۳] (۱) فى مقابل النقل والكشف الحكمى، وهو عبارة عن الحكم بعد الإجازة بترتّب آثار الملكيّة من حين العقد من دون أن تتحقّق الملكيّة كذلك حقيقةً. م ح- ى.

[۳۸۴] (۲) أى عند بعض. م ح- ى.

[۳۸۵] (۳) وهو بيع الأثمان بمثلها. م ح- ى.

[۳۸۶] (۴) إن قلت: القاعدة العقليّة مربوطة بالعلّة وأجزائها، لا بمقدّمة الواجب. قلت: مقدّمة الواجب أيضاً إمّا من قبيل العلّة التامّة، أو الناقصة من السبب والشرط وعدم المانع. منه مدّ ظلّه.

[۳۸۷] (۱)« الإحراق» صحّ ظاهراً. م ح- ى.

[۳۸۸] (۲) ويمكن أن يمثّل له بالعلم بالأزمنة القادمة، مثل العلم بأنّ الشهر القادم هو ذو القعدة، أو بالأزمنة الماضية والحوادث التى وقعت فيها، مثل العلم بأنّ يوم الأمس كان يوم الاثنين، وبأنّ موت زيد حدث فى السنة الماضية، فالعلم الذى هو من الإضافات موجود بالفعل، ولكن ما يضاف إليه إمّا أمر متقدّم منصرم، أو أمر استقبالى متأخّر. منه مدّ ظلّه.

[۳۸۹] (۳) تهذيب الاصول ۱: ۲۹۷ نقلًا عن بعض أهل التحقيق.

[۳۹۰] (۱) وأمّا ما ذكرناه من المثال- لتقريب ما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله إلى الذهن- من علمنا بالامور الماضية المتصرّمة أو المستقبلة المتأخّرة فلا يثبت به دعواه، لأنّ طرف الإضافة إنّما هو المعلوم بالذات، أعنى الصورة الحاصلة من الخارج فى الذهن الموجودة فى زمن وجود العلم، لا المعلوم بالعرض الذى هو الأمر الحقيقى الخارجى.
فليس لنا إضافة فعليّة أحد طرفيها موجود بالفعل دون طرفها الآخر. منه مدّ ظلّه.

[۳۹۱] (۲) لأنّ ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له. م ح- ى.

[۳۹۲] (۳) تهذيب الاصول ۱: ۲۹۹.

[۳۹۳] (۱) أى شرائط التكليف. م ح- ى.

[۳۹۴] (۲) كفاية الاصول: ۱۱۸.

[۳۹۵] (۳) لا يخفى أنّ فى العبارة اغتشاشاً، لكنّ المراد معلوم، توضيحه: أنّ كلّ تكليف مشروط بالقدرة، فإذا قال المولى لعبده:« يجب عليك أن تسافر غداً» لا يتمكّن العبد من المسافرة الواجبة عليه إلّابعد مجىء ظرفها، وهو الغد، فالقدرة على المأمور به متأخّرة ظاهراً عن التكليف المشروط بها، لكنّ الشرط فى الواقع مقارن له، فإنّ وجوب المسافرة مشروط بعلم المولى وتصوّره قدرة العبد عليها غداً، لا بالقدرة الواقعيّة. م ح- ى.

[۳۹۶] (۱) تهذيب الاصول ۱: ۴۳۸.

[۳۹۷] (۲) تهذيب الاصول ۱: ۳۰۲.

[۳۹۸] (۱) ومثال شرط الوضع المتأخّر عنه هو الإجازة فی العقد الفضولی بناءً علی الکشف الحقیقی، حیث إنّ الملکیّة متقدّمة علی شرطها. منه مدّ ظلّه.

[۳۹۹] (۲) کفایة الاصول: ۱۱۹.

[۴۰۰] (۱) أی شرائط المأمور به. ولا یخفی أنّ قضیّة العبارة جعله ثالثاً، إلّاأنّه لمّا قاس الوضع علی التکلیف من غیر أفراده بعنوان مستقلّ جعل شرط المأمور به أمراً ثانیاً. م ح- ی.

[۴۰۱] (۲) لا یقال: شرط المأمور به یرجع إلی شرط الوضع، لأنّ الأغسال اللیلیّة مثلًا من شرائط صحّة صوم المستحاضة، ولا ریب فی أنّ الصحّة من الأحکام الوضعیّة.

فإنّه یقال: قد عرفت أنّ مقدّمة الصحّة ترجع إلی مقدّمة الوجود، فغسل المستحاضة فی اللیلة الآتیة دخیل فی تحقّق المأمور به، ولو لم تغتسل لما أتت بما وجب علیها أصلًا، لا أنّها أتت بالمأمور به الفاسد، إذ لا ینقسم المأمور به إلی صحیح وفاسد، فإنّ الفاسد لا یکون متعلّقاً للأمر أصلًا. منه مدّ ظلّه.

[۴۰۲] (۳) التردید إنّما هو لأجل الاختلاف الواقع بین العدلیّة والأشاعرة، فقوله:« حسناً» ناظر إلی مذهب العدلیّة القائلین بالحسن والقبح العقلیّین وأنّ الأمر والنهی تابعان للمصلحة والمفسدة الموجودتین فی متعلّقیهما، وقوله:« متعلّقاً للغرض» ناظر إلی مذهب الأشاعرة الذین ینکرونهما. منه مدّ ظلّه.

[۴۰۳] (۱) مثاله اشتراط صحّة صوم المستحاضة الکثیرة باغتسالها فی اللیلة الآتیة عند بعض، فالمأمور به عندهم هو الصوم المتعقِّب بالأغسال اللیلیّة، فالصوم هو المضاف، وغسل اللیلة الآتیة هو المضاف إلیه، وتعقّب الصوم به هو الإضافة. م ح- ی.

[۴۰۴] (۲) کفایة الاصول: ۱۱۹.

[۴۰۵] (۱) مثاله ما إذا کان إحدی السیّارتین متقدّمة علی الاخری فی مسیر، فالسیّارة المتقدّمة متّصفة بالتقدّم فی زمان اتّصاف المتأخّرة بالتأخّر، وفی رتبة اتّصافها به. م ح- ی.

[۴۰۶] (۱) أی التقدّم والتأخّر فیها أیضاً بحسب الذات. م ح- ی.

[۴۰۷] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۳۰۳.

[۴۰۸] (۱)« فی» صحّ ظاهراً. م ح- ی.

[۴۰۹] (۱) أی تصوّره والتصدیق بأنّه مترتّب علی المعلول. م ح- ی.

[۴۱۰] (۱) إذا قلنا:« المستطیع یجب علیه الحجّ» فلنا فی اصطلاح المحقّق النائینی رحمه الله حکم ومتعلّق وموضوع، فالحکم هو الوجوب، ومتعلّقه هو الحجّ، وموضوعه عنوان« المستطیع»، والسرّ فی تعبیره عن شروط الأحکام بموضوعات الأحکام، أنّا إذا قلنا:« إن استطعتم یجب علیکم الحجّ» فشرط الوجوب فی الشرطیّة هو بعینه موضوع فی الحملیّة. منه مدّ ظلّه.

[۴۱۱] (۱) ظاهر کلامه رحمه الله اختصاص القضیّة الخارجیّة بالقضیّة الشخصیّة الجزئیّة، وهو خلاف الواقع، فإنّ قولنا:« یا أیّها الجالسون فی هذا المکان یجب علیکم الخروج منه» أیضاً قضیّة خارجیّة مع عدم کونها شخصیّة کما هو واضح. منه مدّ ظلّه.

[۴۱۲] (۱) وأمّا بناءً علی جعل السببیّة للموضوع فامتناع تأخّره عن حکمه أوضح. منه مدّ ظلّه.

[۴۱۳] (۲) لأنّ الحکم کالعرض وموضوعه کالمعروض، وامتناع تأخّر المعروض عن العرض واضح. منه مدّ ظلّه.

[۴۱۴] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۲۷۱.

[۴۱۵] (۱) وأمّا شرائط الوضع والتکلیف فخارجة عن حریم النزاع فی مسألة مقدّمة الواجب، ضرورة أنّ مقدّمة الوجوب أو الحکم الوضعی غیر مقدّمة الواجب کما هو واضح. منه مدّ ظلّه.

[۴۱۶] (۱) کفایة الاصول: ۱۲۱.

[۴۱۷] (۲) مطارح الأنظار ۱: ۲۳۶ و ۲۴۷.

[۴۱۸] (۱) نهاية الأفكار ۱ و ۲: ۲۹۲.

[۴۱۹] (۱) تهذيب الاصول ۱: ۳۱۵.

[۴۲۰] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۴۲۱] (۱) تهذيب الاصول ۱: ۳۱۶.

[۴۲۲] (۲) المصدر نفسه.

[۴۲۳] (۱) تقدّم نقل كلامه فى مبحث« حقيقة الإنشاء». م ح- ى.

[۴۲۴] (۲) ومنها الأمر. م ح- ى.

[۴۲۵] (۱) كفاية الاصول: ۱۲۲.

[۴۲۶] (۲) كفاية الاصول: ۱۲۳.

[۴۲۷] (۱) نهاية الأفكار ۱ و ۲: ۳۰۲، وتهذيب الاصول ۱: ۳۱۹ نقلًا عن بعض محقّقى العصر.

[۴۲۸] (۱) فالحجّ عند صاحب الفصول واجب مشروط بالنسبة إلى الاستطاعة أو خروج الرفقة، ومعلّق بالنسبة إلى مجىء وقته. م ح- ى.

[۴۲۹] (۲) الفصول الغرويّة: ۷۹.

[۴۳۰] (۱) كما أنّ تأثير النار فى الإحراق مشروط بمجاورتها للمادّة المحترقة دون وجودها. م ح- ى.

[۴۳۱] (۲) كفاية الاصول: ۱۲۸.

[۴۳۲] (۱) نهاية الدراية ۲: ۷۳.

[۴۳۳] (۲)« إختياراً» صحّ ظاهراً. م ح- ى.

[۴۳۴] (۱) نهاية الدراية ۲: ۷۶.

[۴۳۵] (۲) والتصديق بفائدة الشىء تارةً ينشأ من تفكير الإنسان حوله، واخرى من استماع أوصافه المذكورة بواسطة شخص آخر. منه مدّ ظلّه.

[۴۳۶] (۱) فإنّه يتوقّف على أخذ الكأس وتقريبه إلى الفم. منه مدّ ظلّه.

[۴۳۷] (۲) كما أنّ العلم الواحد أيضاً لا يمكن أن يتعلّق بمعلومين، فإن كان المعلوم متعدّداً كان العلم أيضاً متعدّداً، وإن كان واحداً فواحداً، فالإرادة والعلم ونظائرهما تابعة لمتعلّقاتها من حيث الوحدة والتعدّد. منه مدّ ظلّه.

[۴۳۸] (۱) فإنّهم على المشهور مكلّفون بالفروع كما أنّهم مكلّفون بالاصول. منه مدّ ظلّه.

[۴۳۹] (۱) كفاية الاصول: ۱۲۹.

[۴۴۰] (۱) الجارّ متعلّق ب« توجيه». م ح- ى.

[۴۴۱] (۲) كفاية الاصول: ۱۲۸.

[۴۴۲] (۱) منها: تقسيمه مثلًا إلى الصلاة والصوم والحجّ والجهاد وغيرها، فإنّ هذا التقسيم وإن كان صحيحاً إلّاأنّه لا يذكر فى باب مقدّمة الواجب، إذ لا يترتّب على ذكره فيه أثر أصلًا. منه مدّ ظلّه.

[۴۴۳] (۲) كفاية الاصول: ۱۳۱.

[۴۴۴] (۳) راجع ص ۲۵۹.

[۴۴۵] (۱) راجع ص ۲۹۵.

[۴۴۶] (۲) کفایة الاصول: ۱۳۱.

[۴۴۷] (۱) کفایة الاصول: ۱۳۳.

[۴۴۸] (۱) کفایة الاصول المحشّی ۱: ۵۳۱.

[۴۴۹] (۲) مطارح الأنظار ۱: ۲۵۲، وکفایة الاصول: ۱۳۳.

[۴۵۰] (۳) لعدم تسلّم کونه أقوی منه. منه مدّ ظلّه توضیحاً لکلام المحقّق الخراسانی رحمه الله.

[۴۵۱] (۱) تقدّم أنّ إطلاق الصیغة عند صاحب الکفایة یقتضی النفسیّة والتعیینیّة والعینیّة عند الدوران بینها وبین الغیریّة والتخییریّة والکفائیّة. م ح- ی.

[۴۵۲] (۲) فیما إذا دار أمر دلیل ثالث بین کونه مخصّصاً للعامّ أو مقیّداً للمطلق. م ح- ی.

[۴۵۳] (۳) کفایة الاصول: ۱۳۴.

[۴۵۴] (۴) البقرة: ۲۷۵.

[۴۵۵] (۱) أی کبری دلیل الشیخ رحمه الله، وهی ترجیح تقیید الإطلاق البدلی علی تقیید الإطلاق الشمولی. م ح- ی.

[۴۵۶] (۲) أی أصالة الإطلاق. منه مدّ ظلّه.

[۴۵۷] (۳) مطارح الأنظار ۱: ۲۵۳، وکفایة الاصول: ۱۳۳.

[۴۵۸] (۱) کفایة الاصول: ۱۳۵.

[۴۵۹] (۲) کفایة الاصول: ۱۳۴.

[۴۶۰] (۳) کفایة الاصول: ۱۳۵.

[۴۶۱] (۱) هذا مع قطع النظر عن ذیل کلامه، أعنی قوله:« نعم، إذا کان التقیید بمنفصل إلخ» وإلّا فقد عرفت أنّه قرینة علی إرادته من ا لصدر التقیید بالمتّصل. منه مدّ ظلّه.

[۴۶۲] (۲) راجع کفایة الاصول المحشّی ۱: ۵۳۵؛ لیتبیّن لک ما أفاده المحقّقان المشکینی والقوچانی فی وجه الأمر بالتأمّل. م ح- ی.

[۴۶۳] (۱) فإنّها هی الغایة القصوی، کما یؤیّده تفسیر العبادة فی قوله تعالی- من سورة الذاریات، الآیة ۵۶-:« وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِیَعْبُدُونِ» بالمعرفة فی بعض الأخبار. منه مدّ ظلّه.

[۴۶۴] (۲) مطارح الأنظار ۱: ۳۲۹.

[۴۶۵] (۳) لو علم بذلک العنوان الحسن. منه« مدّ ظلّه» توضیحاً لکلام صاحب الکفایة رحمه الله.

[۴۶۶] (۱) کفایة الاصول: ۱۳۵.

[۴۶۷] (۲) البقرة: ۱۸۳.

[۴۶۸] (۱) الحجّ: ۲۷- ۲۸.

[۴۶۹] (۱) کفایة الاصول: ۱۳۶.

[۴۷۰] (۱) أی أفراد الطلب ومصادیقه، لکون ما وضع له الحروف وما یلحقها- کالهیئات- خاصّاً، وإن کان وضعها عامّاً. منه مدّ ظلّه توضیحاً لکلام الشیخ رحمه الله.

[۴۷۱] (۲) فهیئة« افعل» وضعت لمصادیق حقیقة الإرادة لا لمصادیق مفهومها. منه مدّ ظلّه توضیحاً لکلام الشیخ الأعظم رحمه الله.

[۴۷۲] (۳) مطارح الأنظار ۱: ۳۳۳.

[۴۷۳] (۱) اعلم أنّ للطلب وجوداً إنشائیّاً عند المحقّق الخراسانی رحمه الله فی مقابل الوجود الحقیقی والذهنی، ووجوده الإنشائی

يتحقّق بصيغة« افعل» ومادّة الطلب ونحوهما. منه مدّ ظلّه.

[۴۷۴] (۲) كفاية الاصول: ۱۳۷.

[۴۷۵] (۱) لكن بين المشهور وما اختاره الاستاذ« مدّ ظلّه» اختلاف فى كيفيّة وضع الحروف للمعانى الجزئيّة، كما تقدم فى مبحث وضع الحروف. م ح- ى.

[۴۷۶] (۲) فالواجب الغيرى قسم من الواجب المشروط، والفرق بينه وبين سائر الواجبات المشروطة أنّ وجوب الواجب الغيرى مقيّد بوجوب أمر آخر، كوجوب الطهارة المشروط بوجوب الصلاة، لكن وجوب سائر المشروطات مقيّد بوجود شىء آخر، كوجوب الحجّ المشروط بالاستطاعة. منه مدّ ظلّه.

[۴۷۷] (۱)« بوجوب الصلاة» صحّ ظاهراً. م ح- ى.

[۴۷۸] (۲) المائدة: ۶.

[۴۷۹] (۱)« بوجوبها» صحّ ظاهراً. م ح- ى.

[۴۸۰] (۲) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۲۲۰.

[۴۸۱] (۱) وسائل الشيعة ۱: ۳۶۵، كتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب الوضوء، الحديث ۱.

[۴۸۲] (۱) أى سقوط أمر الغير، وهذا مثل أن تشكّ الحائض فى أنّ وجوب الوضوء هل هو غيرى، فلا يجب عليها إتيانه، لسقوط أمر الصلاة بالنسبة إليها، أو نفسى يجب عليها إتيانه، لعدم ارتباطه بالصلاة. م ح- ى.

[۴۸۳] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۲۲۲.

[۴۸۴] (۲) ليس فى فوائد الاصول ولا فى أجود التقريرات أثر من تمسّك المحقّق النائينى رحمه الله بالاستصحاب، بل تمسّك فيهما لرفع وجوب الوضوء قبل الزوال أيضاً بأصالة البراءة. م ح- ى.

[۴۸۵] (۳) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۲۲۳.

[۴۸۶] (۱) المصدر نفسه.

[۴۸۷] (۱) لا بالدواعى النفسانيّة. م ح- ى.

[۴۸۸] (۲) بحار الأنوار ۶۷: ۱۹۱ و ۲۳۷.

[۴۸۹] (۱) كفاية الاصول: ۱۳۸.

[۴۹۰] (۲) آل عمران: ۳۰.

[۴۹۱] (۳) الزلزلة: ۷- ۸.

[۴۹۲] (۱) تفسير نور الثقلين ۵: ۶۵۰.

[۴۹۳] (۱) نهاية الأفكار ۱ و ۲: ۳۲۹.

[۴۹۴] (۲) عدم ترتّب الثواب والعقاب على موافقة الأمر الغيرى ومخالفته مبنىّ على كونهما بالاستحقاق، لا بالجعل الذى اختاره الاستاذ« مدّ ظلّه». م ح- ى.

[۴۹۵] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۲۲۸.

[۴۹۶] (۲) شرح المنظومة، قسم الفلسفة: ۲۷.

[۴۹۷] (۱) كغسل الجمعة وليلة القدر. م ح- ى.

[۴۹۸] (۲) كغسل الدخول فى الحرم ومسجد الحرام والكعبة. م ح- ى.

[۴۹۹] (۳) كغسل الإحرام والطواف والزيارة. م ح- ى.

[۵۰۰] (۱) إن قلت: كيف يكفى فى تحقّق العبادة إتيانها بقصد امتثال أمره العبادى مع ما تقدّم من تفسير قصد القربة بإتيان العمل بقصد كونه مقرّباً إلى المولى.

قلت: ما تقدّم فى تفسير قصد القربة ليس معنى منحصراً، بل المراد أنّ قصد القربة لا يتوقّف على الأمر، لا أنّ العمل باطل إذا تحقّق بقصد امتثال أمره فيما إذا كان له أمر عبادى. م ح- ى.

[۵۰۱] (۱) اعلم أنّ صاحب الكفاية رحمه الله ذكر هذا التقسيم فى ذيل الأمر الرابع الآتى، وتبعه فى ذلك شيخنا الاستاذ المحاضر«« مدّ ظلّه»» حيث قال عند الشروع فى الأمر الرابع:

بقى من تقسيمات الواجب تقسيمه إلى الأصلى والتبعى، لكنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله ذكره بعد الأمر الرابع، إمّا لنسيان أو لأمر آخر لا نعلمه، وحيث إنّ ترتيب بحثنا هو الترتيب الذى فى الكفاية فنحن أيضاً نؤخّر البحث حول هذا التقسيم إلى ما بعد الأمر الرابع.

لكنّى رأيت المصلحة فى ذكره فى هذا الأمر الثالث الذى عقد لتقسيمات الواجب، لا- فى ذيل الأمر الرابع الذى عقد لبيان دائرة وجوب المقدّمة أو دائرة المقدّمة الواجبة سعة وضيقا. م ح- ى.

[۵۰۲] (۱) المائدة: ۶.

[۵۰۳] (۲) الفصول الغرويّة: ۸۲.

[۵۰۴] (۱) كفاية الاصول: ۱۵۲.

[۵۰۵] (۱) نهاية الدراية ۲: ۱۵۷.

[۵۰۶] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۵۰۷] (۱) ويستلزم أيضاً أن يكون مثل صلاتى الظهر والجمعة من مصاديق الواجب التبعى، لتعلّق العلم الإجمالى والإرادة الإجماليّة بهما، مع أنّه لا يمكن الالتزام بذلك. هذا ما يستفاد من تضاعيف كلمات شيخنا الاستاذ المحاضر«« مدّ ظلّه»». م ح- ى.

[۵۰۸] (۲) أقول: نعم، هذا الإشكال وارد على المحقّق الخراسانى، حيث ذهب إلى عدم إمكان أن يكون الواجب النفسى تبعيّاً، ولكنّه لا يقتضى فساد كون هذا التقسيم بحسب مقام الثبوت، لأنّ غايته أنّه إن كان بحسب مقام الثبوت بهذا المعنى الذى ذكره فى الكفاية كان كلّ من الواجب الأصلى والتبعى مشتملًا على كل من النفسى والغيرى، وهذا ليس أمراً باطلًا فى نفسه، بل هو أمر لازم، لكونه موجباً لاستقلال هذا التقسيم ورافعاً للإشكال الأوّل عن كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله. م ح- ى.

[۵۰۹] (۱) كفاية الاصول: ۱۵۳.

[۵۱۰] (۱) نهاية الدراية ۲: ۱۵۸.

[۵۱۱] (۱) معالم الدِّين وملاذ المجتهدين: ۷۱.

[۵۱۲] (۲) هذا ما عبّر به صاحب الكفاية، وإن كان الصحيح المناسب لظاهر كلام صاحب المعالم أن يقال:« فى التوسعة والتضييق» كما عرفت. منه مدّ ظلّه.

[۵۱۳] (۳) كفاية الاصول: ۱۴۲.

[۵۱۴] (۱) بمعنى أنّ إرادة ذى المقدّمة مستلزمة لإرادتها، دون العكس. م ح- ى.

[۵۱۵] (۲) مطارح الأنظار ۱: ۳۵۳.

[۵۱۶] (۱) كفاية الاصول: ۱۴۳.

[۵۱۷] (۱) سواء كانت العباديّة دخيلة فى المقدّميّة، كالطهارات الثلاث، أم لا، كتطهير الثوب والبدن وسائر الامور التوصّليّة التى جعلت مقدّمة للصلاة، ضرورة أنّ قصد القربة وإن لم يعتبر فى التوصّليّات، إلّاأنّه يوجب عباديّتها. منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام الشيخ

رحمه الله.

[۵۱۸] (۲) مطارح الأنظار ۱: ۳۵۳.

[۵۱۹] (۱) لا ـ یخفی علیک أنّ أصل القول بالملازمهٔ لا ـ یکون مشهوراً، فالمراد بالقول المشهور هنا ما هو مشهور من بین أقوال القائلین بها. منه مدّ ظلّه.

[۵۲۰] (۱) الفصول الغرویّهٔ: ۸۱.

[۵۲۱] (۱) أی بذات المقدّمهٔ. م ح- ی.

[۵۲۲] (۲) راجع ص ۲۴۳.

[۵۲۳] (۱) سیأتی إمکان إرجاع کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی مقام الثبوت. م ح- ی.

[۵۲۴] (۱) کفایهٔ الاصول: ۱۴۵.

[۵۲۵] (۱) هذا الإشکال مع قطع النظر عن الإشکال الأوّل، وإلّا فمع اختصاص الوجوب الغیری بالعلّهٔ التامّهٔ فی خصوص الواجبات التولیدیّهٔ فلا مجال لذکر هذا الإشکال الثانی، ضرورهٔ أنّ ترتّب الواجب التولیدی علی علّته التامّهٔ قهری لیس فیه حالهٔ انتظار کما تقدّم، فکأنّه قال: سلّمنا أنّ جمیع المقدّمات متّصفهٔ بالوجوب الغیری، إلّاأنّه لو کان معتبراً فیه الترتّب إلخ. منه مدّ ظلّه.

[۵۲۶] (۲) کفایهٔ الاصول: ۱۴۶.

[۵۲۷] (۳) والوجوب المتعلّق بالمقدّمهٔ الموصلهٔ لا یسقط قبل تمام الوقت ویسقط بالعصیان بعده. م ح- ی.

[۵۲۸] (۱) درر الفوائد: ۱۱۹.

[۵۲۹] (۱) نهایهٔ الأفکار ۱ و ۲: ۳۴۰.

[۵۳۰] (۱) وأمّا فی مقام الإثبات فتارهً یثبت لنا تعلّق إرادهٔ المولی بالمطلق، واخری بالمقیّد، وثالثهً کان مراده مهملًا أو مجملًا، بخلاف مقام الثبوت، فإنّه لا یخلو عن الاحتمالین الأوّلین أبداً. منه مدّ ظلّه.

[۵۳۱] (۱) کفایهٔ الاصول: ۱۴۷.

[۵۳۲] (۱) کفایهٔ الاصول: ۱۴۹.

[۵۳۳] (۲) کما تقدّم توضیحه فی ص ۳۷۰.

[۵۳۴] (۳) کفایهٔ الاصول: ۱۴۹.

[۵۳۵] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۳۷۹.

[۵۳۶] (۱) مطارح الأنظار ۱: ۳۷۸.

[۵۳۷] (۱) کفایهٔ الاصول: ۱۵۱.

[۵۳۸] (۱) لکن یمکن أن یُقال بترتّب ثمرهٔ اخری، وهی أنّ المقدّمهٔ إذا کانت محرّمهٔ فی الأصل ومنحصرهٔ تقع واجبهٔ علی المشهور فیما إذا کان وجوب ذی المقدّمهٔ أهمّ من حرمهٔ المقدّمهٔ، ولو لم یترتّب علیها ذو المقدّمهٔ، غایهٔ الأمر أنّه متجرٍّ لو لم یلتفت إلی مقدّمیّتها کما تقدّم فی بیان الثّمرهٔ بین القول المشهور وما نسب إلی الشیخ رحمه الله.

بخلاف قول صاحب الفصول، فإنّها علیه لا تقع واجبهٔ فی صورهٔ عدم ترتّب ذی المقدّمهٔ علیها، فتقع محرّمهٔ موجبهٔ لاستحقاق فاعلها العقوبهٔ، إلّافیما إذا حال بینه وبین الإتیان بذی المقدّمهٔ مانع قهری، کالعجز، فیکون معذوراً فی ارتکاب هذا الحرام فی هذه الصورهٔ. م ح- ی.

[۵۳۹] (۱) کفایهٔ الاصول: ۱۵۱.

[۵۴۰] (۱) بحکم العقل الذی یحکم بالملازمهٔ بین الوجوب الشرعی المتعلّق بذی المقدّمهٔ والوجوب الشرعی المتعلّق بالمقدّمهٔ. م ح-

ی.

[۵۴۱] (۲) كفاية الاصول: ۱۵۳.

[۵۴۲] (۱) واختلفوا فی أنّ الإصرار هل لا يتحقّق إلّابارتكاب محرّمين، أو يتحقّق بحرام واحد مع العزم على حرام آخر أيضاً، أو بل يتحقّق بحرام واحد مع عدم التوبة ولو لم يعزم على ارتكاب آخر. منه مدّ ظلّه.

[۵۴۳] (۱) نهاية الأفكار ۱ و ۲: ۳۴۹.

[۵۴۴] (۱) راجع ص ۳۴۵.

[۵۴۵] (۲) راجع ص ۳۴۳.

[۵۴۶] (۱) ويمكن أن يُقال: إنّ العامل إن أتى بالمقدّمة قاصداً الإتيان بذيها أيضاً، ثمّ بعد تحقّق المقدّمة رجع عن قصده أو عرض له مانع من الإتيان بذيها فلا إشكال فی كون الإتيان بها ناشئاً من الأمر المتعلّق به، وإن كان قاصداً تركه حتّى فی بداية الأمر فلا إشكال فی عدم تحقّق اللابدّيّة العقليّة أيضاً بالنسبة إلى المقدّمة، فلا داعی إليها أصلًا. م ح- ی.

[۵۴۷] (۱) فإنّ المجعول ما يكون وضعه ورفعه بيد الجاعل، ووجوب المقدّمة ليس كذلك، إذ لا يمكن للشارع أن يقول:« لا يجب عليكم الوضوء» بعد فرض توقّف الصلاة الواجبة عليه، فوجوب المقدّمة وإن كان شرعيّاً بمقتضی الملازمة، إلّاأنّه لا يكون مجعولًا للشارع، فلا يجری الأصل لنفيه. منه مدّ ظلّه توضيحاً للإشكال المذكور.

[۵۴۸] (۱) كفاية الاصول: ۱۵۶.

[۵۴۹] (۱) وهو قوله:« نعم، لو كانت الدعوى هی الملازمة المطلقة إلخ». م ح- ی.

[۵۵۰] (۱) نهاية الاصول: ۱۹۷.

[۵۵۱] (۱) لعدم جهل العبد بكون الاشتراء متوقّفاً على دخول السوق كی يكون أمر المولى به إرشاداً إلى مقدّميّته. منه مدّ ظلّه فی توضيح كلام صاحب الكفاية رحمه الله.

[۵۵۲] (۲) كفاية الاصول: ۱۵۷.

[۵۵۳] (۱) فی وسائل الشيعة ۱۷: ۴۴۸، كتاب التجارة، الباب ۴۰ من أبواب آداب التجارة، الحديث ۳ هكذا:« نهى رسول اللَّه صلى الله عليه و آله عن بيع المضطرّ وعن بيع الغرر». م ح- ی.

[۵۵۴] (۲) كفاية الاصول: ۲۲۶.

[۵۵۵] (۳) البقرة: ۴۳.

[۵۵۶] (۴) الكافی ۳: ۸۸، كتاب الحيض، باب جامع فی الحائض والمستحاضة، الحديث ۱.

[۵۵۷] (۵) فی وسائل الشيعة ۴: ۳۴۷، كتاب الصلاة، الباب ۲ من أبواب لباب المصلّی، الحديث ۷ هكذا:« لا تجوز الصلاة فی شعر ووبر ما لا يؤكل لحمه». م ح- ی.

[۵۵۸] (۶) المائدة: ۶.

[۵۵۹] (۱) كفاية الاصول: ۱۵۷.

[۵۶۰] (۱) نعم، لو كانت المقدّمة ممّا لا يدركها العقل كالشرائط الشرعيّة، فلابدّ للمولى بيان توقّف الواجب عليها بأیّ نحو كان، وأمّا الأمر بها فلا يجب عليه بعد حكم العقل بلزوم إتيانها. م ح- ی.

[۵۶۱] (۱) تهذيب الاصول ۱: ۳۹۵.

[۵۶۲] (۲) الظاهر أنّ مرادهم بالسبب هو العلّة التامّة لا المقتضی. منه مدّ ظلّه.

[۵۶۳] (۳) كفاية الاصول: ۱۵۸.

[۵۶۴] (۱) المراد به الوجوب الغيرى. منه مدّ ظلّه.

[۵۶۵] (۲) كفاية الاصول: ۱۵۹.

[۵۶۶] (۱) الأمر بالوضوء والغسل والتيمّم فى هذه الآية الشريفة إرشاد إلى شرطيّة هذه الطهارات الثلاث للصلاة. منه مدّ ظلّه.

[۵۶۷] (۲) المائدة: ۶.

[۵۶۸] (۳) وسائل الشيعة ۱: ۳۶۵، كتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب الوضوء، الحديث ۱.

[۵۶۹] (۱) أى مسألة مقدّمة الواجب ومسألة مقدّمة الحرام. م ح- ى.

[۵۷۰] (۲) صفة للعلّة التامّة لا للأفعال التوليديّة. م ح- ى.

[۵۷۱] (۳) كفاية الاصول: ۱۵۹.

[۵۷۲] (۱) فإنّ نيّة الشيء عبارة اخرى عن قصده وإرادته. م ح- ى.

[۵۷۳] (۱) تهذيب الاصول ۱: ۴۰۱.

[۵۷۴] (۱) لم يرد من« الكراهة» معناها الاصطلاحى الفقهى، بل أراد معناها اللغوى، فيناسب الحرمة المبحوث عنها فى المقام. منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام المحقّق الحائرى رحمه الله.

[۵۷۵] (۲) وهو ما إذا كان العنوان بما هو محرّماً ومبغوضاً من دون تقييده بالاختيار وعدمه. م ح- ى.

[۵۷۶] (۱) درر الفوائد: ۱۳۰.

[۵۷۷] (۲) نعم، يمكن أن ينطبق على مقدّمة عنوان محرّم، فتصير حراماً لأجل ذلك العنوان، كالتجرّى بناءً على حرمته. منه مدّ ظلّه.

[۵۷۸] (۳) فإنّها أمر اختيارى، كما اختاره الاستاذ« مدّ ظلّه». م ح- ى.

[۵۷۹] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۳۰۱.

[۵۸۰] (۱) المصدر نفسه.

[۵۸۱] (۱) كفاية الاصول: ۱۶۰، وفوائد الاصول ۱ و ۲: ۳۰۱.

[۵۸۲] (۱) أمّا عدم المغايرة فى فرض كون النهى عن الضدّ عين الأمر بالشيء فواضح، وأمّا فى فرض كونه جزءً منه فلعدم كفاية المغايرة بنحو الكلّيّة والجزئيّة فى صدق الاقتضاء. م ح- ى.

[۵۸۳] (۱) لا يخفى أنّ هذا يدلّ على أصل بطلان القول بالجزئيّة بالنسبة إلى الضدّ العامّ، لا على وضوح بطلانه، كما هو المدّعى. م ح- ى.

[۵۸۴] (۱) فانّ المقدّميّة اساس دليل القائلين بالاقتضاء كما سيأتى. م ح- ى.

[۵۸۵] (۲) سيأتى أنّه لابدّ للقائل بالاقتضاء فى الضدّ الخاصّ من ثلاثة امور: ۱- أنّ ترك الضدّ مقدّمة لفعل ضدّه، ۲- أنّ الملازمة متحقّقة بين وجوب ذى المقدّمة ووجوبها، ۳- أنّ وجوب الشيء مستلزم لحرمة نقيضه، فترك الصلاة مثلًا مقدّمة لإزالة النجاسة عن المسجد، فهو واجب غيرى، كما أنّ الإزالة واجبة نفسيّة، ففعل الصلاة حرام غيرى، لاستلزام وجوب الترك لحرمة نقيضه وهو الفعل، ولابدّ للقائل بعدم الاقتضاء من إنكار هذه الامور الثلاثة أو بعضها. منه مدّ ظلّه.

[۵۸۶] (۱) اختلفوا فى هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

أحدها: مقدّميّة عدم الضدّ لوجود الضدّ الآخر مطلقاً،

الثانى: عدم مقدميّته له كذلك،

الثالث: التفصيل بين ما إذا كان موجوداً حين تحقّق الضدّ الآخر وبين ما إذا لم يكن موجوداً حينئذٍ، فعدمه مقدّمة فى الأوّل دون الثانى، فلو كنت مشتغلًا بالصلاة مثلًا فتركها مقدّمة للإزالة، وإلّا فلا. منه مدّ ظلّه.

[۵۸۷] (۲) لا يخفى عليك فساد هـذا الأمر بناءً على ما اخترناه فى باب مقدّمة الواجب من عدم الملازمة بين وجوب الشـىء ووجوب مقدّمته. منه مدّ ظلّه.

[۵۸۸] (۱) مع أنّ المقدّمة لابدّ من أن تكون متقدّمة على ذيها رتبةً. م ح- ى.

[۵۸۹] (۲) كفاية الاصول: ۱۶۱.

[۵۹۰] (۱) كفاية الاصول: ۱۶۱.

[۵۹۱] (۱) ولابـدّ للمحقّق الخراسانى والقوچانى رحمهما الله من إثبات اتّحادهما رتبـةً للوصول إلى المقصود وهو نفى مقدّميّـة عـدم أحـدهما للآخر، لأنّ عـدم أحـدهما من قبيل عدم المانع كما جاء فى دليل القائل بالاقتضاء، وعدم المانع جزء للعلّة التامّة، وتقدّم العلّة على المعلول إنّما هو بحسب الرتبة لا الزمان. م ح- ى.

[۵۹۲] (۲) كما لا يوجد ملاك التقدّم والتأخّر الرتبيّين بينهما أيضاً. م ح- ى.

[۵۹۳] (۳) حيث إنّا بعـد علمنا بأنّ زيداً موجود فى زمن عمرو وعمراً موجود فى زمن بكر نعلم وجداناً بأنّ زيداً موجود فى زمن بكر. م ح- ى.

[۵۹۴] (۱) لا يقال: يمكن إقامة البرهان فى المقام، وهو أنّ عدم أحد الضدّين فى مرتبة وجوده، ووجوده فى مرتبة الضدّ الآخر، فعدم أحد الضدّين فى مرتبة الضدّ الآخر.

فإنّه يقال: هذا وإن كان بصورة قياس الشـكل الأوّل بالنظر السـطحى، إلّاأنّ واقعه مغالطة، كمغالطة قولنا بالفارسـيّة:« ديوار موش دارد، وموش گوش دارد، پس ديوار گوش دارد»، ولابـدّ من تشـكيل القياس فى المقام بهـذه الكيفيّـة:« عـدم أحد الضدّين فى مرتبة وجود ذلك الضـدّ، وكلّ شـىء فى مرتبـة وجود ذلك الضـدّ فى مرتبـة الضـدّ الآخر» وفى ضـمن مثال واضـح« عـدم الصـلاة فى رتبة وجود الصلاة، وكلّ شىء فى رتبة وجود الصلاة فى رتبة وجود الإزالة»، والكبرى فى هذا القياس كاذبة. م ح- ى.

[۵۹۵] (۲) تهذيب الاصول ۱: ۴۱۵.

[۵۹۶] يوسـفى گنابادى،محمد حسـين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلـد، مركز فقه الائـمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۵۹۷] (۱) تهذيب الاصول ۱: ۴۱۷.

[۵۹۸] (۱) قال سيّدنا الحكيم رحمه الله- فى حقائق الاصول ۱: ۳۱۰-: التقدّم الطبعى فى الاصطلاح تقدّم العلّة الناقصة على المعلول، وأمّا تقدّم العلّة التامّة فهو التقدّم بالعلّيّة. م ح- ى.

[۵۹۹] (۲) ويعبّر عنه بالشرط. م ح- ى.

[۶۰۰] (۳) ويعبّر عنه بعدم المانع. م ح- ى.

[۶۰۱] (۴) فإنّ عدم الشـىء تارةً يستند إلى عدم مقتضيه، واخرى إلى عدم شرطه، وثالثةً إلى وجود مانعه، فعدم الشىء يتوقّف أحياناً على وجود ضدّه توقّف عدم الشىء على وجود مانعه. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام صاحب الكفاية رحمه الله.

[۶۰۲] (۵) كفاية الاصول: ۱۶۱.

[۶۰۳] (۱) نهاية الدراية ۲: ۱۸۲.

[۶۰۴] (۱) هذا شـروع فى إنكار المقدّمة الثانية لدليل القائلين بالاقتضاء فى‌الضدّ الخاصّ، فإنّ دليلهم- كما تقدّمت الإشارة إليه- كان مركّباً من ثلاث مقـدّمات: الاولى: أنّ عدم أحد الضدّين مقدّمة للضدّ الآخر، وقد عرفت بطلانه، الثانية: أنّ مقدّمة الواجب واجبة، وقد عرفت أيضـاً بطلانـه فى‌المبحث السـابق، الثالـثة: أنّ نقيض الـواجب حرام، وشـرع الاسـتاذ« مـدّ ظلّه» فى ردّه بقوله:« ولو فرض وجوب المقدّمة إلخ». م ح- ى.

[۶۰۵] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۳۰۳.

[۶۰۶] (۱) والظاهر أنّه رحمه الله أراد هذا لا النهی المولوی المستقلّ. منه مدّ ظلّه.

[۶۰۷] (۲) هذا إذا کان الأمر نفسیّاً، وأمّا إذا کان غیریّاً کالأمر المتعلّق بترک الصلاة لأجل کونه مقدّمة للإزالة- بناءً علی مقدّمیّة عدم أحد الضدّین لفعل الضدّ الآخر ووجوب مقدّمة الواجب- فالنهی المتعلّق بفعل الصلاة اللازم من الأمر الغیری المتعلّق بترکها أیضاً غیری، والغیری من الأمر والنهی لا- یترتّب استحقاق المثوبة علی موافقته ولا- العقوبة علی مخالفته، إلّاإذا قلنا بترتّب الثواب والعقاب بالجعل لا بالاستحقاق، وقد مرّ توضیحه فی مبحث الواجب النفسی والغیری. م ح- ی.

[۶۰۸] (۱) کون الفعل نقیضاً للترک مبنیّ علی کون نقیض الشیء إمّا رفعه أو کونه مرفوعاً به، لا خصوص رفعه، وإلّا کان نقیض الترک ترک الترک. منه مدّ ظلّه.

[۶۰۹] (۱) هذا الدلیل وإن کان یفید الخصم فی المقام علی فرض تمامیّته، إلّاأنّه أخصّ من مدّعاه، لأنّه لا یجری إلّافی الوجوب والحرمة، مع أنّ مدّعاه اتّحاد المتلازمین فی جمیع الأحکام الخمسة. منه مدّ ظلّه.

[۶۱۰] (۱) أی ما یدّعیه الخصم فی صدر هذا الدلیل من أنّ أحد المتلازمین إذا کان واجباً فلابدّ من اتّصاف الملازم الآخر أیضاً بالوجوب. م ح- ی.

[۶۱۱] (۲) وملاک الإباحة الشرعیّة عبارة عن خلوّ الواقعة عن المصلحة والمفسدة کلتیهما، أو تساویهما فیها. منه مدّ ظلّه.

[۶۱۲] (۱) فلابدّ إمّا من القول بعدم روایة دالّة علی أنّ للّهسبحانه فی کلّ واقعة حکماً، کما هو ظاهر کلام الإمام الخمینی رحمه الله- علی ما فی تهذیب الاصول ۱: ۴۲۴- أو بأنّها مربوطة باللوح المحفوظ، کما تقدّم، أو بتخصیص عمومها بالموارد الخالیة عن الحکم الشرعی. م ح- ی.

[۶۱۳] (۱) وهذا بخلاف مسألة اجتماع الأمر والنهی، کالصلاة فی الدار المغصوبة، فإنّ العنوان هناک متعدّد، فالصلاة تقع صحیحة بناءً علی جواز الاجتماع، وإن ذهب بعض القائلین بالاجتماع- کآیة اللّه البروجردی رحمه الله فی نهایة الاصول: ۲۶۰- إلی بطلانها، وبعضهم- کالإمام رحمه الله- کان یمیل مرّةً إلی صحّتها واخری إلی فسادها علی ما ببالی من مجلس درسه الشریف. منه مدّ ظلّه.

[۶۱۴] (۲) لأنّ وجوب المقدّمة إنّما هو لأجل توقّف ذی المقدّمة علیها، لا لأجل مصلحة فی نفسها. م ح- ی.

[۶۱۵] (۱) عدم ترتّب الثواب والعقاب علی موافقة الأمر الغیری ومخالفته مبنیّ علی کونهما بالاستحقاق، لا بالجعل الذی اختاره الاستاذ« مدّ ظلّه»، فانّ استحقاق الثواب حینئذٍ تابع لجعل الشارع، ولا فرق فی ذلک بین الواجبات النفسیّة والغیریّة، فالمکلّف یستحقّ الثواب علی موافقة کلّ واجب جعل الشارع له الثواب، سواء کان نفسیّاً او غیریّاً.

نعم، استحقاق العقاب غیر تابع للجعل، بل للمولی أن یعاقب العبد بمجرّد العصیان ومخالفة أمره ولو لم یجعل لها عقاباً. م ح- ی.

[۶۱۶] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۴۲۶.

[۶۱۷] (۲) کفایة الاصول: ۱۶۵، وتهذیب الاصول ۱: ۴۲۶ نقلًا عن الشیخ البهائی رحمه الله.

[۶۱۸] (۱) کفایة الاصول: ۱۶۶.

[۶۱۹] (۲) کفایة الاصول: ۱۶۸.

[۶۲۰] (۱) کما إذا صلّی فی آخر الوقت وترک إنقاذ غریق محترم. م ح- ی.

[۶۲۱] (۲) لتحقّق المشروط وهو الأمر بالصلاة بمجرّد العزم علی ترک الإنقاذ قبل الاشتغال بالصلاة، وعدم تحقّق شرطه وهو عصیان الأمر بالإنقاذ إلّابعد مضیّ وقت تمکّن فیه منه ولکن ترکه. م ح- ی.

[۶۲۲] (۳) توضیح ذلک: أنّ سقوط التکلیف إمّا بالإطاعة أو العصیان أو ارتفاع موضوعه، ولا إشکال فی عدم تحقّق الأوّل والثالث، وکذلک الثانی عند تحقّق الأمر بالمهمّ فرضاًقبل عصیان الأمر بالأهمّ، إمّا لکون الأمر بالمهمّ مشروطاً بمجرّد العزم علی عصیان الأمر

بالأهمّ أو بنفس العصیان، ولکن بنحو الشرط المتأخّر. م ح- ی.

[۶۲۳] (۱) کما إذا أمره بتبییض الجدار وتسویده معاً فی آن واحد إن أکل الغذاء الفلانی. م ح- ی.

[۶۲۴] (۲) کفایهٔ الاصول: ۱۶۶.

[۶۲۵] (۱) البقرهٔ: ۲۷۵.

[۶۲۶] (۱) إن قلت: قوله تعالی- فی سورهٔ البقرهٔ، الآیهٔ ۲۸۶-:« لَایُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا» ظاهر فی عدم توجّه التکلیف إلّاإلی القادر، فإنّ الوسع فی الآیهٔ الشریفهٔ وإن کان عبارهٔ عن القدرهٔ العرفیّهٔ لا العقلیّهٔ التی هی محلّ النزاع، إلّاأنّ الآیهٔ إذا دلّت علی عدم توجّه التکلیف إلی العاجز عرفاً دلّت علی عدم توجّهه إلی العاجز عقلًا أیضاً، ضرورهٔ أنّ کلّ إنسان یحکم العقل بعدم تمکّنه من عمل یحکم العرف أیضاً بذلک، دون العکس.

قلت: ما استدلّ به الاستاذ« مدّ ظلّه» لنفی تقیید الأحکام بالقدرهٔ من البرهانین الآتیین- فی الصفحهٔ ۴۵۸- یوجب حمل هذه الآیهٔ علی نفی الأثر المترتّب علی التکلیف، وهو عقاب العاجز علی مخالفته، فتکون حینئذٍ إرشاداً إلی حکم العقل. م ح- ی.

[۶۲۷] (۱) آل عمران: ۸۵.

[۶۲۸] (۲) آل عمران: ۱۹.

[۶۲۹] (۳) المائدهٔ: ۱.

[۶۳۰] (۱) آل عمران: ۹۷.

[۶۳۱] (۱) تهذیب الاصول ۱: ۴۳۳.

[۶۳۲] (۲) یترتّب علی هذه المسألهٔ ثمرات کثیرهٔ قیّمهٔ. منه مدّ ظلّه.

[۶۳۳] (۱) وهی قوله تعالی:« وَلِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا». آل عمران: ۹۷.

[۶۳۴] (۲) وهی قوله تعالی:« یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ کَمَا کُتِبَ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُونَ». البقرهٔ: ۱۸۳.

[۶۳۵] (۳) وهی قوله تعالی:« یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلَاهْ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَأَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِکُمْ وَأَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ». المائدهٔ: ۶.

[۶۳۶] (۱) هذا توضیح ما ذکروه فی البراءهٔ العقلیّهٔ من حکم العقل بقبح العقاب بلا بیان. م ح- ی.

[۶۳۷] (۲) الإسراء: ۱۵.

[۶۳۸] (۳) وأمّا لو قلنا بأنّ له مرحلتین: الإنشاء والفعلیّهٔ، فلا دور، لأنّ ما یتوقّف علیه العلم هو الحکم الإنشائی، وما یتوقّف علی العلم هو الحکم الفعلی. م ح- ی.

[۶۳۹] (۴) فلابدّ من حمل ما یدلّ علی تقیید وجوب الجهر والإخفات والقصر والإتمام بالعلم بوجوبها علی عدم استحقاق العقوبهٔ علی المخالفهٔ فی صورهٔ الجهل، وبعبارهٔ اخری: یحمل علی تفضّله تعالی بقبول الصلاهٔ الفاقدهٔ لشرطها مکان الواجدهٔ. م ح- ی.

[۶۴۰] (۱) أی آیهٔ اللّه الشیرازی الکبیر رحمه الله الذی أفتی بحرمهٔ شرب التتن. منه مدّ ظلّه.

[۶۴۱] (۲) کفایهٔ الاصول: ۱۶۸.

[۶۴۲] (۱) وقد یقال: الشرط فی موارد الشرط المتأخّر إنّما هو تعقّب ذلک الأمر المتأخّر للمشروط لا نفسه، فیعود إلی الشرط المقارن. منه مدّ ظلّه.

[۶۴۳] (۲) عبّر بعضهم عن العزم علی العصیان بالتلبّس به، أو الشروع فیه، وهما عبارتان اخریان عن العزم، حیث إنّ أوّل زمن التلبّس بالعصیان والشروع فیه هو العزم علیه. منه مدّ ظلّه.

[۶۴۴] (۳) واختلافهما رتبهً لا یجدی فی رفع غائلهٔ الاستحالهٔ إذا کانا متّحدین زماناً، لأنّ ملاک الاستحالهٔ إنّما هو طلب الضدّین فی

زمان واحد، لاستلزامه تكليفاً بما لا يطاق. منه مدّ ظلّه.

[۶۴۵] (۱) ولابدّ هاهنا من تبديل مثال الإزالة والصلاة بمثال آخر، حيث إنّ الاشتغال بالصلاة لا يوجب سقوط الأمر بالإزالة رأساً، فإنّ المكلّف حينما يلتفت إلى تلوّث المسجد بالنجاسة يجب عليه الإزالة فوراً ففوراً، بمعنى أنّه لو لم يزلها فى الآن الأوّل تجب عليه الإزالة فى الآن الثانى وهكذا، فإذا اشتغل بالصلاة يتوجّه إليه الأمر بالإزالة أيضاً، فلابدّ من التمثيل للضدّ الأهمّ بواجب فورى لم يبق مجال لامتثال أمره بمجرّد الاشتغال بالمهمّ، كإنقاذ الغريق الذى لا يتمكّن المكلّف منه لو اشتغل بالصلاة فى الآن الأوّل، فإنّ الأمر بالأهمّ يسقط حينئذٍ بالعصيان المتحقّق بالاشتغال بالمهمّ. م ح- ى.

[۶۴۶] (۱) لأجل النذر أو نهى الوالد أو نحوهما. منه مدّ ظلّه.

[۶۴۷] (۲) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۳۵۷.

[۶۴۸] (۱) وبعبارة اخرى: حرمة قصد الإقامة. م ح- ى.

[۶۴۹] (۲) حيث إنّه مترتّب على عصيان تكليف آخر. م ح- ى.

[۶۵۰] (۱) الإمكان الذاتى عبارة عن استواء نسبة الماهيّة إلى طرفى الوجود والعدم فى مقابل الاستحالة الذاتيّة المتحقّقة فى مثل« اجتماع النقيضين»، والإمكان الوقوعى عبارة عن عدم امتناع وقوع الشيء فى مقابل الاستحالة الوقوعيّة المتحقّقة فى مثل وجود المعلول بدون علّته. منه مدّ ظلّه.

[۶۵۱] (۱) كفاية الاصول: ۱۷۰.

[۶۵۲] (۱) راجع ص ۴۷۸ لكى تجد الفرق بين هذا الاحتمال وما اختاره الاستاذ« مدّ ظلّه». م ح- ى.

[۶۵۳] (۱) ولابدّ من أن يكون الوجود فى كلام هذا البعض بمعنى الفرد لكى ينطبق على عنوان النزاع، وهو أنّ الأوامر والنواهى هل تتعلّق بالطبائع أو بالأفراد. منه مدّ ظلّه.

[۶۵۴] (۲) وأمّا الماضى والمضارع فالوجود يستفاد من هيئتهما لا من مادّتهما، فإنّ« ضرب» يكون بمعنى« تحقّق منه الضرب» و« يضرب» بمعنى« سيتحقّق منه الضرب فى المستقبل». منه مدّ ظلّه.

[۶۵۵] (۱) المائدة: ۳.

[۶۵۶] (۲) البقرة: ۱۸۳.

[۶۵۷] (۳) آل عمران: ۹۷.

[۶۵۸] (۴) سواء لم يكن مدلول لفظ، أو استفيد من الأمر والنهى، أو من لفظ آخر غيرهما. م ح- ى.

[۶۵۹] (۱) كفاية الاصول: ۱۷۱.

[۶۶۰] (۲) تهذيب الاصول ۱: ۴۹۴.

[۶۶۱] (۳) بل ذهب بعضهم إلى لزوم الاتّحاد فى المفهوم أيضاً. منه مدّ ظلّه.

[۶۶۲] (۱) قلت للُاستاذ« مدّ ظلّه» فى مجلس الدرس: ما الفرق بين هذا الوجه الذى اخترتموه وبين الاحتمال الأوّل الذى ناقشتم فيه؟ فقال: الفرق بينهما أنّا لم نفرّع النزاع فى المقام على مسألة أصالة الوجود والماهيّة، بل لاحظناه مسألة مستقلّة، بخلاف الاحتمال الأوّل، فإنّه مبنيّ على تلك المسألة الفلسفيّة كما تقدّم، ولأجل توجيه هذا التفريع قلنا هناك: لابدّ من أن يكون المراد بالأفراد، الوجودات لكى يكون النزاع متفرّعاً على مسألة أصالة الوجود والماهيّة، وإلّا فلم يتحقّق التفرّع عليها الذى هو المدّعى فى ذلك الاحتمال. م ح- ى.

[۶۶۳] (۱) إن قلت: لا يمكن أن توجد ماهيّة إلّامع العوارض المشخّصة، فلا فرق بين الوجود والفرد.

قلت: نعم، ولكنّ الفرق فى مقام الحكاية، فقضيّة« زيد فرد من الإنسان» حاكية عن كون زيد وجود الإنسان وكونه متشخّصاً

بالتشخّصات الفرديّة، وأمّا إذا قلنا:« زيد وجود الإنسان» فهو لا يحكى إلّاعن مجرّد كونه وجوده، ولا يجب فى صدق القضايا كونها حاكية لجميع ما هو متحقّق فى الخارج، وإلّا كان قولك:« جائنى رجل» فيما إذا جاءك زيد كاذباً، مع أنّه صادق بالضرورة. منه مدّ ظلّه.

[۶۶۴] (۲) الروم: ۳۱.

[۶۶۵] (۳) البقرة: ۱۸۳.

[۶۶۶] (۴) آل عمران: ۹۷.

[۶۶۷] (۵) المائدة: ۳.

[۶۶۸] (۱) ولذا صارت جملة« ثبّت العرش ثمّ انقش» مثلًا معروفاً بينهم، أى أوجد السقف ثمّ انقشه بنقوش مزيّنة، والمقصود عدم تمكّن النقّاش من تزيين السقف بالنقوش إلّابعد تحقّق أصل السقف. منه مدّ ظلّه.

[۶۶۹] (۱) كفاية الاصول: ۱۷۱.

[۶۷۰] (۲) وهو أنّ الشىء الموجود بملاحظة نفسه وجود، وبملاحظة انتسابه إلى الجاعل إيجاد. م ح- ى.

[۶۷۱] (۱) أو الطلب الشديد والضعيف عند من قال بكون الوجوب والندب عبارة عن الطلب كالمحقّق الخراسانى رحمه الله. م ح- ى.

[۶۷۲] (۱) وهما الجواز والرجحان. م ح- ى.

[۶۷۳] (۲) كفاية الاصول: ۱۷۳.

[۶۷۴] (۱) الدلالة الالتزاميّة عند الاستاذ« مدّ ظلّه» من مقتضيات العقل لا من دلالات اللفظ. م ح- ى.

[۶۷۵] (۱) وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ كلّى الجواز كان موجوداً عند وجود أحد أفراده، وهو الوجوب، ونشكّ بعد النسخ فى أنّه هل حدث فرد آخر منه- كالندب أو الكراهة- مقارناً لارتفاعه حتّى يبقى كلّى الجواز، أو تبدّل إلى الحرمة حتّى لا يبقى. م ح- ى.

[۶۷۶] (۲) فرائد الاصول ۳: ۱۹۶.

[۶۷۷] (۱) وجلّ الواجبات التخييريّة من هذا القبيل. منه مدّ ظلّه.

[۶۷۸] (۲) كفاية الاصول: ۱۷۴.

[۶۷۹] (۱) واعترف به المحقّق الخراسانى رحمه الله فى آخر مبحث الواجب الكفائى بقوله: كما هو قضيّة توارد العلل المتعدّدة على معلول واحد. كفاية الاصول: ۱۷۷.

ثمّ اعلم أنّ الواحد شخصى ونوعى، وقال فى كتاب« تعليقة على نهاية الحكمة ص ۲۴۵»: إنّ امتناع صدور فعل واحد شخصى عن فواعل متعدّدة تامّة الفاعليّة واضح لا خلاف فيه، وأمّا امتناع صدور النوع الواحد من المعلول عن علل كثيرة فممّا وقع فيه الخلاف، ثمّ نقل بعض آراء الحكماء فى ذلك. م ح- ى.

[۶۸۰] (۱) هذه هى الصورة الاولى المذكورة فى الكفاية. م ح- ى.

[۶۸۱] (۱) هذه هى الصورة الثانية المذكورة فى الكفاية. م ح- ى.

[۶۸۲] (۲) هذه صورة ثالثة لم يذكرها المحقّق الخراسانى رحمه الله. م ح- ى.

[۶۸۳] (۱) والاستحالة فيه أوضح من دفعى الوجود. منه مدّ ظلّه.

[۶۸۴] (۱) كفاية الاصول: ۱۷۵.

[۶۸۵] (۲) ما به الامتياز بين أفراد الكلّيات المشكّكة عين ما به الاشتراك، سواء كان التفاوت بينهما بحسب الكيف، كالتشكيك فى الشدّة والضعف، أو بحسب الكمّ، كالتفاوت بالزيادة والنقصان. منه مدّ ظلّه.

[۶۸۶] (۱) بعد ما وصل شیخنا الاستاذ المحاضر« مدّ ظلّه» إلی هذا الموضع من بحثه الشریف ابتلیت الامّة الإسلامیّة بمصیبة ارتحال الاصولی الفقیه، المحقّق الفاضل النّبیه آیة اللّه السیّد أبی القاسم الموسوی الخوئی قدس سره، عظّم اللّه اجورنا واجور جمیع المسلمین بهذه الحادثة المولمة التی وقعت فی ۱۷/ ۵/ ۱۳۷۱ ش، ۸ صفر ۱۴۱۳ ق. م ح- ی.

[۶۸۷] (۱) فیما إذا اشتغل جماعة فی الصلاة علی میّت وختموها معاً، وأمّا إذا أتمّها بعضهم قبل الآخرین ففی اتّصاف صلاة الآخرین بالوجوب إشکال. منه مدّ ظلّه.

[۶۸۸] (۱) أی مصداق الواحد وحقیقته العینیّة الخارجیّة لا مفهومه. منه مدّ ظلّه.

[۶۸۹] (۲) أی غیر المعیّن واقعاً لا المجهول عندنا. منه مدّ ظلّه.

[۶۹۰] (۳) بل الوجود الذهنی أیضاً کذلک، لکنّ المراد من الواحد فی المقام وجوده الخارجی. م ح- ی.

[۶۹۱] (۱) وربما یؤیّد هذا الاحتمال بما قیل من أنّ مقتضی الإطلاق هو الکفائیّة، حیث یعلم منه أنّ المقیّد هو الواجب العینی دون الکفائی، لکن یرد علیه أنّ بعضهم- کالمحقّق الخراسانی رحمه الله- ذهب إلی العکس، وهو أنّ الواجب العینی مطلق والکفائی مقیّد بعدم إتیان الغیر إیّاه، نعم، فرّع علی هذا أنّ إطلاق الصیغة عند الدوران بین العینیّة والکفائیّة یقتضی العینیّة، ونحن ناقشنا فی هذا التفریع فی بعض مباحث صیغة الأمر. منه مدّ ظلّه.

[۶۹۲] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۶۹۳] (۱) أجود التقریرات ۱: ۲۷۱.

[۶۹۴] (۲) وهما ما لا یمکن تحقّق أکثر من فرد واحد منه، وما یمکن ولکن لا یدخل فی تحصیل الغرض إلّاواحد منه. م ح- ی.

[۶۹۵] (۳) مفعول« اقتضاء». م ح- ی.

[۶۹۶] (۱) خبر« کان». م ح- ی.

[۶۹۷] (۱) ویقال له المطلق أیضاً، لعدم کونه مقیّداً بالوقت والزمان، فالمطلق تارةً یقال فی مقابل المشروط، واخری فی مقابل الموقّت. منه مدّ ظلّه.

[۶۹۸] (۱) یعنی فیما یکون لدلیل الواجب إطلاق ولا یکون إطلاق لدلیل التقیید، وکان الأنسب التعبیر بأنّه« ولایکفی الدلیل علی الواجب الموقّت». حقائق الاصول ۱: ۳۴۱.

[۶۹۹] (۲) کفایة الاصول: ۱۷۸.

[۷۰۰] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

الجزء الثالث

المقصد الثانی فی النواهی

اشارة

وفیه فصول

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۷

فیما یقتضیه الأمر والنهی

الفصل الأوّل‌فیما یتعلّق به النهی وما یقتضیه

اشارهٔ

المشهور بین الأعلام- ومنهم المحقّق الخراسانی رحمه الله- أنّ کلّ واحد من الأمر والنهی یدلّ علی الطلب، إلّاأنّهم بعد اتّفاقهم علی أنّ متعلّق الطلب فی الأمر هو الوجود، اختلفوا فی أنّ متعلّقه فی النهی هل هو الکفّ أو مجرّد الترک وأن لا یفعل[۱]، فذهب بعضهم إلی الأوّل، وبعض آخر کالمحقّق الخراسانی رحمه الله إلی الثانی[۲].

وهذا النزاع مبنیّ علی تسلّم دلالهٔ النهی علی الطلب الإنشائی، لکن مقتضی التحقیق- کما تقدّم فی مبحث الأوامر- أنّ مدلول الأمر هو البعث والتحریک الاعتباری، ومدلول النهی هو الزجر والمنع الاعتباری.

توضیح ذلک: أنّ المولی إذا أراد تحقّق فعل بید عبده فتارهً یبعثه إلیه تکویناً، بأن یأخذ یده ویُلجئه إلی ذلک الفعل، وهذا بعث حقیقی تکوینی، واخری یبعثه إلیه تشریعاً بواسطهٔ صدور الأمر، لکی یحسب العبد فی نفسه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۸

عقیب أمر المولی بأنّ المولی أمرنی بهذا العمل، وإطاعته واجبهٔ علیَّ ومخالفته موجبهٔ لاستحقاق العقوبهٔ، فینبعث عقیب هذه الملاحظات إلی ما بعثه المولی إلیه بواسطهٔ الأمر، وهذا بعث اعتباری تشریعی.

وکذلک إذا أراد المولی أن یمنع عبده من إیجاد فعل فتارهً یزجره عنه تکویناً، بأن یحول بینه وبین ذلک الفعل، وهذا زجر حقیقی تکوینی، واخری یزجره عنه تشریعاً بواسطهٔ نهیه عنه، لکی یحسب العبد فی نفسه عقیب نهی المولی بأنّ المولی نهانی عن هذا العمل، وإطاعته واجبهٔ علیَّ ومخالفته موجبهٔ لاستحقاق العقوبهٔ، فینزجر عقیب هذه الملاحظات عمّا زجره المولی عنه بواسطهٔ النهی، وهذا زجر اعتباری تشریعی.

والحاصل: أنّ الفرق بین الأمر والنهی إنّما هو بحسب الهیئهٔ، فإنّ هیئهٔ الأوّل دالّهٔ علی البعث الاعتباری وهیئهٔ الثانی علی الزجر الاعتباری، وأمّا بحسب المادّهٔ فهما متّحدان، إذ متعلّق کلیهما إیجاد[۳] الفعل، فإنّ النهی عبارهٔ عن الزجر عن إیجاد الفعل، کما أنّ الأمر عبارهٔ عن البعث إلی إیجاده، فمتعلّق کلیهما أمر واحد، وبین أنفسهما فرق ماهوی، عکس ما زعمه المشهور من أنّ الأمر والنهی بمعنی واحد، وهو الطلب، والاختلاف فی متعلّقهما، فمتعلّق الأوّل هو إیجاد الفعل ومتعلّق الثانی إمّا الکفّ عنه أو مجرّد ترکه وأن لا یفعل.

ویؤیّد ما ذکرناه أنّ مادّهٔ جمیع المشتقّات شیء واحد، فإنّ مادّهٔ «ضَرَبَ، یضرب، ضارب، مضروب» وغیرها من المشتقّات شیء واحد، وهو «ض- ر- ب» فلابدّ من أن یرجع الاختلاف الموجود فی معانیها إلی هیئاتها.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۹

إذا عرفت أنّ بین الأمر والنهی فرقاً ماهویّاً، وهو أنّ الأوّل یدلّ علی البعث الاعتباری والثانی علی الزجر الاعتباری وکلاهما یتعلّقان بإیجاد الطبیعهٔ، فلا مجال للنزاع المعروف بینهم من أنّ المطلوب فی النهی هل هو الکفّ أو مجرّد الترک، فإنّ هذا النزاع متفرّع علی کون النهی دالّاً علی الطلب.

وبناءً علی ما ذهب إلیه المشهور من أنّ مدلول الأمر والنهی هو الطلب الإنشائی فالحقّ أنّ متعلّقه الکفّ لا مجرّد أن لا یفعل، خلافاً للمحقّق الخراسانی رحمه الله، لأنّ العدم لیس بشیء[۴]، فلا یصحّ إسناد المطلوبیّهٔ إلیه، لأنّ «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له».

نعم، توهّم أنّ الترک ومجرّد أن لا یفعل خارج عن تحت الاختیار، فلا یصحّ أن یتعلّق به البعث والطلب، مندفع بما ذکره المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّ الترک أیضاً یکون مقدوراً وإلّا لما کان الفعل مقدوراً وصادراً بالإرادهٔ والاختیار، وکون العدم الأزلی لا بالاختیار لا یوجب أن یکون کذلک بحسب البقاء والاستمرار الذی یکون بحسبه محلّاً للتکلیف[۵].

بيان ما يقتضيه الأمر والنهى

ثمّ إنّه لا ـ إشكال ولا ـ خلاف بينهم فى أنّ النهى يتميّز عن الأمر بأنّ مقتضى النهى هو ترك جميع الأفراد، عرضيّة كانت أو طوليّة، بخلاف الأمر، فإنّ الغرض منه يحصل بإيجاد فرد واحد[۶] منه ويسقط الأمر به، دون جميع

الأفراد.

لكنّ الكلام فى أنّ هذا الفرق مستند إلى اللغة والوضع، أو إلى حكم العقل بأنّالطبيعة توجد بوجود فرد واحد ولا تنعدم الّا بانعدام جميع أفرادها- كما ذهب إليه صاحب الكفاية[۷]- أو إلى قضاوة العقلاء والعرف؟

ولا يخفى أنّ هذا السؤال يتوجّه إلى جميع المبانى، أى سواء قلنا بأنّ الأمر والنهى يدلّان على البعث والزجر الاعتباريّين ويتعلّق كلاهما بإيجاد الطبيعة كما هو المختار، أو قلنا بأنّهما يدلّان على الطلب ومتعلّق الطلب فى الأمر هو وجود الطبيعة وفى النهى مجرّد تركها وعدمها كما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله، أو قلنا بأنّهما يدلّان على الطلب ومتعلّق الطلب فى الأمر وجود الطبيعة وفى النهى كفّ النفس عن إيجادها كما ذهب إليه بعضهم.

فلابدّ للجميع من الاهتمام بالسؤال المذكور وإعداد جواب مناسب له، فنقول:

لا ـ مجال للذهاب إلى الاحتمال الأوّل، لأنّ المادّة فى الأمر والنهى هى إيجاد الطبيعة بناءً على المختار، والهيئة فى الأوّل دالّة على البعث الاعتبارى وفى الثانى على الزجر الاعتبارى، فليس فى الأمر أثر من وضع مادّته أو هيئته لكفاية إيجاد فرد واحد، ولا فى النهى أثر من وضع إحداهما للزوم الانزجار عن جميع الأفراد.

وكذلك بناءً على كون الهيئة فى الأمر والنهى دالّة على الطلب وكون المادّة فى الأمر وجود الطبيعة وفى النهى تركها أو الكفّ عن إيجادها، ضرورة اشتراكهما فى الهيئة، فلا يرجع الفرق بينهما إليها، وكذلك لا يرجع إلى المادّة، إذ

لا دلالة ل «وجود الطبيعة» على كفاية فرد واحد ولا ل «تركها» أو «الكفّ عن إيجادها» على لزوم الانزجار عن جميع الأفراد.

نقد كلام صاحب الكفاية فى المقام

وأمّا ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ العقل يحكم بأنّ الطبيعة توجد بوجود فرد ما ولا تنعدم إلّابانعدام جميع الأفراد.

ففيه أوّلًا: أنّه مبنىّ على مذهبه من أنّ النهى عبارة عن طلب عدم الطبيعة، ولا يناسب ما هو الحقّ المختار من أنّه عبارة عن الزجر عن إيجادها، إذ عليه ليس للعدم والانعدام أثر فى النهى لا بمادّته ولا بهيئته.

وثانياً: أنّ الطبيعة كما توجد بوجود فرد واحد كذلك تنعدم بانعدامه.

توضيح ذلك يتوقّف على تقديم أمرين:

۱- أنّ مقتضى التحقيق الذى اختاره المحقّق الخراسانى رحمه الله أيضاً أنّ نسبة الطبيعى إلى أفراده نسبة الآباء المتعدّدة إلى الأبناء لا نسبة الأب الواحد إلىالأبناء، فيوجد بوجود زيد مثلًا إنسان، وبوجود عمرو إنسان آخر، وبوجود بكر إنسان ثالث، وهكذا، فكلّ واحد من المصاديق تمام الطبيعى لا حصّة منه، ولذا يحمل الطبيعى عليه بالحمل الشائع الذى ملاكه الاتّحاد فى الوجود، فنقول: زيد إنسان، فزيد تمام ماهيّة الإنسان بضميمة تشخّصاته الفرديّة، ولو كان حصّة منها لما كان قولنا: «زيد إنسان» صادقاً، لكونه بعض الإنسان فرضاً لاتمامه، فعلى هذا يتعدّد وجود الطبيعة بتعدّد وجود مصاديقها، لأنّ زيداً وعمراً مثلًا إنسانان لا إنسان واحد.

۲- أنّ الوجود نقیض العدم، فلو کان أحدهما واحداً لکان الآخر أیضاً واحداً، ولو کان متکثّراً لکان الآخر أیضاً کذلک، إذ لا یمکن أن یکون أحد

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۲

النقیضین واحداً والآخر کثیراً.

فإذا کان وجود الطبیعة متعدّداً بتعدّد وجود مصادیقها- کما عرفت فی المقدّمة الاولی- کان عدمها أیضاً کذلک[۸]، إذ کما توجد طبیعة الإنسان بوجود زید مثلًا کذلک تنعدم بانعدامه، ولو لم ینعدم سائر الأفراد، وإلّا فلو کان عدمها متوقّفاً علی انعدام جمیع الأفراد لکان وجود الطبیعی متکثّراً وعدمه واحداً، وهو محال.

فإذا وجد فرد من أفراد الطبیعة تصیر هی أیضاً موجودة حال کونها معدومة بلحاظ أفرادها المعدومة، وإذا انعدم فرد من أفرادها تصیر هی أیضاً معدومة حال کونها موجودة فی ضمن أفرادها الموجودة.

إن قلت: کون شیء واحد موجوداً ومعدوماً فی زمن واحد جمع بین النقیضین، وهو محال.

قلت: استحالة الجمع بین المتقابلین تختصّ بما إذا کان موضوعهما أمراً واحداً حقیقیّاً، فلا یمکن أن یکون زید مثلًا موجوداً ومعدوماً أو أبیض وأسود أو بصیراً وأعمی فی آن واحد، بخلاف الواحد الجنسی أو النوعی أو الصنفی، ولذا یکون الحیوان مثلًا ناطقاً وناهقاً فی آن واحد مع کون الأنواع متباینة تبایناً کلّیّاً.

والحاصل: أنّ ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الفرق بین الأمر والنهی الموجب لکفایة الإتیان بفرد ما فی الأوّل ولزوم ترک جمیع الأفراد فی الثانی- من حکم العقل بأنّ الطبیعة توجد بوجود فرد ما ولا تنعدم إلّابانعدام جمیع الأفراد- أیضاً غیر تامّ، کمسألة الوضع.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۳

بیان الحقّ فی المسألة

فالحقّ أنّالفرق بینهما هو قضاوةالعرف والعقلاء، حیث یحکمون عقیبالأمر بکفایة الإتیان بفرد واحد وعقیب النهی بلزوم الانزجار عن جمیع الأفراد، والملاک فی فهم الأحکام قضاوة العرف وإن لم نعرف منشأها کما فی المقام.

کیفیّة موافقة الأمر والنهی ومخالفتهما

ثمّ إنّ هاهنا مسألة اخری، وهی أنّ الأمر یسقط بمجرّد الإطاعة أو العصیان، فلا یبقی مجال لموافقته أو مخالفته مرّةً اخری، بخلاف النهی، فإنّک لو عصیت الشارع عشر مرّات فی النهی المتعلّق بشرب الخمر مثلًا لکان النهی بعدُ موجوداً یزجرک عن ارتکابه فی المرّة الحادیة عشرة، وکذلک إذا أطعت الشارع وترکت شربها مراراً فللموافقة والمخالفة مجال فیه حتّی بعد الإطاعة کذلک، فما هو الفرق بینهما الموجب لهذا الاختلاف[۹]؟

نقد کلام صاحب الکفایة فی المسألة

التزم المحقّق الخراسانی رحمه الله بعدم دلالة النهی علی لزوم الترک لو خولف[۱۰]، بل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۴

لابدّ من دلیل آخر، ولو کان هذا الدلیل إطلاق المتعلّق، فإلیک نصّ کلامه:

ثمّ إنّه لا دلالـة للنهی علی إرادة الترک لو خولف أو عـدم إرادته، بل لابدّ فی تعیین ذلک من دلالة، ولو کان إطلاق المتعلّق من هذه الجهة[۱۱]، ولا یکفی إطلاقها من سائر الجهات، فتدبّر جیّداً[۱۲]، إنتهی.

وفیه: أنّ الإشکال یبقی بحاله فیما إذا لم یکن لمتعلّق النهی إطلاق من الجهة المتنازع فیها.

نقد ما أفاده المحقّق النائینی فی المقام

ذهب المحقّق النـائینی رحمه الله إلی أنّ متعلّق النهی مـأخوذ بنحو العـامّ الاسـتغراقی، فیکون معنی «لا تشـرب الخمر» أطلب[۱۳] منک ترک کـلّ فرد من أفراد شـرب الخمر، فینحـلّ النهی إلی نواهٍ متعـدّدة بتعـداد أفراد الطبیعـة المنهیّ عنهـا، ولکـلّ منها موافقـة ومخالفة مستقلّة، کما أنّ الأمر أیضاً یکون کذلک فیما إذا تعلّق بعامّ استغراقی، کما إذا قال: «أکرم کلّ عالم»[۱۴].

هذا حاصل کلام المحقّق النائینی رحمه الله.

وفیه: أنّ دعـوی کـون المتعلّق فی النواهی مـأخوذاً بنحو العـامّ الاسـتغراقی المسـتلزم لانحلال النهی، أوّل الکلام، ولاـ دلیـل علیه، بل المتعلّق نفس الطبیعة، والطبیعة وإن کانت متّحدة مع أفرادها فی الوجود، إلّاأنّه لا یمکن أن تکون

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۵

حاکیةً عنها فی مقام الدلالة، لتغایرهما فیما وضعتا له.

وأمّا دلالـة المتعلّق فی قولنا: «أکرم کلّ عالم» علی اسـتغراق الأفراد فهی بواسـطة لفظـة «کلّ» الموضوعة لاسـتغراق جمیع أفراد الطبیعة التی اضیفت إلیها، لا بواسطة نفس تلک الطبیعة.

نظریّة المحقّق الاصفهانی رحمه الله فی المقام

وذهب المحقّق الاصـفهانی رحمه الله فی حاشـیته علی الکفایـة إلی أنّ المنشأ بالأمر شـخص الطلب، وبالنهی سـنخه الـذی هو کلّی ذو أفراد، ومتعلّق النهی أیضـاً عبارة عن طبیعـة العـدم الکلّیّـة. وبالجملـة: مـدلول هیئـة «افعل» هو الطلب الإنشائی الجزئی، فلا یقبل التکثّر؛ بخلاف مـدلول هیئة «لا تفعل» الذی هو سـنخ الطلب المتعلّق بالطبیعة والماهیّة، وإذا کان کلّ من الطلب المنشأ بالنهی وما تعلّق به أمراً کلّیّاً ذا أفراد یحکم العقل بأنّ کلّ فرد من أفراد الطلب یتعلّق بفرد من أفراد طبیعة العدم[۱۵].

هذا حاصل کلام المحقّق الاصفهانی رحمه الله.

ولاـ یخفی الفرق بینه وبین مـا أفـاده المحقّق النائینی رحمه الله وإن کانا متّحـدین بحسب النتیجـة، فإنّ طریق الوصول إلی هـذه النتیجة عند المحقّق النائینی رحمه الله هو الدلالة اللفظیّة، وعند المحقّق الاصفهانی حکم العقل.

نقد ما أفاده المحقّق الاصفهانی رحمه الله

وفیه أوّلًا: منع کون الأـمر دالّـاً علی طلب الفعـل والنهی علی طلب الترک، لمـا عرفت من أنّ مـدلولهما هو البعث والزجر الاعتباری لا الطلب، وثانیاً: أنّه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۶

لا دلیل علی کون الطلب المنشأ بهیئـة «افعل» شخصیّاً والمنشأ بهیئة «لا تفعل» کلّیّاً، وثالثاً: أنّک قد عرفت فی مسألة الوضع أنّ الحقّ ما ذهب إلیه المشـهور من أنّ الوضع فی الحروف عـامّ والموضوع له خـاصّ[۱۶]، ووضع الهیئـات أیضاً کـذلک، فلا مجال للقول بکون الطلب الذی وضعت له هیئة «لا تفعل» عامّاً[۱۷].

كلام السيّد البروجردى رحمه الله فى المقام

وذهب سيّدنا الاستاذ آية اللَّه البروجردى رحمه الله إلى أنّ للنهى موافقات ومخالفات متعدّدة من دون أن ينحلّ إلى نواهٍ متكثّرة[۱۸]، وبنى هذا المطلب على المسألتين السابقتين، أعنى كون الأمر والنهى بمعنى البعث والزجر، لا الطلب، وكون المزجور عنه فى النهى جميع أفراد الطبيعة بقضاوة العرف.

فقال: لا ينحلّ النهى إلى نواهٍ متعدّدة، ويؤيّده أنّ الأب إذا نهى عبده عن شرب الدخان فلو سئل هل لك فى هذا النهى أحكام متعدّدة؟ لقال فى الجواب: لا، بل حكم واحد، ولكن مع ذلك له موافقات ومخالفات كثيرة.

وذلك لأنّ الحاكم بسقوط الحكم وعدمه هو العقل، وملاك السقوط عنده إمّا حصول الغرض أو امتناع المتعلّق، ولا ريب فى أنّ الغرض لا يحصل بمجرّد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۷

الانزجار عن المنهىّ عنه فى مورد أو موردين أو موارد كثيرة إذا لم ينزجر عن جميع الموارد، لما عرفت من أنّ المزجور عنه فى النهى جميع الأفراد عرفاً، فبالانزجار عن بعض الأفراد يحصل بعض الغرض لاتمامه، ولا يمتنع به المتعلّق أيضاً بالنسبة إلى سائر الموارد، فلا يسقط النهى، لفقد كلا الملاكين.

وهكذا الأمر على فرض العصيان وارتكاب المنهىّ عنه، ضرورة عدم حصول الغرض وعدم امتناع المتعلّق به بالنسبة إلى سائر الأفراد، فلا ملاك لحكم العقل بسقوط النهى.

إن قلت: هل العصيان نفسه لا يوجب السقوط؟

قلت: لا، هو لا يوجب سقوط الحكم فى الأوامر فضلًا عن النواهى.

توضيح ذلك: أنّ المأمور به إن كان من قبيل الواجب الغير الموقّت فلا يعقل فيه تحقّق العصيان ما دام العبد حيّاً، وبعد موته يسقط الأمر بسبب امتناع المتعلّق لا بسبب العصيان، وإن كان من قبيل الواجب الموقّت فلا يسقط ما دام الوقت باقياً، وبعد خروج الوقت يسقط أيضاً بواسطة امتناع المتعلّق، لا بواسطة العصيان.

فالعصيان لا يكون مسقطاً للتكليف لا فى الأوامر ولا فى النواهى، بل ملاك حكم العقل بسقوطه إمّا حصول الغرض أو امتناع المتعلّق، وهما منتفيان فى النواهى ما لم ينزجر العبد عن جميع أفراد الطبيعة المنهىّ عنها، سواء أطاع فى بداية الأمر أو عصى.

وهذا بخلاف الأوامر، فإنّ المبعوث إليه فيها هو إيجاد الطبيعة المأمور بها، وهى توجد بمجرّد الإطاعة بإتيان فرد واحد، فيحصل الغرض[۱۹]، فيحكم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۸

العقل بسقوط الأمر، لتحقّق ملاكه.

والحاصل: أنّ الفرق بين الأمر والنهى هو تحقّق ملاك حكم العقل بسقوط الأمر بمجرّد الإتيان بفرد واحد من أفراد المأمور به، بخلاف النهى الذى يحكم العرف بلزوم الانزجار عن جميع أفراد متعلّقه، فلا مجال بعد حكم العرف هذا لحكم العقل بسقوط النهى بمجرّد الانزجار عن بعض الأفراد، لعدم تحقّق ملاكه.

هذا حاصل كلام سيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله مع توضيح وتتميم منّا، وهو حقّ متين فى رفع الإشكال.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۹

فى اجتماع الأمر والنهى

الفصل الثانى فى اجتماع الأمر والنهى

اشارة

اختلفوا فی جواز اجتماع الأمر والنهی فی واحد وامتناعه علی أقوال:
ثالثها: جوازه عقلًا وامتناعه عرفاً، وقبل الخوض فی المقصود یقدّم امور:

الأمر الأوّل: فی المراد من لفظ «الواحد» فی عنوان المسألة

کلام صاحب الکفایة فی ذلک

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: المراد بالواحد مطلق ما کان ذا وجهین ومندرجاً تحت عنوانین بأحدهما کان مورداً للأمر وبالآخر للنهی، وإن کان کلّیّاً مقولًا علی کثیرین، کالصلاة فی المغصوب[۲۰]، وإنّما ذکر، لإخراج ما إذا تعدّد متعلّق الأمر والنهی ولم یجتمعا وجوداً، ولو جمعهما واحد مفهوماً، کالسجود للّه‌تعالی والسجود للصنم مثلًا، لا لإخراج الواحد الجنسی أو النوعی، کالحرکة والسکون الکلّیّین المعنونین بالصلاتیّة والغصبیّة[۲۱]، إنتهی کلامه.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۰

نقد نظریّة المحقّق الخراسانی فی المراد ب «الواحد»

ویمکن المناقشة فی موضعین من کلامه:
أ- یستفاد من قوله: «وإن کان کلّیّاً مقولًا علی کثیرین» أنّ القدر المتیقّن من محلّ البحث هو الواحد الجزئی، إلّاأنّه لا یختصّ به، بل یعمّ الواحد الکلّی الجنسی والنوعی أیضاً.
وفیه: أنّ ظاهر عنوان النزاع تسلیم الکلّ علی جواز کلّ واحد من الأمر والنهی لو لم یجتمعا، وإنّما جاء الاختلاف من قبل اجتماعهما فقط، وقد عرفت أنّ الأحکام التکلیفیّة تتعلّق بالطبائع الکلّیّة، ولا یمکن أن تتعلّق بالجزئیّات الخارجیّة، ضرورة أنّ الخارج ظرف سقوط الحکم لا- ثبوته، وإلّا لزم الأمر بتحصیل الحاصل المحال، فالواحد الشخصی لا یمکن أن یتعلّق به الأمر ولو لم یکن منهیّاً عنه، ولا النهی ولو لم یکن مأموراً به، فلا یصحّ أن یعمّه کلمة «الواحد» فی عنوان النزاع المذکور فی عباراتهم، لاختصاص نزاعهم فی المقام بما إذا لم یکن تعلّق التکلیف به محالًا لو لا- الاجتماع، فلابدّ من أن یراد ب «الواحد» فی العنوان المذکور فی کلامهم خصوص الواحد الکلّی.
ب- ما ادّعاه من أنّ ذکر کلمة «الواحد» یوجب خروج مثل السجود للّه المأمور به والسجود للصنم المنهیّ عنه عن محلّ النزاع- بدعوی عدم تحقّق جامع جنسی أو نوعی لهما وإن کان لهما جامع مفهومی- فاسد.
إذ لا مجال للقول بکون إطلاق السجود علی السجود للّه‌والسجود للصنم بنحو الاشتراک اللفظی أو بنحو الحقیقة والمجاز، إذ لم یقل بهما أحد، فلا محالة کان بنحو الاشتراک المعنوی، ولا یمکن هذا إلّابأن یکون إطلاق السجود علی
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۱
کلّ من السجود للّه‌ولآدم وللصنم من قبیل إطلاق الجنس علی أنواعه أو إطلاق النوع علی أصنافه، فکیف یمکن القول بخروج مثله بکلمة «الواحد» بعد القول بشموله للواحد الجنسی أیضاً کما فعله المحقّق الخراسانی قدس سره؟!

إن قلت: السجود للّٰه‌والسجود للصنم لا يجتمعان وجوداً، بخلاف الحركات والسكنات الصلاتيّة والغصبيّة، حيث إنّهما تتصادقان على وجود واحد.

قلت: الاجتماع بحسب الوجود ليس شرطاً لتحقّق الوحدة الجنسيّة، ألا ـ ترى أنّ الإنسان والفرس مثلًا يشتركان فى الجنس الذى هو الحيوان مع عدم تصادقهما على شىء واحد، ولذا نقول: النسبة بينهما تباين كلّى.

على أنّ هذا التصادق لم يكن ملحوظاً للمولى الآمر والناهى، فإنّه أمر بالصلاة ونهى عن الغصب مثلًا من دون أن يلاحظ تصادقهما على وجود واحد، بل يمتنع عليه ملاحظة التصادق كذلك، لأنّ الوجود ما لم يتحقّق فى الخارج لم يكن شيئاً وبعد التحقّق لا يعقل أن يتعلّق به أمر أو نهى، لما عرفت من أنّ الخارج ظرف سقوط التكليف لا ثبوته، فكيف يمكن للمولى ملاحظة الموارد التى منها مورد تصادق المأمور به والمنهىّ عنه على وجود واحد؟!

وبالجملة: تعلّق الأمر والنهى بطبيعة الصلاة والغصب، ولا تكاد تدلّ طبيعتهما على وجوداتها الخارجيّة التى منها الوجود الذى تتصادقان فيه، والطبيعة وإن كانت متّحدة الوجود مع أفرادها إلّاأنّ مقام الاتّحاد وجوداً غير مقام الدلالة والحكاية، فإنّ الطبيعة لا تكاد تدلّ على أزيد من نفسها.

إن قلت: نعم، هى لا تدلّ على أفرادها، ولكن يمكن أن تدلّ على أصنافها التى هى أيضاً كلّيّات، فيمكن أن تدلّ الصلاة على عنوان الصلاة المتصادقة على الغصب وبالعكس.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۲

قلت: كلّا، فإنّها كما لا تحكى عن مصاديقها كذلك لا تحكى عن أصنافها أيضاً، ألا ترى أنّ كلمة «الإنسان» لا تدلّ على الإنسان العالم أو الجاهل مع كون كلّ منهما صنفاً له، فإنّ مدلوله هو «الحيوان الناطق» لا «الحيوان الناطق العالم أو الجاهل».

فلا فرق بين المثال المعروف فى المقام، وهو الصلاة فى الدار المغصوبة، وبين مثل السجود للّٰه‌والسجود للصنم من حيث الاندراج تحت العنوان المذكور فى محلّ النزاع بعدما عرفت من عدم كون التصادق على وجود واحد شرطاً فى الوحدة الجنسيّة أوّلًا، وعدم كونه ملحوظاً للمولى ثانياً.

والحاصل: أنّه لا مجال لإخراج مثل السجود للّٰه‌والسجود للصنم من محلّ النزاع بكلمة «الواحد» المذكور فى العنوان بعد القول بكونه أعمّ من الواحد النوعى والجنسى كما قال صاحب الكفاية، أو مختصّاً بهما كما اخترناه توضيحاً للعنوان المذكور فى كلام المشهور.

بيان ما هو الصحيح فى عنوان البحث

وحيث إنّه لا خلاف فى عدم شمول النزاع لمثل السجود للّٰه‌والسجود للصنم فلابدّ لنا من تبديل العنوان فى محلّ البحث إلى قولنا: «هل يجوز تعلّق الأمر والنهى بعنوانين متصادقين فى واحد أم لا؟»، فإنّ خروجه من تحت هذا العنوان واضح، لعدم تصادق السجودين فى شىء واحد كما تقدّم.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ المراد ب «الواحد» فى هذا العنوان الذى نحن اخترناه خصوص الواحد الشخصى، ولا يرد علينا ما أوردناه على المحقّق الخراسانى رحمه الله

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۳

من استحالة تعلّق التكاليف بالأفراد والوحدات الجزئيّة حتّى مع قطع النظر عن مسألة الاجتماع، لأنّا لم نقل بتعلّق الأمر والنهى بنفس «الواحد» كما فعل المشهور ومنهم صاحب الكفاية، بل بعنوانين متصادقين عليه، فلا يرد ذلك الإشكال علينا.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۵

فی الفرق بین هذه المسألة و مسألة النهی فی العبادات

الأمر الثانی: فی الفرق بین المقام ومسألة النهی فی العبادات[۲۲]

نظریّة صاحب الکفایة فیه

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: الفرق بین هـذه المسألـة ومسألـة النهی فی العبادات هو أنّ الجهة المبحوث عنها فی المقام عبارة عن سرایة کلّ من الأمر والنهی إلی متعلّق الآخر، لاتّحاد متعلّقیهما وجوداً، وعدم سرایته، لتعدّدهما وجهاً، بخلاف الجهة المبحوث عنها فی المسألة الاخری، فإنّ البحث فیها إنّما هو فی الملازمة بین النهی عن العبادة وفسادها وعدمها[۲۳].

هذا حاصل ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله.

نقد کلامه من قبل الإمام الخمینی قدس سره

وناقش فیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بأنّ بین المسألتین فارقاً ذاتیّاً، وهو اختلافهما[۲۴] فی الموضوع والمحمول الذین هما بمنزلة الجنس والفصل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۶

للقضـیّة، فـإنّ المسألـة المتنـازع فیهـا هاهنا عبارة عن أنّ «الأمر والنهی هل یتعلّقان بعنوانین متصادقین فی واحـد أم لا؟»[۲۵]، أو «الأمر والنهی هل یجتمعان فی واحد أم لا؟»[۲۶]، وهناک عبارة عن أنّ «النهی عن العبادات هل یوجب فسادها أم لا؟».

فالمسألتان متمایزتان ذاتاً، فلا تصل النوبة إلی ذکر اختلافهما فی الجهة المبحوث عنها التی هی أمر عرضی فی مقام بیان الفرق بینهما، فإنّ التمسّک بالمایز العرضـی بین المسألتین الذی یشعر باتّحادهما ذاتاً ومورداً لا یجوز إلّافیما إذا لم یکن مایز ذاتی فی البین، ألا تری أنّه لا یصحّ أن یقال فی مقام الفرق بین الإنسان والفرس: «الإنسان یمشـی علی رجلین والفرس علی أربع» بل لابدّ من ذکر فصلهما فی مقام الفرق[۲۷].

هذا حاصل کلام الإمام رحمه الله فی الفرق بین المسألتین وبیان استقلال کلّ واحدة منهما عن الاخری.

إن قلت: مسألـة اقتضـاء النهی عن العبـادة فسادها من فروعات هـذه المسألـة، لاختصاصـها بالقائلین بالاجتماع، وأمّا القائل بالامتناع فلا مجال له من الدخول فیها، ضرورة أنّه إن رجّح جانب النهی فلا أمر کی یکون العمل عبادة، وإن رجّح جانب الأمر فلا نهی کی تکون العبادة منهیّاً عنها، فلابدّ من أن یقال عند البحث فی تلک المسألة: «بناءً علی جواز اجتماع الأمر والنهی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۷

فالنهی المتعلّق بالعبادة هل یقتضی فسادها، فتکون الصلاة فی الدار المغصوبة باطلة أم لا؟».

فمسألة النهی عن العبادة لیست مستقلّة عن مسألة الاجتماع، لأنّ ضابط استقلال المسألتین أن یتمکّن جمیع المتنازعین فی إحداهما من الدخول فی البحث عن الاخری ویختار ما شاء من الوجوه والاحتمالات فیها.

قلت: نمنع فعلیّـة الأمر والنهی فی مسألـة النهی عن العبادة، بل النهی فعلیوالأمر تعلیقی[۲۸]، فإنّ صوم العیـدین لا یکون إلّامنهیّاً عنه، لکنّه لـو تعلّق به الأمر بـدل النهی لکـان أمره عبادیّاً، وهـذا معنی تعلّق النهی بالعبـادة، وعلیه فلاـ علاقـة بین المسـألتین أصـلًا، وجمیع الباحثین فی المقام یتمکّنون من الدخول فی البحث عن تلک المسألة.

وبهذا ظهر فساد توهّم أنّ النهى إذا تعلّق بعبادهٔ یجتمع الأمر والنهى فیها، التوهّم الذى صار منشأً للبحث عن الفرق بین المسألتین.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۲۹

فى کون المسألهٔ اصولیّهٔ

الأمر الثالث: فى کون المسألهٔ اصولیّهٔ

اشارهٔ

إنّ الملاک فى المسألـهٔ الاصولیّهٔ وقوع نتیجتها فى طریق اسـتنباط الحکم الشـرعى، وما نحن فیه کذلک، إذ یتفرّع علیه حکم تکلیفى، وهو کون الصـلاهٔ فى الـدار المغصوبـهٔ مأموراً بها ومنهیّاً عنها بناءً على جواز الاجتماع وکونها محکومـهً بأحـد الحکمین[۲۹] فقط بناءً على امتناعه، وحکم وضـعى، وهو صـحّهٔ الصـلاهٔ فى الـدار المغصوبهٔ بناءً على جواز الاجتماع[۳۰]، وفسادهـا بناءً على امتناعه وترجیح جانب النهى.

وهل یمکن أیضاً أن تکون من المسائل الفرعیّهٔ أو الکلامیّهٔ أو من المبادئ التصدیقیّهٔ أو الأحکامیّهٔ[۳۱] لمسألهٔ اصولیّهٔ؟

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: نعم، لأنّ فیها جهاتها أیضاً، ولا ضـیر فى أن تکون مسألـهٔ واحـدهٔ بجهـهٔ من مسائل علم وبجهـهٔ اخرى من مسائل علم آخر[۳۲].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۳۰

نقد ما أفاده صاحب الکفایهٔ فى المقام

وفیه: أنّها لیست بهـذا العنوان المبحوث عنه هاهنا مسألهً فقهیّهٔ، فإنّا نبحث هاهنا عن جواز اجتماع[۳۳] الأمر والنهى وامتناعه، وفى الفقه الـذى موضوعه أفعـال المکلّفین تـارهً نبحث مثلًا عن اتّصاف الصـلاهٔ فى الـدار المغصوبـهٔ بالوجوب والحرمـهٔ معاً أو بالوجوب فقط أو بالحرمهٔ فقط، واخرى عن صحّتها وفسادها، فهما مسألتان مختلفتان.

وبعبـارهٔ اخرى: العنوان المبحوث عنه فى المقام، وهو «جواز اجتماع الأمر والنهى» مسألـهٔ اصولیّـهٔ لا غیر، ولو غیّرناه بقولنا: «الصـلاهٔ فى الـدار المغصوبـهٔ هل هى واجبـهٔ ومحرّمـهٔ معاً أو واجبـهٔ فقط أو محرّمـهٔ فقط؟» أو بقولنا: «هل الصـلاهٔ فى الـدار المغصوبهٔ صـحیحهٔ أو فاسدهٔ؟» لکان مسألهٔ فقهیّهٔ لا غیر.

وهـذه خصـیصهٔ کثیر من المسائل، ألا ترى أنّ البحث عن «الملازمـهٔ بین وجوب الشـىء ووجوب مقـدّمته» مسألهٔ اصولیّهٔ، والبحث عن نفس وجوب المقدّمهٔ مسألهٔ فرعیّهٔ؟

والحاصل: أنّ المسألهٔ المبحوث عنها مع حفظ عنوانها لیست من المسائل الفقهیّهٔ.

ولیست أیضاً من مسائل علم الکلام الـذى یبحث فیه عن أحوال المبـدأ والمعاد إلّابعـد تبـدیل عنوانها إلى قولنا: «هل یمکن للَّهتبارک وتعالى أن یوجّه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۳۱

الأمر والنهى إلى عنوانین متصادقین فى واحد أم لا؟»، على أنّ مسألهٔ اجتماع الأمر والنهى وإن کانت عقلیّهٔ إلّاأنّها لیست منصرفهٔ بأوامر المبدأ تعالى ونواهیه، بل تعمّ الأمر والنهى الصادرین من الموالى العرفیّهٔ أیضاً.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وأمّا كونها من المبادئ التصديقيّة لمسألة اصوليّة فذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله، وفسّر المبادئ التصديقيّة لمسائل كلّ علم بما يكون نتيجتها منقّحة لموضوع مسائل ذلك العلم، وادّعى أنّ المقام يكون كذلك، لأنّ النزاع فيما نحن فيه يرجع إلى البحث عمّا يقتضى وجود الموضوع لمسألة التعارض والتزاحم[۳۴]، توضيح ذلك: أنّ البحث عن مسألة اجتماع الأمر والنهى يقع فى مقامين:

المقام الأوّل: هو ما عنونّا به المسألة، من أنّ اجتماع متعلّق الأمر والنهى من حيث الإيجاد والوجود هل يوجب أن يتعلّق الأمر بعين ما تعلّق به النهى ولو لمكان إطلاق كلّ منهما لمتعلّق الآخر؟ فيمتنع صدور مثل هذا الأمر والنهى وتشريعهما معاً بلحاظ حال الاجتماع، ويكون بين الدليلين المتكفّلين لذلك

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۲

تعارض العموم من وجه، أو أنّه لا يلزم من الاجتماع المذكور تعلّق كلّ منهما بعين ما تعلّق به الآخر؟ فلا يمتنع تشريع مثل هذا الأمر والنهى، ولا يكون بينهما تعارض، وبعبارة اخرى: البحث فى المقام الأوّل إنّما هو فى أنّ جهة الأمر والنهى هل تكون تقييديّة مكثّرة للموضوع؟ فلا تعلّق لأحدهما بالآخر، أو أنّ الجهة تعليليّة؟ فيتعلّق كلّ منهما بعين ما تعلّق به الآخر.

المقام الثانى: هو أنّه بعدما كانت الجهتان تقييديّتين ولا يتعلّق الأمر والنهى بعين ما تعلّق به الآخر ولا يكون بين الدليلين تعارض، فهل وجود المندوحة للمكلّف وتمكّنه من إيجاد الصلاة خارج الدار الغصبيّة يجدى فى رفع غائلة التزاحم بين الأمر والنهى؟ ويكفى فى انطباق المأمور به والمنهىّ عنه على الجامع وهو الصلاة فى الدار الغصبيّة فتصحّ الصلاة، أو أنّ وجود المندوحة لا يجدى فى ذلك؟ ولا ينطبق المأمور به على المجمع[۳۵].

ثمّ قال: إنّ الظاهر كون المسألة من المبادئ، لا من المسائل الاصوليّة، ولا من مسائل علم الكلام، ولا من المسائل الفقهيّة.

أمّا عدم كونها من المسائل الكلاميّة والفقهيّة فواضح، فلأنّ[۳۶] البحث فى المقام ليس عن إمكان الاجتماع وامتناعه، حتّى يكون البحث عن مسألة كلاميّة، حيث إنّ علم الكلام هو المتكفّل لبيان حقائق الأشياء من واجباتها وممكناتها وممتنعاتها، وكان توهّم كون المسألة كلاميّة نشأ عن ظاهر العنوان، حيث إنّ ظاهره يعطى كون البحث عن جواز اجتماع الأمر والنهى وامتناعه، فتخيّل كون البحث راجعاً إلى مسألة كلاميّة، إلّاأنّه قد تقدّم أنّ البحث

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۳

فى المقام راجع إلى أصل الاجتماع وعدمه، لا إلى جوازه وامتناعه.

وكذا ليس البحث فى المقام راجعاً إلى صحّة الصلاة فى الدار الغصبيّة وعدم الصحّة أو حرمتها وعدم الحرمة حتّى تكون المسألة فقهيّة، فإنّ جهة البحث ليست ذلك، وإن كانت النتيجة تنتهى بالأخرة إلى ذلك، إلّاأنّ مجرّد ذلك لا يكفى فى كون المسألة فقهيّة ما لم تكن الجهة المبحوث عنها ممّا تعلّق بفعل المكلّف بلا واسطة، وذلك واضح.

وأمّا عدم كون المسألة من المسائل الاصوليّة، فلأنّ البحث فيها وإن كان راجعاً إلى باب الملازمات العقليّة للخطابات الشرعيّة، كالبحث عن مقدّمة الواجب، واقتضاء الأمر بالشيء للنهى عن ضدّه- وإن كان الفرق بين المسألة وتلك المسائل، هو أنّ البحث فى تلك المسائل عن لازم خطاب واحد، وفى المسألة عن لازم خطابين أعنى خطاب الأمر وخطاب النهى- إلّاأنّ مجرّد ذلك لا يكفى فى كون المسألة اصوليّة ما لم تكن الكبرى المبحوث عنها بنفسها واقعة فى طريق الاستنباط، بحيث تصلح أن تكون كبرى لقياس الاستنباط ويستنتج منها حكم كلّى فقهى، والكبرى المبحوث عنها فى المقام لا تصلح أن تكون كبرى لقياس الاستنباط، فإنّ الكبرى المبحوث عنها إنّما هى اقتضاء اتّحاد المتعلّقين من حيث الإيجاد والوجود وتعلّق كلّ من الأمر والنهى بعين ما تعلّق به الآخر، وهذا كما ترى يكون بحثاً عن صغرى التعارض، وفى المقام الثانى أعنى كفاية المندوحة يكون بحثاً عن صغرى التزاحم، فتكون المسألة من

مبادئ مسائل التعارض والتزاحم، فإنّ حقيقة البحث في المقام يرجع إلى البحث عمّا يقتضى تعارض الأمر والنهى- في مورد الاجتماع واتّحاد المتعلّقين من حيث الإيجاد والوجود- وعدم ما يقتضى تعارضهما، أو تزاحم الأمر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۴

والنهى عند وجود المندوحة وعدم التزاحم، وهذا بحث عن وجود ما هو الموضوع لمسائل التعارض والتزاحم، وأين هذا من المسألة الاصوليّة؟

والحاصل: أنّ البحث عن الملازمات العقليّة للخطابات الشرعيّة تارةً:

يكون بحثاً عن المسألة الاصوليّة، كالبحث عن مسألة الضدّ ومقدّمة الواجب، فإنّ المبحوث عنه في هذه المسألة عن اقتضاء الأمر بالشيء للنهى عن ضدّه، واقتضاء إيجاب الشيء لإيجاب مقدّماته يكون بحثاً عن كبرى قياس الاستنباط، ويستنتج منه حكم كلّى فقهى، وهو فساد الضدّ إذا كان عبادة، ووجوب مقدّمة الواجب، واخرى: لا يكون البحث عن الملازمات العقليّة بنفسه بحثاً عن مسألة اصوليّة، لعدم وقوع المبحوث عنه كبرى لقياس الاستنباط، كما في المقام.

فإنّ المبحوث عنه فيما نحن فيه في المقام الأوّل إنّما هو استلزام تعلّق الأمر والنهى بعين ما تعلّق به الآخر عند اتّحاد المتعلّقين، فيكون الأمر والنهى متعارضين، أو عدم استلزام ذلك، فلا- تعارض، وثبوت التعارض وعدمه لا يقع بنفسه كبرى القياس، ما لم ينضمّ إليه قواعد التعارض من الترجيح والتخيير، وفي المقام الثانى إنّما هو في كفاية وجود المندوحة في رفع غائلة التزاحم وعدم كفايته، فيكون بحثاً عمّا يقتضى وجود التزاحم وعدمه، وهو أيضاً ليس بنفسه كبرى القياس ما لم ينضمّ إليه قواعد التزاحم.

فالإنصاف: أنّ البحث في المسألة أشبه بالبحث عن المبادئ التصديقيّة، لرجوع البحث فيه إلى البحث عمّا يقتضى وجود الموضوع لمسألة التعارض والتزاحم، وليس بحثاً عن المسألة الاصوليّة، ولا عن المبادئ الأحكاميّة التى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۵

هى عبارة عمّا يتوقّف عليه معرفة الأحكام الشرعيّة المستنبطة، ككون الحكم تكليفيّاً أو وضعيّاً، وأنّ الحكم الوضعى قابل للجعل أو غير قابل[۳۷]، إنتهى.

نقد ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله في المقام

وفيه: أنّ النزاع إنّما هو في جواز اجتماع الأمر والنهى وامتناعه، لا في وجود الموضوع لمسألة التعارض والتزاحم.

والحاصل: أنّ المسألة بما هى عليه من العنوان ليست من المسائل الفقهيّة ولا الكلاميّة، ولا من المبادئ التصديقيّة للمسائل الاصوليّة، بل بعد تغيّر عنوانها، وحينئذٍ تصير مسألة اخرى.

نعم، هى مع حفظ العنوان تكون من المبادئ الأحكاميّة التى يكون البحث فيها عن أحوال الحكم، كالبحث عن تضادّ الأحكام وعدمه، والبحث في هذه المسألة في الحقيقة بحث عن حال الأحكام، لأنّا نتنازع في إمكان اجتماع اثنين منها- وهما الوجوب والحرمة- في شيء واحد وعدم إمكانه، لكن لا ضير فيه، لكونها ذات جهتين: بإحداهما تكون من المسائل الاصوليّة، وبالاخرى من المبادئ الأحكاميّة، كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۷

الأمر الرابع: في عدم اختصاص البحث بالإيجاب والتحريم اللفظيّين

الحقّ ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ المسألة عقليّة، ولا- اختصاص للنزاع في جواز الاجتماع والامتناع فيها بما إذا كان

الإیجاب والتحریم باللفظ، کما ربما یوهمه التعبیر بالأمر والنهی الظاهرین فی الطلب بالقول، إلّاأنّه لکون الدلالـة علیهما غالباً بهما کما هو واضـح من أن یخفی، وذهـاب البعض إلی الجواز عقلًا والامتنـاع عرفاً لیس بمعنی دلالـة اللفظ[۳۸]، بل بـدعوی أنّ الواحد بالنظر الدقیق العقلی اثنان وأنّه بالنظر المسامحی العرفی واحد ذو وجهین[۳۹]، وإلّا فلا یکون معنی محصّل للامتناع العرفی[۴۰]،[۴۱].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۳۹

الأمر الخامس: فی شمول النزاع الإیجاب‌والتحریم الغیریّین والتخییریّین والکفائیّین

ثمّ إنّ البحث لا یختصّ بالإیجاب والتحریم النفسیّین التعیینیّین العینیّین، بل یعمّ الغیریّین والتخییریّین والکفائیّین[۴۲] أیضاً، لوجهین:

۱- أنّ ملاک النزاع فی جواز الاجتماع والامتناع، وهو تعلّق الأمر والنهی بعنوانین متصادقین علی واحد یعمّ جمیع الأقسام.

توضیـح ذلـک: أنّه لاـ خلاـف فی امتنـاع تعلّق الأمر والنهی بواحـد بعنوان واحـد، سواء کانا نفسـیّین أو غیریّین، تعیینیّین أو تخییریّین، عینیّین أو کفائیّین، وکذا لا خلاف فی جواز تعلّقهما بعنوانین غیر متصادقین علی واحد کذلک[۴۳].

إنّما الخلاف فیما إذا کان برزخاً بینهما، وهو أن یتعلّقا بعنوانین متصادقین

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۴۰

علی واحـد، فلا محالهٔ یعمّ هذا النزاع أیضاً جمیع أقسام الأمر والنهی، إذ النزاع إنّما هو فی اقتضاء التصادق علی الواحد سـرایهٔ کلّ من الأـمر والنهی إلی متعلّق الآخر، کی یرجع إلی القسم الأوّل الممتنع اتّفاقاً، وعـدم الاقتضاء، کی یکون کالقسم الثانی الـذی کان ممکناً اتّفاقاً.

۲- أنّ أدلّهٔ الطرفین وما وقع من النقض والإبرام فی البین تعمّ جمیع الأقسام.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۴۱

الأمر السادس: فی قید المندوحهٔ[۴۴]

ربما یؤخذ فی محلّ النّزاع قید المندوحهٔ فی مقام الامتثال، بل ربما قیل بأنّ إطلاق العنوان فی کلامهم إنّما هو للاتّکال علی الوضوح، إذ بدونها یلزم التکلیف بالمحال علی القول بالاجتماع، وامتناعه واضح لا یلتزم به أحد.

ولکنّ التحقیق عـدم اعتبارهـا، لما ذکره المحقّق الخراسانی رحمه الله وهو أنّ البحث هاهنا إنّما هو فی اسـتحالهٔ نفس اجتماع الوجوب والحرمهٔ، لاستلزامه اجتماع الضدّین[۴۵] أو غیر ذلک من الممتنعات، وإمکانه، لعدم اسـتلزامه اجتماع الضدّین ولا مستحیلًا آخر، وهذا مع قطع النظر عن کون متعلّق التکلیفین مقدوراً للمکلّف، کما إذا کانت المندوحهٔ، أو غیر مقدور له، کما إذا لم تکن.

وبعبارهٔ اخری: البحث هاهنا فی أنّ اجتماع الأمر والنهی هل هو تکلیف محال أم لا؟ لا فی أنّه هل هو تکلیف بالمحال أم لا؟ فیشترک الجمیع حتّی الأشاعرهٔ القائلین بجواز التکلیف بالمحال[۴۶] فی هذا النزاع، لأنّهم أیضاً

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۴۲

لا یقولون بجواز التکلیف المحال.

إن قلت: فسـاد مـذهب الأشـاعرهٔ واضـح عنـدنا، وجمیع المسـلمین غیرهم یقولون باسـتحالهٔ التکلیف بالمحال، کالتکلیف المحال، فلا ینبغی لهم أن یبحثوا فی جواز اجتماع الأمر والنهی عند عدم المندوحهٔ مع کونه تکلیفاً بالمحال.

قلت: البحث هاهنـا- کمـا عرفت- إنّمـا هو فی إمکـان واسـتحالهٔ نفس التکلیفین مع قطع النظر عن کون متعلّقهمـا مقـدوراً أم لاـ، وإن کانت الاستحالهٔ بالنظر إلی عدم مقدوریّهٔ المتعلّق متّفقاً علیها.

وبعبارة اخرى: نحن لا ـ نبحث هاهنا عن استحالة اجتماع الحكمين الناشئة عن استحالة متعلّقهما، بل نبحث عن استحالته الناشئة عن شيء آخر، مثل اجتماع الضدّين[۴۷].
هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله مع توضيح وتكميل منّا.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۳
فى تفرّع المسألة على مسألة تعلّق الأحكام بالطبائع والأفراد

الأمر السابع: فى تفرّع المسألة على مسألة تعلّق الأحكامبالطبائع والأفراد وعدمه

اشارة

ربما يقال تارةً: إنّ النزاع فى الجواز والامتناع يبتنى على القول بتعلّق الأحكام بالطبائع، وأمّا الامتناع على القول بتعلّقها بالأفراد فلا يكاد يخفى، ضرورة لزوم تعلّق الحكمين بواحد شخصى ولو كان ذا وجهين على هذا القول، واخرى: إنّ القول بالجواز مبنيّ على القول بالطبائع، لتعدّد متعلّق الأمر والنهى ذاتاً عليه، وإن اتّحدا وجوداً، والقول بالامتناع على القول بالأفراد، لاتّحاد متعلّقهما شخصاً خارجاً وكونه فرداً واحداً.

جواب صاحب الكفاية رحمه الله عن كلا القولين

وناقش فيهما المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ تعدّد الوجه إن كان يجدى بحيث لا يضرّ معه الاتّحاد بحسب الوجود والإيجاد لكان يجدى ولو على القول بالأفراد، فإنّ الموجود الخارجى الموجّه بوجهين يكون فرداً لكلّ من الطبيعتين، فيكون مجمعاً لفردين موجودين بوجود واحد، فكما لا يضرّ وحدة الوجود بتعدّد الطبيعتين كذلك لا يضرّ بكون المجمع اثنين بما هو مصداق وفرد لكلّ من الطبيعتين، وإلّا لما كان يجدى أصلًا، حتّى على القول بالطبائع
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۴
كما لا يخفى، لوحدة الطبيعتين وجوداً واتّحادهما خارجاً، فكما أنّ وحدة الصلاتيّة والغصبيّة فى الصلاة فى الدار المغصوبة وجوداً غير ضائر بتعدّدهما وكونهما طبيعتين، كذلك وحدة ما وقع فى الخارج من خصوصيّات الصلاة فيها وجوداً غير ضائر بكونه فرداً للصلاة فيكون مأموراً به، وفرداً للغصب فيكون منهيّاً عنه، فهو على وحدته وجوداً يكون اثنين، لكونه مصداقاً لطبيعتين، فلا تغفل[۴۸].
إنتهى كلامه رحمه الله.

بيان الحقّ فى المسألة

أقول: هذا الجواب صحيح لو كان مراد القائلين بتعلّق الأحكام بالفرد عنوان الفرد الذى هو كلّى صادق على كلّ من الوجودات، فإذا قيل: «صلّ» كان معناه «يجب عليك فرد من الصلاة»، لكنّه بعيد، إذ لا ـ فرق بينه وبين الطبيعة فى كون كلّ منهما كلّيّاً، فلا وجه لعدولهم من تعلّقها بالطبائع الذى هو ظاهر الخطابات إلى تعلّقها بالأفراد بهذا المعنى.
وأمّا بناءً على ما اخترناه من أنّ مرادهم بالأفراد نفس الوجودات فلا يصحّ ما ذكره، لأنّك قد عرفت امتناع تعلّق التكليف بالوجودات

الخارجیّة حتّی مع قطع النظر عن اجتماع الأمر والنهی، فضلًا عن فرض اجتماعهما، وذلک لأنّ الخارج ظرف سقوط التکلیف لا ثبوته.
وکذلک بناءً علی ما اختاره نفسه رحمه الله، من أنّ مرادهم بها الوجودات

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۵

المتشخّصة بالعوارض الفردیّة، بحیث کانت هذه العوارض المشخّصة[۴۹] أیضاً داخلة فی دائرة المأمور به.

إذ بناءً علیه، یبتنی القول بالجواز علی القول بالطبائع، لأنّ الأمر- بناءً علی القول بالطبائع- تعلّق بطبیعة الصلاة مثلًا، والنهی بطبیعة الغصب، وتصادقهما علی واحد فی مقام الامتثال لا یوجب اتّحادهما فی مقام تعلّق التکلیف[۵۰]، لعدم حکایة الطبیعتین اللتین تعلّق الأمر والنهی بهما عن أفرادهما.

والقول بالامتناع یبتنی علی القول بالأفراد[۵۱] بناءً علی ما هو المفروض من أنّ المأمور به والمنهیّ عنه وجود الطبیعة المتشخّصة بالعوارض الفردیّة، لأنّ من هذه العوارض اتّحاد کلّ منهما مع الآخر، فإذا قیل: «صلّ» و «لا تغصب» ثمّ اختار المکلّف إیجاد الصلاة فی الدار المغصوبة، فکأنّه قیل: یجب علیک الصلاة الموجودة فی الخارج المتّحدة مع الغصب، ویحرم علیک الغصب الموجود فی الخارج المتّحد مع الصلاة، واستحالته واضحة.

والحاصل: أنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله ذهب هاهنا إلی استقلال هذه المسألة وعدم تفرّعها علی مسألة تعلّق الأحکام بالطبائع والأفراد، وفسّر الأفراد فی تلک المسألة بالوجودات المتشخّصة بالعوارض الفردیّة، والجمع بینهما واضح الفساد، فلابدّ له- بعد تفسیر الأفراد بما ذکره- من القول بترتّب مسألة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۶

الاجتماع علی مسألة تعلّق الأحکام بالطبائع والأفراد، فکلّ من ذهب إلی جواز الاجتماع لابدّ له من اختیار الطبائع، وکلّ من ذهب إلی امتناعه لابدّ له من اختیار الأفراد.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۷

فی اعتبار وجود الملاک فی متعلّقی الإیجاب والتحریم

الأمر الثامن[۵۲]: فی اعتبار وجود الملاک‌فی متعلّقی الإیجاب والتحریم

اشارة

ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی أنّه لا یکاد یکون من باب الاجتماع إلّاإذا کان فی کلّ واحد من متعلّقی الإیجاب والتحریم مناط حکمه مطلقاً، حتّی فی مورد التصادق والاجتماع[۵۳].

وبعبارة اخری: إنّ مسألة جواز الاجتماع وعدمه إنّما تجری فی المتزاحمین لا المتعارضین[۵۴].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۸

نقد کلام صاحب الکفایة من قبل الإمام الخمینی رحمهما الله

واعترض علیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأنّه إن أراد تقیید عنوان النزاع بالمتزاحمین لعدم جریانه فی غیرهما، ففیه: أنّ اختصاص جریانه بباب التزاحم لا یوجب تقیید محلّ النزاع به، وإلّا کان متقیّداً بقید المندوحة أیضاً، لعدم جریانه أیضاً فیما إذا لم

تكن المندوحة، لاستلزامه التكليف بغير المقدور، مع أنّك قد عرفت هناك أنّ النزاع إنّما هو فى أصل جواز اجتماع الأمر والنهى وامتناعه، مع قطع النظر عن كون متعلّقهما مقدوراً للمكلّف أم لا.

وبالجملة: إن كان تحقّق المناط فى متعلّقى الحكمين موجباً لتقييد محلّ البحث كان قيد المندوحة أيضاً كذلك، فلا وجه لعدم اعتبار قيد المندوحة واعتبار تحقّق المناط فى المتعلّقين.

وإن أراد بيان مجرى المسألة من دون إرادة التقييد- بأن يكون فى مقام دفع إشكال ربما يرد فى المقام، وهو أنّ القوم لمّا عنونوا مسألة جواز الاجتماع مثّلوا له بالعامّين من وجه، كالصلاة فى الدار المغصوبة، واختار جمع منهم جواز الاجتماع، ولكن هذا الجمع لمّا وصلوا إلى باب التعارض جعلوا العامّين من وجه أحد وجوه التعارض، ولم يذكر أحد منهم جواز الجمع بينهما بصحّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۹

تعلّق الأمر والنهى بعنوانين بينهما عموم من وجه.

فصار قدس سره بصدد دفع هذا الإشكال بالفرق بين البابين، بأنّ كون العامّين من وجه من باب الاجتماع مشروط بإحراز المناط حتّى فى مورد التصادق، كالمثال المتقدّم، وإلّا دخل فى باب التعارض، كقول المولى:

«أكرم العلماء» و «لا تكرم الفسّاق»- ففيه[۵۵]: أنّ الميز بين البابين ليس بما ذكر، إذ الميزان فى عدّ الدليلين متعارضين هو كونهما كذلك فى نظر العرف، إذ الأحكام المترتّبة على المتعارضين المذكورة فى الأخبار العلاجيّة أحكام شرعيّة، وموضوعات الأحكام الشرعيّة إذا لم تكن مستنبطة[۵۶] فتشخيصها على عهدة العرف، ولذا لو كان بين الدليلين جمع عرفى خرجا من المتعارضين، فالجمع والتعارض كلاهما عرفيّان، فكلّ ما عدّه العرف متعارضاً مع آخر وإن أحرزنا المناط فيهما فهو داخل فى باب التعارض، ولابدّ فيه من إعمال قواعده من الجمع والترجيح والطرح، كما أنّ ما لم يعدّه متعارضاً مع آخر وآنس بينهما توفيقاً فهو من باب الاجتماع وإن لم يحرز المناط فيهما.

وبالجملة: موضوع باب التعارض هو الخبران المختلفان، والمناط فى‌الاختلاف هو الفهم العرفى، والجمع هناك عرفى لا عقلى، بخلافه هاهنا، فإنّ المسألة عقليّة، فلا ربط بين البابين أصلًا[۵۷].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۵۰

الحقّ فى المسألة

أقول: الأحكام الواردة فى الأخبار العلاجيّة مختصّة بالخبرين المتعارضين، ولا تعمّ غيرهما من موارد التعارض، كتعارض إجماعين أو ظاهر آيتين من الكتاب، فلابدّ فى هذه الموارد من الرجوع إلى العقل فى حكمها وتشخيص موضوعها.

ويؤيّده أنّهم يبحثون فى بداية باب التعارض عن اقتضاء القاعدة فى المتعارضين مع قطع النظر عن الأخبار العلاجيّة، فذهب جمع إلى التخيير وجمع آخر إلى التساقط، وليس مرادهم بالقاعدة إلّاحكم العقل.

والحاصل: أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله إن أراد من الأمر الثامن والتاسع بيان مورد مسألة الاجتماع والفرق بينه وبين باب التعارض كما هو ظاهر قوله: «لا يكاد يكون من باب الاجتماع إلّاإذا كان فى كلّ واحد من متعلّقى الإيجاب والتحريم مناط حكمه مطلقاً» لا تقييد العنوان بالمتزاحمين، فلا يرد عليه إشكال سيّدنا الاستاذ الإمام رحمه الله إلّافى خصوص بيان الفرق بين مسألة الاجتماع وبين الخبرين المتعارضين، بخلاف سائر موارد التعارض التى يكون الحكم والموضوع فيها عقليّين، كالمقام، ففى كلّ مورد وجد فى كلّ واحد من متعلّقى الإيجاب والتحريم مناط حكمه مطلقاً حتّى فى مورد التصادق كان من باب الاجتماع، وفى كلّ مورد لا يكون إلّامناط أحدهما كان من باب التعارض.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعه، ج۳، ص: ۵۱

فی ثمرهٔ النزاع

الأمر التاسع: فی ثمرهٔ النزاع

اشارهٔ

ذهب المشهور إلی أنّ ثمرهٔ النزاع هی صحّهٔ الصلاهٔ فی الدار المغصوبهٔ بناءً علی جواز الاجتماع.

ویرد علیهم: أنّ بعض من قال بالجواز ذهب إلی فسادها، کسیّدنا الاستاذ البروجردی رحمه الله[۵۸]، وکان سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره أیضاً مائلًا إلیه وإن لم یصرّح به[۵۹].

نظریّهٔ المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

ذکر المحقّق النائینی رحمه الله مقدّمات، ثمّ استنتج منها جواز الاجتماع وصحّهٔ الصلاهٔ فی الدار المغصوبهٔ کلیهما، وکلامه طویل لا بأس بذکر خلاصته، فلنذکر المقدّمات التی ذکرها أوّلًا، ثمّ النتیجهٔ التی رتّبها علیها.

الاولی: أنّ المقولات التسع العرضیّهٔ بسیطهٔ لا ترکیب فیها، فلیس فوقها جنس کی تکون مرکّبهً من جنس وفصل.

الثانیهٔ: أنّها متباینات، وإلّا لزم الترکّب، وقد عرفت بساطهٔ المقولات.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعه، ج۳، ص: ۵۲

الثالثهٔ: أنّ الحرکهٔ[۶۰] فی کلّ مقولهٔ عینها، إذ لا یمکن أن تکون جزءً لها، لاستلزامه ترکّب المقولات ودخولها تحت جنس آخر، وهو الحرکهٔ، ولا عرضاً یعرضها، لاستلزامه قیام العرض بالعرض، وهو محال[۶۱]، فلا محالهٔ تکون حرکهٔ کلّ مقولهٔ عین تلک المقولهٔ.

الرابعهٔ: أنّ الصلاهٔ من مقولهٔ الوضع، وهذا واضح بناءً علی ما اختاره صاحب الجواهر[۶۲] فی الرکوع والسجود الذین هما رکنا الصلاهٔ من أنّهما عبارتان عن الهیئهٔ الرکوعیّهٔ والسجودیّهٔ، وأمّا بناءً علی ما اخترناه من أنّهما الفعل، فلأنّ المراد من الفعل لیس هو الفعل باصطلاح المعقول، بل الفعل الصادر عن المکلّف[۶۳]، فیکون الانحناء إلی الرکوع أوضاعاً متلاصقهٔ متّصلهٔ.

فالصلاهٔ علی أیّ حال من مقولهٔ «الوضع»، وأمّا الغصب فهو من مقولهٔ «الأین» لأنّه عبارهٔ عن شاغلیّهٔ الشخص للمکان وکونه فیه.

ثمّ قال بعد بیان هذه المقدّمات ما حاصله:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعه، ج۳، ص: ۵۳

فحیثیّهٔ الصلاتیّهٔ غیر حیثیّهٔ الغصبیّهٔ وجوداً وماهیّهً[۶۴]، فالحرکهٔ الصلاتیّهٔ أیضاً غیر الحرکهٔ الغصبیّهٔ، فلا یمکن أن تتّحدا أصلًا، فیجوز اجتماع الأمر والنهی، لاختلاف متعلّقیهما ماهیّهً ووجوداً، وتقع الصلاهٔ صحیحهٔ یستحقّ العبد المثوبهٔ علیها، والغصب حراماً یستحقّ العقوبهٔ علیه، لأنّ المقرّب غیر المبعّد.

والشاهد علی ما ذکرنا من اختلافهما وجوداً أنّ کون زید فی الدار المغصوبهٔ لا یوجب أن یکون زید غصباً، فکذلک کون الصلاهٔ فیها، فالترکیب بینهما انضمامی لا اتّحادی، وزید وإن کان جوهراً والصلاهٔ عرضاً، إلّاأنّ نسبهٔ المکین إلی المکان والإضافهٔ الحاصلهٔ بینهما لا یعقل أن یختلف فی الجوهر والعرض، فکما أنّ کون زید فی الدار الغصبیّهٔ لا یوجب اتّحاد زید مع الغصب، فکذلک کون الصلاهٔ فیها[۶۵].

هذا حاصل ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۵۴

نقد كلامه رحمه الله

وفيه أوّلًا: أنّ الصـلاة ليست عبارة عن الركوع والسـجود كى تكون من مقولتهما، بل هى أمر اعتبارى مركّب من امور متأصّـلة مختلفة المقولات، منها الركوع والسجود، فأجزائها وإن كانت اموراً حقيقيّة إلّاأنّ نفسها أمر مركّب اعتبارى، فلا تدخل تحت أيّة مقولة أصلًا، لاختصاص المقولات بالامور الحقيقيّة المتأصّلة.

إن قلت: نعم، لكن نفس الركوع والسجود أمران حقيقيّان منـدرجان تحت مقولة الوضع كما عرفت، ولا ريب فى أنّ فسادهما يستلزم فساد أصل الصلاة، لاقتضاء فساد الجزء فساد الكلّ فى الأقلّ والأكثر الارتباطيّين.

قلت: فسادهما وإن كان مستلزماً لفساد أصل الصلاة، إلّاأنّ صحّتهما لا تستلزم صحّتها، لإمكان أن تكون باطلة لأجل الإخلال بشرط أو جزء آخر غيرهما، والمحقّق النائينى رحمه الله بصدد إثبات صحّة الصلاة فى الدار المغصوبة، لا بصدد إثبات بطلانها.

على أنّ كون الركوع والسجود من مقولة الوضع واضح بناءً على المعنى الـذى اختاره صـاحب الجواهر لهما، من أنّهما عبارتان عن الهيئة الركوعيّة والسجوديّة، وأمّا بناءً على ما اختاره المحقّق النائينى رحمه الله من كونهما عبارتين عن الفعل الصادر عن المكلّف فهما وإن كانا منـدرجين تحت مقولة الوضع بلحاظ كون الانحناء مثلًا أوضاعاً متلاصـقة متّصـلة مع قطع النظر عن الفضاء الذى تقع فيه هذه الأوضاع الركوعيّة، إلّاأنّهما داخلان تحت مقولـة الأين بلحاظ وقوع تلك الأوضاع والأفعال فى الفضاء، فيتّحدان مع الغصب من حيث المقولة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۵۵

وثانيـاً: أنّ الغصب أيضاً لا ينـدرج تحت مقولـة، لعـدم كونه عبارة عن شاغليّـة الشـخص للمكان وكونه فيه، بل هو عبارة عن الاستيلاء على مـال الغير عـدواناً، سواء كـان الغـاصب داخلًا فيه أم لم يكن، وهـذا الاستيلاء من الامور الاعتباريّـة، ولـذا انشأ فى روايـة «الناس مسلّطون على أموالهم»[۶۶]، فإنّهـا فى مقـام إنشـاء استيلاء الناس على أموالهم لا فى مقام الإخبار عنه، مع أنّ الامور الحقيقيّة لا تقبل الإنشاء، فالاستيلاء المنشأ بهذا الحديث هو الاستيلاء الاعتبارى، لا الحقيقى التكوينى.

وثالثاً: أنّ المجوّزين[۶۷] القائلين بفساد الصلاة لا يقولون به لأجل الغصب، بل لأجل التصرّف فى مال الغير بلا إذن منه.

توضيح ذلك: أنّ سيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله قال: إنّ لنا عنوانين محرّمين: أحدهما: الغصب، و الثانى: التصرّف فى مال الغير بغير إذنه، وبينهمـا عموم من وجه، لأنّ الشـخص تارةً: يكون متصـرّفاً فى مال الغير بـدون إذنه مع عـدم كونه غاصباً له، لعـدم استيلائه عليه، كما إذا كنت تقرأ كتاب صديقك بغير إذنه من دون أن تكون مستولياً عليه، والشاهد على عدم استيلائك عليه أنّك لو اطّلعت على مجيىء صاحبه لتركت القراءة ووضعته فى محلّه، واخرى: يكون غاصباً مستولياً عليه من دون أن يتصرّف فيه أصلًا، وثالثةً: يكون مستولياً عليه ومتصرّفاً فيه.

وفساد الصلاة فى الدار المغصوبة ليس لأجل اتّحادها مع الغصب كى ينكر الاتّحاد بما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله، بل لأجل اتّحادها مع مصداق من مصاديق

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۵۶

التصرّف فى مـال الغير بغير إذنه[۶۸]، والتصـرّف فى مـال الغير أمر منتزع من مصـاديقه المختلفـة المقولات، كـالجلوس فى دار الغير وقراءة كتابه وأكل طعامه وغيرها من التصـرّفات، وهـذه العناوين وإن كانت اموراً تكوينيّة متأصّـلة لها ما بإزاء فى الخارج، إلّاأنّ نفس

التصـرّف فی مال الغیر الـذی انتزع من هـذه الامور لیس أمراً حقیقیّاً له ما بإزاء فی الخارج غیر ما بإزائها، فهو غیر منـدرج تحت مقولهٔ من المقولاـت، فلاـ یمکن أن یقـال: إنّ الصـلاهٔ من مقولـهٔ کـذا والتصـرّف فی مال الغیر من مقولـهٔ کـذا، والمقولات بسائط متباینات، والحرکهٔ فی کلّ واحدهٔ منها عینها، فلا تتّحد الصـلاهٔ مع التصـرّف فی مال الغیر، ولو سـلّمنا صـحّهٔ هذا القول بالنسبهٔ إلی قیاس الصلاهٔ بالغصب.

کلام السیّد البروجردی رحمه الله فی المقام

ذهب المحقّق استاذنا العلّامهٔ البروجردی رحمه الله إلی جواز الاجتماع، بل عدّه من الواضحات، ومع ذلک قال ببطلان الصلاهٔ فی الدار المغصوبهٔ.

واستدلّ علی الأوّل بأنّ متعلّق الأمر عنوان الصلاهٔ ومتعلّق النهی عنوان التصرّف فی مال الغیر بغیر إذنه، وهذان العنوانان وإن تصادقا فی واحـد، وهو الحرکات والسـکنات الخارجیّـهٔ المتحقّقهٔ فی الدار المغصوبهٔ، إلّاأنّ هذا التصادق لا یرتبط بمقام تعلّق التکلیف، بل بمقام الامتثال ووجود الطبیعهٔ فی الخارج، فلا ضـیر فی تعلّق الأمر والنهی بعنوانین متصادقین علی واحد، لعدم حکایتهما عن وجوداتهما التی منها مورد التصادق، فیکون متعلّقهما شیئین لا شیئاً واحداً، فلا یلزم محذور فی مقام تعلّق التکلیف، فیجوز الاجتماع.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۵۷

وعلی الثانی بأنّ المأمور به إذا کان عبادهٔ فلابدّ من أن یکون مقرّباً للعبد إلی ساحهٔ المولی، والمقرّبیّهٔ والمبعّدیّهٔ صفتان لوجود المأمور به والمنهیّ عنه خارجاً، ضرورهٔ أنّ ماهیّهٔ[۶۹] الصـلاهٔ أو وجودها الذهنی لا یوجبان قرب العبد إلی اللّه، فلا یصلح للمقرّبیّهٔ إلّاوجودها الخـارجی، وکـذلک فی ناحیـهٔ التصـرّف فی مال الغیر بغیر إذنه، فإنّ المبعّـِد عن ساحـهٔ المولی إنّما هو وجوده الخارجی لا ماهیّته ولا وجوده الذهنی، فالمقرّبیّهٔ والمبعّدیّهٔ لیستا من لوازم الماهیّهٔ ولا من لوازم وجودها الذهنی، بل من لوازم وجودها الخارجی.

ولاـ ریب فی أنّ الصـلاهٔ فی الـدار المغصوبـهٔ والتصـرّف فی مـال الغیر بـدون إذنه موجودان بوجود واحـد، ولاـ یمکن أن یکون هـذا الوجود الواحد مبعّداً عن المولی ومقرّباً إلیه معاً، فلا محالهٔ تقع الصلاهٔ فی الدار الغصبیّهٔ باطلهٔ[۷۰].

هذا حاصل کلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق البروجردی رحمه الله

أقول: کلامه قـدس سـره متین بالنسـبهٔ إلی مسألهٔ جواز الاجتماع، والاسـتدلال علیه بأنّ متعلّق الأحکام هو الطبائع والعناوین، ولا یرتبط عنوان الصلاهٔ بعنوان الغصب[۷۱]، ولأجل ذلک لا ینتقل الذهن من سماع أحدهما إلی الآخر.

کما أنّ کلامه صحیح بالنسبهٔ إلی کون الصلاهٔ والغصب موجودین فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۵۸

الخارج بوجود واحد، وأنّ المقرّبیّهٔ والمبعّدیّهٔ من لوازم وجودهما الخارجی.

لکن یرد علیه أنّه لا دخل لإباحهٔ المکان فی المقرّبیّهٔ کی تکون غصبیّته مانعهٔ عنها.

توضیـح ذلـک: أنّ المکـان وإن لم ینفـکّ عن الصـلاهٔ الخارجیّـهٔ، إلّاأنّـک إذا صـلّیت فی بیتـک مثلًـا کان المقرّب هو ذلک الوجود الخارجی بما أنّه صلاهٔ، لا بما أنّه واقع فی بیتک.

فکـذلک الأمر إذا صـلّیت فی الدار الغصبیّهٔ، فإنّ ما وقع فی الخارج مقرّب بما أنّه وجود خارجی للصـلاهٔ ومبعّد بما أنّه وجود خارجی

للغصب.

وبعبارة اخرى: لهذا الموجود الواحد الخارجى إضافة إلى عنوان الصلاة وإضافة اخرى إلى عنوان الغصب، وإضافته إلى عنوان الصلاة تؤثّر فى مقرّبيّته وإلى عنوان الغصب تؤثّر فى مبعّديّته، فلا يلزم من القول بصحّة الصلاة فى الدار الغصبيّة أن يكون المقرّب مبعّداً والمبعّد مقرّباً.

بيان ما هو الحقّ فى المسألة

فالحقّ أنّ الصلاة فى الدار الغصبيّة صحيحة بناءً على جواز الاجتماع وإن كان العبد عاصياً أيضاً لأجل النهى.

وكذلك الحال بناءً على الامتناع وترجيح جانب الأمر، إلّاأنّه لا معصية عليه.

لكن لا يجرى هذا القول إلّافيما إذا لم تكن هناك مندوحة[۷۲] كى نضطرّ إلى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۵۹

ترجيح ما هو أقوى مناطاً وهو الأمر عند القائلين بترجيح جانبه، فيصير هو فعليّاً دون النهى.

وأمّا إذا كانت المندوحة متحقّقة فحيث إنّه قادر على امتثال كليهما فلا مجال للقول بترجيح جانب الأمر بلحاظ أقوائيّة مناطه، بل لابدّ له من إيقاع الصلاة فى أرض مباحة، كى يتحقّق امتثال كلا التكليفين، لعدم التزاحم بينهما.

وأمّا على الامتناع وترجيح جانب النهى فلا إشكال فى بطلان الصلاة فى الدار المغصوبة إذا كان عالماً بالغصب وحرمته، أو جاهلًا بها عن تقصير، لأنّ الجاهل المقصّر بمنزلة العالم.

حكم الصلاة فى الدار الغصبيّة مع الجهل عن قصور

إنّما الإشكال فى الجاهل القاصر، إمّا لعدم التفاته إلى حرمة الغصب أصلًا، أو لعدم تمكّنه من استكشاف حكمه وإن كان يلتفت إلى الحرمة ويحتملها.

والحقّ بطلان صلاته، لأنّ الجهل عن قصور وإن كان يقتضى عدم تنجّز حرمة الغصب، بمعنى عدم استحقاق العقوبة على مخالفتها، إلّاأنّه لا يقتضى صحّة الصلاة.

وهذا واضح لو قلنا بتوقّف صحّة العبادة على الأمر، إذ المفروض عدم كون الصلاة مأموراً بها.

وأمّا بناءً على ما هو التحقيق الذى ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله أيضاً[۷۳]، من كفاية تحقّق ملاك الأمر من المصلحة التامّة فى صحّة العبادة فلفقدان ملاك الأمر أيضاً فى المقام، إذ على القول بالامتناع وترجيح جانب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۶۰

النهى- كما هو المفروض- لا ملاك إلّاللنهى[۷۴]، وعدم تنجّز النهى لأجل الجهل عن قصور لا يقتضى أن يوجد ملاك الأمر بعدما كان منعدماً، فلا وجه للقول بصحّة الصلاة فى الدار الغصبيّة أصلًا بناءً على الامتناع وترجيح جانب النهى.

كلام صاحب الكفاية فى المقام

لكنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله ذهب إلى صحّتها، فإنّه قال:

إنّه لا ـ إشكال فى سقوط الأمر وحصول الامتثال بإتيان المجمع بداعى الأمر على الجواز مطلقاً ولو فى العبادات، وكذا الحال على الامتناع مع ترجيح جانب الأمر.

وأمّا عليه وترجيح جانب النهى فيسقط به الأمر به مطلقاً فى غير العبادات، لحصول الغرض الموجب له.

وأمّا فيها فلا، مع الالتفات إلى الحرمة، أو بدونه تقصيراً.

وأمّا إذا لم يلتفت إليها قصوراً وقد قصد القربة بإتيانه فالأمر يسقط، لقصد التقرّب بما يصلح أن يتقرّب به، لاشتماله على المصلحة مع صدوره حسناً، لأجل الجهل بحرمته قصوراً، فيحصل به الغرض من الأمر، فيسقط به قطعاً[۷۵].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۶۱

نقد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله

أقول: قوله: «لاشتماله على المصلحة» ينافى ما يقتضيه كلامه فى مقام الاستدلال على الامتناع، فإنّه رحمه الله قال بعد ذكر مقدّمات المسألة ما ملخّصه:

إذا عرفت هذه الامور فالحقّ هو القول بالامتناع، وتحقيقه يتوقّف على تمهيد مقدّمات:

إحداها: أنّه لا ريب فى أنّ الأحكام الخمسة متضادّة[۷۶].

ثانيتها: أنّه لا شبهة فى أنّ متعلّق الأحكام هو فعل المكلّف وما هو فى الخارج يصدر عنه.

ثالثتها: أنّه لا يوجب تعدّد الوجه والعنوان تعدّد المعنون.

رابعتها: أنّه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد إلّاماهيّة واحدة وحقيقة فاردة[۷۷].

واستنتج بعد ذكر هذه المقدّمات أنّ القول بجواز اجتماع الأمر والنهى مستلزم للقول بجواز اجتماع الضدّين، لتعلّقهما بفعل المكلّف الذى هو واحد ذو ماهيّة واحدة مع كونهما ضدّين[۷۸].

ولا ريب فى أنّه إذا كان بين الأمر والنهى مع كونهما أمرين اعتباريّين تضادّ فى البين كان مناطاهما- أعنى المصلحة والمفسدة- أحقّ بتحقّق التضادّ بينهما، لكونهما أمرين حقيقيّين، فكيف يحكم باستحالة اجتماع الأمر والنهى وإمكان اجتماع مناطيهما فى واحد؟!

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۶۲

وبالجملة: لا ـ يتعلّق كلّ من الأمر والنهى إلّابما هو حامل ملاكه، فإن كان متعلّقهما واحداً كان امتناع تحقّق الملاكين فيه أولى من امتناع تعلّق الحكمين به.

والحاصل: أنّه لا ـ مجال على الامتناع وترجيح جانب النهى من القول بتحقّق المصلحة التى نعبّر عنها بملاك الأمر، بل عليه لا ملاك إلّاللنهى، وعدم تنجز النهى لأجل الجهل عن قصور لا يقتضى أن يوجد ملاك الأمر بعدما كان منعدماً.

فالصلاة فى الدار المغصوبة على القول بالامتناع وترجيح جانب النهى فاسدة مطلقاً حتّى فيما إذا كان المصلّى جاهلًا بحرمة الغصب عن قصور، إذ صحّة العبادة متوقّفة على وجود ملاك الأمر الذى هو مفقود فى المقام.

كلام المحقّق النائينى فى المسألة

بل ذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى فسادها على فرض تحقّق الملاك أيضاً، إذ لا أثر له أصلًا، فيكون كالعدم.

توضیح ذلک: أنّ التزاحم تارةً یکون بین الحکمین، واخری بین المقتضیین.

وفی الأوّل یکون کلّ واحد من الحکمین مجعولًا مطلقاً حتّی فیما إذا کان مزاحماً للآخر، إلّاأنّ الحکم الفعلی تابع لما هو أقوی مناطاً فقط، لعدم قدرة العبد علی امتثال کلیهما، وهذا کمسألة الضدّین إذا لم نقل باقتضاء الأمر بأحدهما النهی عن الآخر، بل یقتضی عدم الأمر به فقط، ففی المثال المعروف هناک انشأ وجوب کلّ من الإزالة والصلاة مطلقاً حتّی فیما إذا کانا متزاحمین، لکنّ الحکم الفعلی للإزالة، لکون ملاک وجوبها أقوی وعدم قدرة المکلّف علی الإتیان بها وبالصلاة معاً، ففی هذا النوع من التزاحم إذا کان العبد جاهلًا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۶۳

قاصراً بوجوب إزالة النجاسة عن المسجد واشتغل بالصلاة تکون صلاته صحیحة من دون أن یعدّ عاصیاً مستحقّاً للعقوبة، وذلک لأنّ الصلاة وإن لم تکن مأموراً بها إلّاأنّها مشتملة علی ملاک الأمر، وهو کافٍ فی صحّتها.

بخلاف التزاحم بین الملاکین، فإنّ المولی لا یمکن أن یجعل الحکم هاهنا إلّا علی طبق أقواهما، فالحکم المجعول تابع لملاک الأهمّ، وأمّا المهمّ فوجود ملاکه کالعدم، إذ لا أثر له أصلًا، فلا یمکن تصحیح العبادة به، والمقام من هذا القبیل، ففی الصلاة فی الدار المغصوبة یقع التزاحم بین مناطی حرمة الغصب ووجوب الصلاة بناءً علی الامتناع، فلا محالة یجعل الحکم علی طبق أقوی الملاکین، وهو ملاک الحرمة علی القول بترجیح جانب النهی، فحرمة الغصب مجعولة مطلقاً حتّی فی مورد اجتماعه مع الصلاة، بخلاف وجوب الصلاة، فإنّه مقیّد بعدم کونها فی مکان مغصوب، فملاک وجوبها وإن کان موجوداً، إلّاأنّه کالعدم بعد کونه مکسوراً بملاک حرمة الغصب، فلا مجال للقول بصحّة الصلاة فی الدار المغصوبة باستناد ملاکها الذی لا أثر له أصلًا.

وإن شئت قلت: یکون المقام من صغریات باب التعارض، وبناءً علی ترجیح جانب النهی ینشأ الأمر بالصلاة فی غیر المغصوب، فالصلاة فی المغصوب لیست بمأمور بها[۷۹].

هذا حاصل ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله.

نقد کلامه من قبل الإمام الخمینی رحمه الله

وناقش فیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأنّه إن أراد بمکسوریّة ملاک الأمر نقصانه فهو ممنوع، لأنّ الملاکین القائمین بحیثیّتین لا معنی لانکسار

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۶۴

أحدهما بالآخر.

وإن أراد أنّ الحکم بعد تزاحم المناطین یصیر تابعاً لأقواهما، فهذا مسلّم، لکنّه لا یوجب نقصاً فی ملاک المهمّ، فهو علی ملاکه باقٍ، فلا مانع من تأثیره فی الصحّة بعد کفایة الملاک التامّ إذا لم یتنجّز النهی لأجل الجهل عن قصور.

فلا معنی لرجوع المقام إلی باب التعارض بعد تسلیم تحقّق الملاکین، إذ التعارض لا یجری إلّافیما إذا کان موضوع أحد الدلیلین المتعارضین فاقداً لملاک الحکم.

إن قلت: لا ریب فی تقیید وجوب الصلاة فی المقام بعدم کونها فی الدار المغصوبة بناءً علی الامتناع وترجیح جانب النهی، بخلاف حرمة الغصب التی هی مطلقة.

قلت: مسألة الضدّین أیضاً کذلک، فإنّ وجوب الإزالة مطلق ووجوب الصلاة مقیّد بعدم کونها مزاحمة للإزالة، فلا فرق بین البابین.

إن قلت: نعم، لکن المقیّد فی المقام هو الأمر الإنشائی، بخلاف مسألة الضدّین، فإنّ المقیّد فیها إنّما هو الأمر الفعلی المتعلّق بالصلاة مکان الإزالة، وأمّا الأمر الإنشائی فهو موجود.

قلت: نعم، لكن هـذا الفرق لا يكون فارقاً بين البابين، فإنّ وجود الحكم الإنشائى وعـدمه لا يكون دخيلًا فى صـحّة العبادة وعدمها، بل إن كـان ملاـك الأـمر موجـوداً تكـون صـحيحة، وإلّـا فلاـ والمفروض أنّـه موجـود فى المقـام كمسألـة الضـدّين بلاـ فرق بينهمـا فى ذلك[۸۰].

هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله، وهو حقّ متين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۶۵

والحاصـل: أنّ الصـلاة فى الـدار المغصوبـة بنـاءً على الامتنـاع وترجيـح جانب النهى فاسـدة مطلقاً، ولو كان المصـلّى جاهلًا عن قصور بحرمة الغصب، لعدم كونها متعلّقة للأمر الفعلى ولا واجدة لملاكه، وأمّا لو فرضنا وجدانها لملاك الأمر وقلنا بكفايته فى صحّة العبادة فلا وجه للقول بفسادها، بل لابدّ من الحكم بصحّتها إذا اشتغل بها مع الجهل عن قصور بحرمة الغصب.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۶۷

فى حدود محلّ النزاع

الأمر العاشر: فى النسب الأربع المنطقيّة فى محلّ النزاع

عدم جريان البحث فى المتباينين

لا إشـكال فى عـدم جريان النزاع فى المتباينين، لوضوح جواز اجتماع الأمر والنهى فيهما، كوجوب الصـلاة وحرمة النظر إلى الأجنبيّة، فإنّ النظر إلى الأجنبيّـة وإن كان يقارن الصـلاة أحياناً، إلّاأنّهما لا يتصادقان على واحـد أصـلًا، فإنّ مصـداق النظر إليها شـىء ومصداق الصلاة شىء آخر، فالإنسان الذى ينظر إلى الأجنبيّة حال كونه مصلّياً يتوجّه إليه الأمر والنهى كلاهما حتّى على القول بالامتناع.

القول فى جريان البحث فى المتساويين

وأمّا المتساويان فنحن ذهبنا فى الدورة السابقة إلى عدم جريان النزاع فيهما أيضاً، لوضوح امتناع الاجتماع فيهما، لعدم قدرة العبد على امتثـال كلاـ التكليفيـن، ألاـ ترى أنّ المـولى إذا أوجـب إكرام الإنسـان وحرّم إكرام الضاحـك لاـ يتمكّـن المكلّـف على امتثـال كلا الحكمين، وهـذا مـا بعث المحقّق الخراسـانى رحمه الله على القول بـأنّ اتّحـاد المتلاـزمين فى الحكم وإن لم يكن لازمـاً، إلّـاأنّ كون أحدهما محكوماً بحكم منافٍ لحكم الآخر- كأن يكون أحد المتلازمين واجباً

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۶۸

والملازم الآخر حراماً- ممتنع، لعدم قدرة المكلّف على امتثال التكليفين.

لكنّ التحقيق يقتضـى جريـانه فيهما، لأنّ عـدم تمكّن المكلّف على امتثال كليهما يوجب كون التكليف تكليفاً بالمحال[۸۱]، لا تكليفاً محالًا، وقد عرفت فى مبحث اعتبار قيد المندوحة أنّ المتنازع فيه هاهنا هو الثانى، لا الأوّل.

وبالجملة: عنوان النزاع، وهو أنّه «هـل يجوز تعلّق الأـمر والنهى بعنوانين متصـادقين على واحـد أم لا؟» يعمّ المتساويين، لعـدم كونه ذا مفهوم كى يعتبر عـدم التصادق فى سائر الأفراد، فإنّ أساس النزاع إنّما هو التصادق على مصـداق واحـد، وأمّا عدم التصادق على غيره فلا دخل له فيه، وإثبات الشـىء لا يقتضى نفى ما عداه، وملاك النزاع أيضاً- وهو أنّ تعلّق الأمر والنهى بعنوانين متصادقين على واحد هل هو من قبيل التكليف المحال أم لا؟- موجود فيهما.

التحقیق حول جریان البحث فی العامّ والخاصّ المطلقین

کلام المحقّق القمی والنائینی وصاحب الفصول فی ذلک

وأمّا العامّ والخاصّ المطلقان فذهب المحقّق القمی صاحب القوانین والمحقّق النائینی رحمهما الله إلی عدم جریان النزاع فیهما[۸۲]، خلافاً لصاحب الفصول رحمه الله[۸۳].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۶۹

وکلامه ظاهر فی اختصاص جریان النزاع بما إذا کان بین العنوانین تغایر مفهوماً وکان الأعمّیّة والأخصّیّة بحسب المورد. وبعبارة اخری: لا یجری البحث إلّافیما إذا لم یکن مفهوم الأعمّ مأخوذاً فی الأخصّ، کما إذا أمر بضرب الحیوان ونهی عن ضرب الإنسان، فإنّ «الحیوان» وإن اخذ فی ماهیّة «الإنسان» إلّاأنّه لم یؤخذ فی مفهومه، فهما متغایران مفهوماً، والشاهد علیه أنّه لا ینسبق إلی الذهن مفهوم «الحیوان» عند استماع کلمة «الإنسان» أو بالعکس.

بخلاف ما إذا کان مفهوم الأعمّ اخذ فی الأخصّ، کما إذا أمر بعتق الرقبة، ونهی عن عتق الرقبة الکافرة، أو أمر بالصلاة ونهی عن الصلاة فی الدار المغصوبة، لأنّ المطلق عین ما اخذ فی المقیّد، إذ وصف الإطلاق والسریان لیس قیداً للمطلق کی یدّعی تغایرهما مفهوماً، بدعوی أنّ المطلق هو الماهیّة المقیّدة بالإطلاق والمقیّد هو الماهیّة المقیّدة بالقید، بل المطلق عبارة عن الماهیّة لا بشرط التی تجتمع مع ألف شرط، فالمطلق عین ما اخذ فی المقیّد.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۷۰

نقد کلام الأعلام الثلاثة المتقدّمة

لکنّ الحقّ أنّ النزاع یجری فی کلا القسمین.

أمّا الأوّل: فواضح، لأنّه إذا کان یجری فی المتساویین فجریانه فی الأعمّ والأخصّ المطلقین کان أولی، لتحقّق مادّة الافتراق فی جانب أحدهما، بخلاف المتساویین.

وأمّا الثانی: فلأنّ الإطلاق وإن لم یکن قیداً للمطلق، إلّاأنّ عنوان المطلق غیر عنوان المقیّد، فإنّ عنوان «الرقبة» غیر عنوان «الرقبة الکافرة» وعنوان «الصلاة» غیر عنوان «الصلاة فی الدار المغصوبة» والحکم فی المقیّد لم یتعلّق بالمطلق مع قیده، بحیث کان کلّ منهما محکوماً به، بل بالمقیّد بما هو مقیّد، ونفس الطبیعة بلا قید لم تکن موضوع الحکم فی دلیل المقیّد، بل فی دلیل المطلق فقط، فالمطلق فی أحد الدلیلین ذو حکم دون الدلیل الآخر، والحکم الضمنی لا أساس له.

والحاصل: أنّ النزاع یجری فی کلا قسمی العامّ والخاصّ.

خلافاً للمحقّق النائینی والقمی رحمهما الله حیث أنکرا جریانه فی الأعمّ والأخصّ المطلقین مطلقاً، ولصاحب‌الفصول حیث یظهر من کلامه التفصیل بین‌القسمین.

جریان النزاع فی العامّین من وجه

وأمّا العامّان من وجه فلا إشکال فی کونهما محلّاً للبحث فی الجملة.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فیه

لکنّ المحقّق النائینی رحمه الله قیّده بثلاثهٔ قیود، واضطرّ إلی اعتبارها لبعض ما التزم به من المبانی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۷۱

فإلیک القیود التی قال باعتبارها:

۱- أن تکون النسبهٔ- أعنی العموم من وجه- بین المتعلّقین، کما فی الصلاهٔ والغصب، وأمّا إذا کانت بین الموضوعین، کما فی العالم والفاسق فیما إذا أمر بإکرام الأوّل ونهی عن إکرام الثانی فهو خارج عن محلّ النزاع، لاتّحاد ما تعلّق به الحکمان، وهو الإکرام، فلا یمکن أن یندرج تحت مقولتین کی یصحّ القول بالجواز، فلابدّ هاهنا من أن یذهب القائلون بالجواز أیضاً إلی الامتناع، وکانت المسألهٔ من مصادیق باب التعارض.

۲- أنّ المأمور به والمنهیّ عنه إن کانا من الأفعال التولیدیّهٔ والتسبیبیّهٔ فلابدّ من تحقّق النسبهٔ بین السببین، ولا یکفی تحقّقها بین المسبّبین، لأنّ التکلیف وإن تعلّق ظاهراً بالمسبّب إلّاأنّه تعلّق فی الواقع بالسبب الذی هو مقدور بلا واسطهٔ، لابالمسبّب الذی لا یکون مقدوراً إلّابواسطهٔ سببه، فلا یجری النزاع فی قول المولی: «أکرم العالم» و «لا تکرم الفاسق» من هذه الجههٔ أیضاً[۸۴]، فإنّ الإکرام فعل مسبّب من غیره، مثل القیام بقصد التعظیم، فإذا کان العبد جالساً فی حجرهٔ ثمّ قام بقصد التعظیم لکلّ من زید العالم وعمرو الفاسق عند دخولهما فیها فلا یمکن أن یقال: هذا القیام مأمور به ومنهیّ عنه معاً، لکونه شیئاً واحداً لا یمکن أن یندرج إلّاتحت مقولهٔ واحدهٔ، فلابدّ من أن یذهب الجمیع هاهنا أیضاً إلی الامتناع ویعاملوا معه معاملهٔ التعارض.

۳- أن یکون الترکیب بین المأمور به والمنهیّ عنه فی‌مورد الاجتماع انضمامیّاً

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۷۲

کی یمکن اندراجه تحت مقولتین، وأمّا إذا کان الترکیب بینهما اتّحادیّاً فلا یکاد یندرج مادّهٔ الاجتماع إلّاتحت مقولهٔ واحدهٔ، لکونها شیئاً واحداً، ولا یمکن أن یصدق علی الشیء الواحد أکثر من مقولهٔ واحدهٔ، فإذا قال المولی: «إشرب الماء» و «لا تغصب» فشرب العبد الماء المغصوب کان الترکیب بینهما اتّحادیّاً، لأنّ شرب الماء هاهنا عین الغصب، فلا یجری النزاع فیهما، بل لابدّ من أن یقول الکلّ هاهنا أیضاً بالامتناع، لعدم اندراج مادّهٔ الاجتماع تحت مقولتین، فیکون الدلیلان من قبیل المتعارضین[۸۵].

هذا حاصل کلام المحقّق النائینی رحمه الله.

نقد ما أفاده رحمه الله

والحقّ عدم اعتبار شیء من هذه القیود، لأنّ اعتبارها مبنیّ علی مبانٍ مختلف فیها، ولا مجال لمن اختارها أن یدّعی دخلها فی تحریر محلّ النزاع العامّ بین الجمیع.

توضیح ذلک: أنّ اعتبار الشرط الأوّل مبنیّ علی القول بالجواز وتعلیله باندراج مورد الاجتماع تحت مقولتین، فهو لا یعتبر عند من ذهب إلی الامتناع، أو إلی الجواز، لکن لأجل القول بتعلّق الأحکام بالطبائع- کما هو مختارنا- لا لأجل اندراج مادّهٔ الاجتماع تحت مقولتین- کما قال به المحقّق النائینی رحمه الله-.

وأمّا عدم جریان النزاع فی مثل «أکرم العالم» و «لا تکرم الفاسق» فلعدم إحراز مناط کلا الحکمین، فلو احرز مناطهما لجری فیهما أیضاً، ولم یمنع منه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۷۳

اتّحاد ما تعلّق به الحكمان بعد كون النسبة بين الموضوعين عموماً من وجه.

واعتبار الشرط الثانى مبنىّ على القول بلزوم تعلّق الأحكام بالأسباب واقعاً، ولو كانت متوجّهة إلى المسبّبات صورةً فى الأفعال التوليديّة، فهو لا يعتبر فى المقام عند من قال بتمركز الأحكام فى المسبّبات- كما هو ظاهر الخطابات- وعدم رجوعها إلى الأسباب أصلًا.

واعتبار الشرط الأخير مبنىّ على القول بالجواز وتعلّق التكاليف بالوجودات الخارجيّة، فلا يضرّ كون التركيب اتّحاديّاً على القول بالامتناع، أو بتعلّق الأحكام بالطبائع كما هو الحقّ، وقد تقدّم فى محلّه.

والحاصل: أنّ النزاع لا يجرى فى المتباينين، ويجرى فى سائر الموارد، سواء كان المأمور به والمنهىّ عنه متساويين، أو أعمّ وأخصّ مطلقاً، أو من وجه، ولا فرق فى العامّين من وجه بين أن يكون العموم من وجه بين المتعلّقين أو الموضوعين، ولا بين أن تتحقّق النسبة بين السببين أو المسبّبين فى الأفعال التوليديّة والتسبيبيّة، ولا بين أن يكون التركيب انضماميّاً أو اتّحاديّاً، فلا يشترط شىء فى جريان النزاع سوى إحراز المناطين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۷۵

فيما هو التحقيق فى المسألة

التحقيق فى المسألة

إذا عرفت ما ذكرنا فلنشرع فى بيان ما هو الحقّ فى المسألة، فنقول: مقتضى التحقيق هو جواز الاجتماع، ويتّضح بترتيب مقدّمات ثلاث:

الاولى: فيما يدعو إليه الحكم.

لا إشكال فى أنّ الحكم- بعثاً كان أو زجراً- إذا تعلّق بعنوان يمتنع أن يتجاوز عن متعلّقه إلى غيره من مقارناته الاتّفاقيّة ولوازمه الوجوديّة، فإنّ تجاوزه عنه إلى ما لا دخل له فى تحصيل غرضه جزاف بلا ملاك.

وبالجملة: إنّ الإرادة التشريعيّة كالتكوينيّة فى ذلك، فكما أنّ الثانية تابعة لتصوّر المراد والتصديق بفائدته، ولا تتعلّق إلّابما هو مفيد فى نظر المريد ومحصّل لغرضه، ولا تسرى إلى ما لم يتصوّره أو لم يصدّق بفائدته، لعدم كونه دخيلًا فى غرضه، فكذلك الاولى، فإنّ المولى لا يأمر بشىء ولا ينهى عن شىء إلّابلحاظ كونه ذا خصوصيّة موجبة للبعث أو الزجر، فلا يمكن أن يتعلّق الأمر بالصلاة إلّاإذا كانت حاوية لما هو علّة الأمر بها، من كونها معراج المؤمن وناهية عن الفحشاء والمنكر وغير ذلك، ولا يمكن أن يتعلّق النهى بالغصب أو بالتصرّف فى مال الغير بلا إذن منه إلّاإذا كان حاوياً لما هو علّة النهى عنه، ففى الصلاة فى الدار المغصوبة لا يمكن أن يكون المأمور به إلّا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۷۶

جهة كونها صلاة، ولا يمكن أن يكون المنهىّ عنه إلّاجهة كونها غصباً، لعدم اشتمال جهة الصلاتيّة على خصوصيّة موجبة للزجر، ولا جهة الغصبيّة على خصوصيّة موجبة للبعث.

لا يقال: اتّحاد الصلاة مع الغصب يوجب سراية الأمر إلى الغصب، والنهى إلى الصلاة.

فإنّه يقال: هذا يستلزم أن لا تكون طبيعة الصلاة مأموراً بها وطبيعة الغصب منهيّاً عنها، بل المأمور به هو الصلاة المقيّدة بالعوارض المتّحدة معها التى منها الغصب، والمنهىّ عنه هو الغصب المقيّد بالعوارض المتّحدة معه التى منها الصلاة، وهذا ضرورى البطلان.

فالمقارنات الاتّفاقيّة والملازمات الوجوديّة للمأمور به والمنهىّ عنه كلّها خارجة من تحت الأمر والنهى.

الثانية: في المراد من الإطلاق، والفرق بينه وبين العموم.

إنّ الإطلاق- كما سيجيء إن شاء اللّه في محلّه- هو كون الطبيعة الواقعة تحت الحكم تمام الموضوع.

وربما توهّم بعضهم أنّ الإطلاق عبارة عن شمول الطبيعة وسريانها في أفرادها، كالعموم، وأنّ الفرق بين أصالتي العموم والإطلاق ليس إلّافي طريق الوصول إلى ذلك الشمول الذي يكون مفاد كلتيهما، فإنّ الشمول في أصالة العموم يستفاد من الوضع، وفي أصالة الإطلاق من مقدّمات الحكمة.

وهو في غاية السقوط، ضرورة أنّ قضيّة الإطلاق وجريان مقدّمات الحكمة في «أحلّ اللّه البيع» مثلًا إنّما هي أنّ تمام الموضوع للحكم بالحلّيّة هو طبيعة البيع، من دون أن تكون حاكية عن مصاديقها وأفرادها، بخلاف أصالة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۷۷

العموم في مثل «أكرم كلّ عالم» فإنّ نتيجتها هي الشمول والسريان في الأفراد، فبينهما- مضافاً إلى ما ذكر من الفرق، من كون أصالة العموم مستفادة من الوضع وأصالة الإطلاق من مقدّمات الحكمة- فرق ذاتي أيضاً كما عرفت.

وبه يظهر أنّ ما ربما يقال، من أنّ معنى الإطلاق هو كون الشيء بتمام حالاته ولواحقه موضوعاً للحكم، وأنّ معنى «إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة» أنّه يجب عليك عتقها، سواء كانت عادلة أم فاسقة، عالمة أم جاهلة، ممّا لا أصل له، إذ الدخيل في الغرض هو ذات الطبيعة لا حالاتها وقيودها المتصوّرة.

وأمّا كون عتق كلّ من الرقبة العادلة والفاسقة والعالمة والجاهلة مسقطاً للتكليف إنّما هو لأجل كون كلّ منها مصداقاً للطبيعة المأمور بها، لا لكون كلّ منها مأموراً بها بنفسها.

فإطلاق قوله سبحانه: «أَقِمْ الصَّلَاةَ»[۸۶]- على فرض إطلاقه- عبارة عن كون طبيعة الصلاة تمام الموضوع لوجوب الإقامة، من دون أن يكون شيء آخر دخيلًا في الموضوع، وإطلاق جملة «لا يجوز التصرّف في مال الغير بدون إذنه» عبارة عن كون عنوان «التصرّف في مال الغير بدون إذنه» تمام الموضوع للحرمة، فلا يمكن أن يكون الأوّل ناظراً إلى الصلاة في الدار المغصوبة، ولا الثاني إلى التصرّف في مال الغير بمثل الصلاة.

ثمّ إنّه لا ريب في أنّ أصالة العموم من الاصول اللفظيّة، لكونها مستفادة من لفظة «كلّ» ونحوها، بخلاف أصالة الإطلاق، إذ الحقّ أنّها من الاصول العقليّة، لأنّ العقل هو الذي يحكم- بعد ملاحظة كون المتكلّم فاعلًا مختاراً

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۷۸

عاقلًا وفي مقام بيان تمام مراده من دون أن يأتي بقيد في كلامه أو يتحقّق القدر المتيقّن في مقام التخاطب- بأنّ الطبيعة هي تمام الموضوع في كلامه.

الثالثة: فيما تعلّق به الأحكام.

وهو الحجر الأساسي لإثبات جواز الاجتماع.

والحقّ أنّ متعلّق الأحكام هو الطبيعة اللابشرط المنسلخة عن كافّة العوارض واللواحق، لا الطبيعة المتقيّدة بالوجود الخارجي، أو الذهني.

خلافاً للمحقّق الخراساني رحمه الله، حيث ذهب إلى أنّ متعلّقها هو الطبيعة المتقيّدة بالوجود الخارجي[۸۷].

إن قلت: هل يمكن أن يكون الموضوع في القضيّة الحمليّة نفس الماهيّة، والمحمول أمراً عرضيّاً لا ذاتيّاً؟!

قلت: نعم، والشاهد عليه حمل عنوان «الكلّي» على طبيعة الإنسان مثلًا في قولنا: «الإنسان كلّي» ضرورة أنّ الموضوع في هذه القضيّة لو كان وجود الإنسان خارجاً أو ذهناً لكان أمراً متشخّصاً جزئيّاً غير صالح لحمل الكلّيّة عليه، وموطن الحمل والإسناد في هذه القضيّة وإن كان هو الذهن، إلّاأنّه لا يستلزم أن يكون الموضوع أيضاً أمراً ذهنيّاً، ويشهد عليه أنّ موطن الحمل في قولنا: «شريك الباري

ممتنع» أيضاً هو الـذهن مع أنّ المراد من الموضوع نفس طبيعـة شـريك البـارى، لاـ وجوده الـذهنى، وإلّـا كان معناه «شـريك البارى الموجود فى الـذهن يمتنع أن يوجد فى الخارج» وهو وإن كان صادقاً، إلّاأنّه ليس بمراد، ضـرورة أنّ كلّ ما يوجد فى الذهن يسـتحيل أن يوجد فى الخارج، سواء كان من الامور الممتنعة، كشريك البارى، أو الممكنة، كالإنسان،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۷۹

ضرورة أنّ الإنسان الموجود فى الذهن أيضاً يسـتحيل أن يوجد فى الخارج، فالذى يختصّ بمثل شريك البارى هو أنّ طبيعته يمتنع أن توجد فى الخارج، بخلاف الإنسان، فإنّ ماهيّته يمكن أن توجد فيه.

معنى قولهم: «الماهيّة من حيث هى هى ليست إلّاهى»

إن قلت: كيف يمكن الجمع بين جعـل الموضوع فى قضـيّة «الإنسـان كلّى» طبيعـة الإنسان، وبين قول الحكماء: «الماهيّـة من حيث هى هى ليست إلّاهى» الذى لازمه نفى الكلّيّة عن ماهيّة الإنسان؟!

قلت: مراد الفلاسـفة- كمـا عرفت سابقـاً- أنّ الماهيّـة بحسب الحمـل الأـوّلى الـذى ملاـكه الاتّحاد مفهوماً ليست إلّاهى، فلا ينافى أن يحمل عليه بالحمل الشائع[۸۸] مثل الكلّيّة وغيرها من العوارض.

والحاصل: أنّ الموضوع فى قولنا: «الإنسان كلّى» هو طبيعة الإنسان، والمحمول عرض لها.

وكـذلك قولنا: «الإنسان موجود» لأنّ الموضوع فى هـذه القضـيّة لو لم يكن طبيعة الإنسان فإمّا أن يكون وجوده الذهنى أو الخارجى، وهـذا يسـتلزم كون القضـيّة ممتنعـة كاذبـة لو كان الوجود المأخوذ محمولًا مغايراً للوجود الـذى هو قيد للموضوع، بأن يكون أحدهما ذهنيّاً والآخر خارجيّاً، كأن يكون معنى القضـيّة «الإنسان الموجود فى الذهن موجود فى الخارج» أو عكسه، أو كونها ضـروريّة بشـرط المحمول إن تطابق الوجودان، وكلاهما فاسدان، لكون القضيّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۸۰

صادقـة ممكنـة، لا كاذبـة، ولا ضـروريّة بشـرط المحمول، فلا محالـة يكون موضوعها طبيعـة الإنسان التى تسـتوى نسـبتها إلى الوجود والعدم.

وبالجملة: إنّ الأحكام تعلّقت بنفس الطبائع، لا بها مقيّدة بوجوداتها الذهنيّة ولا الخارجيّة.

أمّا عدم تعلّقها بالماهيّات المقيّدة بالوجودات الذهنيّة فواضح، إذ لا قائل به أوّلًا، والآثار المترتّبة على المأمور به والمنهىّ عنه المقتضية لبعث المولى وزجره لاـ تكون فى وجودهمـا الـذهنى بـل فى وجودهمـا الخارجى ثانياً، ألا ترى أنّ النهى عن الفحشاء والمنكر مترتّب على الصلاة خارجاً، لا على تصوّرها ذهناً؟

إن قلت: لعلّ الأحكام تتعلّق بالطبيعة المقيّدة بالوجود الذهنى، إلّاأنّ على المكلّف أن ينبعث أو ينزجر فى الخارج.

قلت: كلّـا، فـإنّ الوجود الخـارجى ليس مصـداقاً للوجود الـذهنى، بـل هو قسيمه، فلاـ يمكن أن يكون الانبعاث إلى الوجود الخارجى والانزجار عنه مسقطاً للأمر والنهى المتعلّق بالمقيّد بالوجود الذهنى.

نقد القول بتعلّق الأحكام بالطبائع المقيّدة بالوجودات الخارجيّة

وأمّا عـدم تعلّقها بالماهيّات المقيّـدة بالوجودات الخارجيّـة- الذى ذهب إليه صاحب الكفاية- فلما تقدّم من أنّ الخارج ظرف سـقوط التكليف لا ظرف ثبوته، وبعبارة اخرى: رتبة الحكم متأخّرة عن رتبة متعلّقه كتأخّر العرض عن معروضه، فلو كان متعلّقه مقيّداً بالوجود

الخارجی لزم التکلیف بتحصیل الحاصل فی الأوامر وبإمحاء ما وقع عن صفحة الوجود فی النواهی، وکلاهما مستحیلان. هذا أوّلًا.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۸۱

وثانیاً: أنّ طریقة الشارع فی التقنین عین طریقة العقلاء، والقوانین العقلائیّة متقدّمة علی امتثالها فی الخارج برتبتین، إذ بعد التقنین لابدّ من بلوغ القانون إلی المکلّفین به أوّلًا، ثمّ ملاحظتهم استحقاق العقوبة علی المخالفة ثانیاً، کی ینقدح الداعی إلی الامتثال فی نفوسهم، فکیف یمکن أن یکون الوجود الخارجی المتأخّر عن التقنین برتبتین فی رتبة التقنین کی یتعلّق به، وهل هذا إلّا تقدّم الشیء علی نفسه برتبتین؟!

فإذا کان الأمر هکذا عند العقلاء فکذلک عند الشارع الذی لا یتخلّف عن طریقتهم فی التفهیم والتفهّم.

وثالثاً: أنّا لو سألنا المولی العرفی عن غرضه من الأمر لأجاب بقوله: ارید أن یوجد العبد فی الخارج ما لیس بموجود فیه، ومعلوم أنّ ما لیس بموجود فی الخارج لا یمکن أن یکون هو الوجود الخارجی[۸۹]، ضرورة استحالة اجتماع النقیضین، فلا یمکن الجمع بین أن یکون متعلّق الأمر مقیّداً بالوجود الخارجی، وبین أن یکون غیر موجود یأمر به المولی لیوجده العبد، بخلاف الطبیعة، إذ یمکن أن یأمر بها المولی حال کونها معدومة کی تصیر موجودة بید العبد.

إن قلت: قد عرفت أنّ الآثار الموجبة للأمر أو النهی إنّما هی فی الوجودات الخارجیّة، فلا محالة یتعلّق التکلیف بما هو مقیّد بها.

قلت: کون الآثار فی الوجودات الخارجیّة لا یستلزم دخلها فی متعلّق الأحکام، إذ بعدما عرفت بطلان ذلک بالوجوه الثلاثة المتقدّمة، فلابدّ للمولی أن یأمر بالطبیعة أو ینهی عنها لکی یبلغ إلی العبد فیلاحظ أنّه یستحقّ العقوبة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۸۲

علی المخالفة، فینبعث إلی إیجادها أو ینزجر عنها خارجاً کما تقدّم، فالانبعاث إلی إیجاد الطبیعة فی الخارج غایة تعلّق الأمر بها، والانزجار عنه غایة تعلّق النهی بها.

وبه ظهر أنّ الوجود الذهنی وإن کان کالخارجی فی کونه مصداقاً للطبیعة المأمور بها إلّاأنّه لا یکفی، لأنّ غرض المولی من توجیه الأمر بالطبیعة إنّما هو وجودها الخارجی، لأنّ الآثار المطلوبة تترتّب علیه، لا علی الذهنی.

إذا عرفت هذه المقدّمات الثلاث فاتّضح لک أنّ مقتضاها جواز تعلّق الأمر والنهی بعنوانین متصادقین علی واحد، لأنّ کلّ عنوان مستقلّ عن الآخر غیر مرتبط به، والشاهد علیه أنّ الذهن لا ینتقل إلی الغصب أو إلی التصرّف فی مال الغیر عند سماع کلمة الصلاة وبالعکس، فإذا تعلّق الأمر بها والنهی به فلا تمانع بین الأمر والنهی، لتعلّقهما بطبیعة[۹۰] الصلاة والتصرّف فی مال الغیر، من دون أن تکون ساریة فی أفرادها حاکیةً عن خصوصیّات مصادیقها[۹۱]، أو یسری الأمر إلی متعلّق النهی أو بالعکس[۹۲]، فلا یجتمع الأمر والنهی فی مقام التکلیف.

نعم، یتصادق العنوانان فی الخارج فیما إذا وقعت الصلاة فی ملک الغیر، حیث إنّ التصرّف فی مال الغیر من اللوازم الوجودیّة لهذه الصلاة المخصوصة، والاتّحاد مع الصلاة من اللوازم الوجودیّة لهذا التصرّف المخصوص.

لکنّ الخارج ظرف الموافقة والمخالفة المؤثّرتین فی سقوط التکلیف، لا ظرف تعلّق الحکم وثبوته.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۸۳

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام ونقده

ثمّ إنّ المحقّق النائینی رحمه الله مع ذهابه إلی تعلّق الأحکام بوجود الطبائع کالمحقّق الخراسانی رحمه الله وافقنا فی القول بجواز

الاجتماع.

واستدلّ علیه بأنّ الترکیب بین الصلاة والغصب انضمامی، لاختلاف مقولتهما، فإنّ الصلاة من مقولة الوضع، والغصب من مقولة الأین، فلا یمکن أن یتّحدا، فوجود الصلاة غیر وجود الغصب وإن کان منضمّاً به، فلا مانع من أن یکون وجودها مأموراً به ووجوده منهیّاً عنه.

وفیه أوّلًا: أنّه مبنیّ علی تعلّق الأحکام بالطبیعة المقیّدة بالوجود، وقد عرفت بطلانه.

وثانیاً: أنّک قد عرفت أنّ الصلاة والغصب أمران اعتباریّان، فلا یندرجان تحت مقولة أصلًا.

علی أنّک قد عرفت أیضاً أنّه لابدّ من قیاس الصلاة بعنوان محرّم آخر غیر الغصب، وهو عنوان التصرّف فی مال الغیر بدون إذنه، وهو أمر منتزع من مصادیقه المختلفة المقولات، فلا یکون داخلًا تحت أیّة مقولة أصلًا، فلا یصحّ کلامه رحمه الله بالنسبة إلی قیاس الصلاة بهذا العنوان، ولو سلّمنا صحّته بالنسبة إلی قیاسها بعنوان الغصب.

إن قلت: نعم، لکنّا نحوّل المثال إلی مثل الرکوع الذی هو جزء للصلاة والکون فی ملک الغیر الذی هو مصداق للتصرّف فی مال الغیر، ولا ریب فی کونهما أمرین حقیقیّین مندرجین تحت المقولات، وإن کان نفس الصلاة أمراً اعتباریّاً والتصرّف فی مال الغیر عنواناً انتزاعیّاً.

قلت: قد عرفت أنّ مثل الرکوع والکون فی ملک الغیر کلاهما من مقولة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۸۴

الأین، فأین اختلافهما من حیث المقولة؟!

وثالثاً: أنّ جعل محلّ النزاع ما إذا کان الترکّب بین متعلّقی الأمر والنهی انضمامیّاً فی الوجود الخارجی باطل، بل النزاع إنّما هو فیما إذا کان الترکّب بینهما اتّحادیّاً، ولذا جعل المحقّق الخراسانی رحمه الله وحدة وجود المجمع الذی تصادق علیه متعلّقا الأمر والنهی أساس قوله بالامتناع.

وأمّا إذا لم یتصادقا علی واحد فالجواز من البدیهیّات، ضرورة أنّ إمکان تعلّق الأمر والنهی بشیئین مجاورین أظهر من الشمس، فلا یمکن أن ینازع فیه أصاغر الطلبة، فضلًا عن المحقّقین والأساطین.

والحاصل: أنّ المحقّق النائینی رحمه الله أصاب فی المدّعی- أعنی القول بجواز الاجتماع- لکنّه أخطأ فی دلیله[۹۳].

أدلّة القول بالامتناع ونقدها

ثمّ إنّ القائلین بالامتناع تشبّثوا بوجوه: فی أدلّة القول بالامتناع

الأوّل: أنّ القول بالجواز یستلزم کون الصلاة فی الدار الغصبیّة مأموراً بها ومنهیّاً عنها معاً، وهو واضح الفساد.

وظهر جوابه ممّا تقدّم، فإنّ المأمور به إنّما هو عنوان الصلاة، والمنهیّ عنه عنوان الغصب، وأمّا مصداقهما أو عنوان «الصلاة فی الدار المغصوبة» فلم یتعلّق بهما أمر ولا نهی.

الثانی: أنّه لا ریب فی أنّ المأمور به بوجوده الخارجی محبوب للمولی،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۸۵

والمنهیّ عنه کذلک مبغوض له، فالقول بالجواز یستلزم کون الصلاة فی الدار المغصوبة بوجودها الخارجی الواحد محبوبةً ومبغوضةً للشارع، وهو محال، لکونه من قبیل اجتماع الضدّین، کاجتماع البیاض والسواد فی جسم واحد.

ویمکن جوابه بعد ذکر مقدّمة:

وهی أنّ لكلّ واحد من البیاض والسواد واقعیّةً فعلیّة خارجیّة عارضة علی جوهر فعلی خارجی، فإنّ الجسم الموجود فی الخارج فعلًا معروض للبیاض فعلًا، بخلاف مثل الحبّ والبغض والعلم من الصفات النفسانیّة ذات الإضافة، فإنّ كلًّا من هذه الأوصاف الثلاثة یمكن أن یتحقّق فی النفس من دون أن یتعلّق بالخارج الفعلی، ألا تری أنّك تحبّ الآن نجاح ابنك فی الامتحانات الآتیة، وتبغض ردّه فیها مع أنّ محبوبك ومبغوضك لم یتحقّق بعدُ فی الخارج؟

ویتّضح هذا الأمر غایة الوضوح بملاحظة أمرین:

أحدهما: أنّ الشوق إلی المراد أحد مبادئ الإرادة، مع أنّ وجود المراد متأخّر عن الإرادة ومبادیها، فالشوق الذی هو عبارة عن حبّ المراد یتحقّق فی نفس المرید مع أنّ المراد لم یوجد بعدُ فی الخارج.[۹۴]

اصول الشیعه لاستنباط احكام الشریعة ؛ ج‌۳ ؛ ص‌۸۵

ثانیهما: أنّ العلّة الغائیّة بوجودها الخارجی متأخّرة عن المعلول، لكنّ الشوق إلیها متقدّم علیه مؤثّر فی تحقّقه، فالشوق إلی الغایة یتحقّق فی نفس الإنسان قبل وجودها الخارجی.

وأمّا العلم فالأمر فیه أوضح، لأنّه مضافاً إلی تعلّقه بالممكنات المستقبلة، كالعلم بأنّ غداً یوم استشهاد الصدِّیقة الطاهرة فاطمة الزهراء علیها السلام[۹۵]، قد

اصول الشیعه لاستنباط احكام الشریعة، ج‌۳، ص: ۸۶

یتعلّق بالممتنعات أیضاً، والشاهد علیه جعل شریك الباری موضوعاً فی قولنا: «شریك الباری ممتنع»، فإنّ جعل شیء موضوعاً فرع تصوّره الذی هو أحد قسمی العلم، فلا یتوقّف تحقّق العلم فی النفس علی وجود المعلوم فی الخارج، بل ولا علی إمكان وجوده فیه.

إن قلت: كیف یمكن أن توجد هذه الأوصاف فی النفس بدون وجود متعلّقها فی الخارج مع أنّها من الأوصاف النفسانیّة المضافة إلی طرفین:

أحدهما النفس، والآخر متعلّقها الذی هو المعلوم والمحبوب والمبغوض؟

قلت: الذی اضیف إلیه العلم لیس المعلوم الخارجی[۹۶] الذی یسمّی معلوماً بالعرض حتّی فیما إذا كان متعلّق العلم موجوداً بالفعل، بل اضیف إلی المعلوم بالذات الذی هو صورة الخارج ومرآته، والمعلوم بالذات موجود قائم بالنفس فی زمن تحقّق العلم، سواء كان المعلوم بالعرض أیضاً موجوداً أم لا.

وقس علیه المحبوب والمبغوض أیضاً.

إذا عرفت هذا فنقول:

إذا صلّی فی الدار المغصوبة فالصلاة والغصب[۹۷] وإن اتّحدا خارجاً إلّاأنّهما متغایران فی نفس المولی، إذ لا- یعقل اتّحاد الصور الذهنیّة[۹۸]، فلا ضیر فی أن

اصول الشیعه لاستنباط احكام الشریعة، ج‌۳، ص: ۸۷

تكون صورة الصلاة القائمة بالنفس محبوبة، وصورة الغصب القائمة بها مبغوضة. وبالجملة: القول بجواز الاجتماع لا یستلزم كون شیء واحد محبوباً ومبغوضاً معاً، لإضافة الحبّ والبغض إلی ما بالذات من المحبوب والمبغوض، وهما متغایران، وإن اتّحد ما بالعرض منهما. هذا أوّلًا.

وثانیاً: أنّ مقایسة الحبّ والبغض بالبیاض والسواد غیر صحیحة، لأنّ البیاض والسواد لا یجتمعان ولو بإرادة شخصین، بخلاف الحبّ والبغض، فإنّ شیئاً واحداً یمكن أن یكون محبوباً لشخص ومبغوضاً لآخر[۹۹]، وإن كان اجتماعهما مستحیلًا بالنسبة إلی شخص واحد.

الثالث: أنّ الأمر كاشف عن تحقّق المصلحة الملزمة فی المأمور به، والنهی عن تحقّق المفسدة الملزمة فی المنهیّ عنه، ولا ریب فی أنّ

المصلحة والمفسدة مربوطتان بوجودهما الخارجی، لا بماهیّتهما أو بوجودهما الذهنی، فالقول بجواز الاجتماع یستلزم أن یکون شیء واحد ذا مصلحة ومفسدة معاً، وهو مستحیل، لاستلزامه اجتماع الضدّین، کاجتماع السواد والبیاض.

وفیه: أنّ السواد والبیاض یعرضان الجسم الخارجی المتشخّص بالتشخّصات الفردیّة الذی نشیر إلیه بکلمة «هذا» ونحوها، لأنّه موضوع التضادّ المستحیل، بخلاف الماهیّة الصرفة، فإنّ الأوصاف المتضادّة تجتمع فیها، ألا تری أنّ ماهیّة الإنسان مثلًا موجودة بلحاظ أفرادها الموجودة، ومعدومة بلحاظ أفرادها المعدومة، وماهیّة الجدار تکون أبیض بلحاظ مصادیقها المعروضة للبیاض، وأسود بلحاظ أفرادها المعروضة للسواد؟ فلا تضادّ فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۸۸

مرحلة الماهیّة الصرفة، فالسواد والبیاض یعرضان الجسم الخارجی المتشخّص بالتشخّصات الفردیّة مباشرة وبلا واسطة.

بخلاف المصلحة والمفسدة بالنسبة إلی الصلاة فی الدار المغصوبة فی المقام، فإنّ المصلحة ترتبط بالحرکات والسکنات المتحقّقة فی الدار المغصوبة بواسطة صدق الصلاة علیها، والمفسدة ترتبط بها بواسطة صدق الغصب علیها.

وبعبارة اخری: لابدّ لنا هاهنا من تشکیل قیاسین لترتبط المصلحة والمفسدة بالعمل الخارجی المتشخّص الواقع فی المکان المغصوب.

أحدهما: أنّ هذا العمل صلاة، والصلاة ذات مصلحة، لینتج أنّ هذا العمل ذو مصلحة.

الثانی: أنّه غصب، والغصب ذو مفسدة، لینتج أنّه ذو مفسدة.

فالمحمول فی الکبری- أعنی المصلحة والمفسدة- یعرض مستقیماً علی موضوعها، وهو الصلاة والغصب، وأمّا عروضه علی الموضوع فی الصغری فلأجل کونه مصداقاً للموضوع فی الکبری، لا مستقیماً.

بخلاف مثل البیاض والسواد، فإنّهما یعرضان الجسم المتشخّص الخارجی من دون أن تکون بینهما واسطة کما عرفت.

إن قلت: کیف یمکن الجمع بین کون المصلحة والمفسدة مربوطتین بعنوانی الصلاة والغصب وبین کون الآثار الموجبة للأمر والنهی، فی المأمور به والمنهیّ عنه الموجودین فی الخارج؟

قلت: نحن لا ندّعی أنّ المصلحة والمفسدة من خواصّ مجرّد ماهیّتی الصلاة والغصب، بل ندّعی أنّهما من خواصّ ماهیّتهما الموجودة خارجاً، ولکن لا دخل للعوارض المشخّصة فی عروضهما علیها، وأمّا الوجود

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۸۹

فهو دخیل فیه.

والحاصل: أنّ هاهنا اموراً ثلاثة:

۱- نفس الماهیّة والطبیعة من دون تقیّدها بأیّ شیء، وهی ما تعلّق به الأحکام.

۲- الماهیّة الموجودة المتشخّصة بالعوارض الفردیّة التی تصحّ الإشارة إلیها بکلمة «هذا» ونحوها، وهی موضوع التضادّ المستحیل، فإنّ الجسم الموجود فی الخارج المتشخّص بالعوارض الفردیّة الذی نشیر إلیه بکلمة «هذا» یستحیل أن یکون معروضاً للبیاض والسواد معاً کما لا یخفی.

۳- الماهیّة التی هی برزخ بینهما، وهی الماهیّة المقیّدة بالوجود فقط، وهی محلّ الآثار والمصالح والمفاسد، فإنّ الصلاة الموجودة فی الخارج ذات مصلحة، والغصب الموجود فیه ذو مفسدة، فالمصلحة والمفسدة ترتبطان بهذه الحرکات والسکنات المتشخّصة فی الدار المغصوبة بواسطة کونها وجود الصلاة ووجود الغصب، فهی من حیث کونها مصداقاً للصلاة ذات مصلحة، ومن حیث کونها مصداقاً للغصب ذات مفسدة، ولا ضیر فی ذلک أصلًا.

کلام صاحب الکفایة فی المقام

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله ذكر لتحقيق القول بالامتناع مقدّمات:

منها: أنّه لا ـ ريب فى أنّ الأحكام الخمسة متضادّة فى مقام فعليّتها وبلوغها إلى مرتبة البعث والزجر، ضرورة ثبوت المنافاة والمعاندة التامّة بين البعث نحو واحد فى زمان والزجر عنه فى ذلك الزمان، وإن لم يكن بينها مضادّة ما لم تبلغ إلى تلك المرتبة، لعدم المنافاة والمعاندة بين وجوداتها الإنشائيّة قبل البلوغ إليها كما لا يخفى، فاستحالة اجتماع الأمر والنهى فى واحد لا تكون من باب

التكليف بالمحال، بل من جهة أنّه بنفسه محال، فلا يجوز عند من يجوّز التكليف بغير المقدور أيضاً[۱۰۰].

نقد ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله

وفيه: أنّ الضدّين – كما قال الحكماء – «ماهيّتان نوعيّتان مشتركتان فى الجنس القريب بينهما كمال البعد».

وهذا لا ينطبق على الأحكام الخمسة.

أمّا بناءً على كون الحكم عبارة عن الإرادة المظهرة[۱۰۱] المتعلّقة بالبعث والزجر – كما اختاره المحقّق النائينى رحمه الله على ما ببالى – فلأنّ إرادة البعث وإرادة الزجر ليستا نوعين مختلفين للإرادة، بل هما صنفان، بل شخصان منها، لأنّ تشخّص الإرادة بالمراد لا تنوّعها، فلا يعمّهما تعريف الضدّين بأنّهما ماهيّتان نوعيّتان.

بل هذا فى الوجوب والاستحباب أوضح، لتعلّق الإرادة فى كليهما بالبعث، إلّا أنّ الإرادة فى الأوّل قويّة وفى الثانى ضعيفة، وواضح أنّ الشدّة والضعف ليسا فصلين مميّزين كى تكون الإرادة الشديدة المتعلّقة بالبعث نوعاً مغايراً للإرادة الضعيفة المتعلّقة به، غاية الأمر أنّ الإرادة كلّى مشكّك ذو أفراد متفاوتة بالشدّة والضعف.

وأمّا بناءً على كون الحكم عبارة عن نفس البعث والزجر الاعتباريّين المتحقّقين بمثل صيغتى «افعل» و «لا تفعل» فلما عرفت من أنّ موضوع المتضادّين هو الشيء الموجود فى الخارج المتشخّص بالعوارض الفرديّة الذى

يمكن الإشارة إليه بكلمة «هذا» ونحوها، وموضوع البعث والزجر ليس كذلك، لما عرفت من أنّ الأحكام متعلّقة بالطبائع لا بالأفراد، ولا يستحيل اجتماع النقيضين فى الماهيّات، فضلًا عن اجتماع الضدّين، ألا ترى أنّ ماهيّة الإنسان مثلًا موجودة ومعدومة معاً بلحاظ أفرادها الموجودة والمعدومة، والجسم يكون أبيض وأسود فى زمن واحد باعتبار أفراده البيضاء والسوداء؟

إن قلت: فلماذا لا يجوز الأمر بالصلاة والنهى عنها معاً فى زمن واحد؟

قلت: استحالة تعلّق الأمر والنهى بعنوان واحد ليست ناشئةً عن استلزامه اجتماع الضدّين المحال بنفسه، بل عن كون متعلّقهما غير مقدور للمكلّف، فإنّه لا يتمكّن حينئذٍ من امتثال الأمر والنهى معاً. هذا أوّلًا.

وثانياً: أنّك عرفت أنّ الضدّين لا ـ يمكن اجتماعهما ولو من قبل شخصين، مع أنّ شيئاً واحداً يمكن أن يكون مبعوثاً إليه من قبل شخص ومزجوراً عنه من قبل آخر، فأين التضادّ بين البعث والزجر؟!

وثالثاً: أنّ الامور الاعتباريّة لا ـ تندرج تحت المقولات، لاختصاصها بالحقائق كما عرفت سابقاً، فليس للبعث والزجر الاعتباريّين ماهيّة[۱۰۲] كى يعمّهما تعريف الضدّين، وهو أنّهما «ماهيّتان نوعيّتان مشتركتان فى الجنس القريب بينهما غاية الخلاف»، فإنّ الاعتباريّات بيد المعتبر، لو اعتبرها تتحقّق، ولو لم يتعبرها فلم تتحقّق، فلا يستحيل اجتماع ضدّين[۱۰۳] أو مثلين منها لو اعتبره المعتبر، كما إذا اعتبر أن يكون شيء واحد مبعوثاً إليه ومزجوراً عنه معاً، أو مبعوثاً إليه ببعثين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۹۲

فثبت بهذه الامور الثلاثة أنّه لا تضادّ بمعناه المصطلح بين البعث والزجر الاعتباريّين.

على أنّ دليل المحقّق الخراسانى رحمه الله أخصّ من مدّعاه، لأنّه ادّعى تحقّق التضادّ بين جميع الأحكام، واستدلّ عليه بالمنافاة والمعاندة بين البعث والزجر، فلا يثبت به التضادّ بين الوجوب والاستحباب، لأنّ كلّاً منهما بعث، ولا بين الحرمة والكراهة، لأنّ كلّاً منهما زجر، وإن كان أحدهما ناشئاً عن الإرادة القويّة، والآخر عن الضعيفة.

إن قلت: شدّة الإرادة وضعفها يوجبان اتّصاف البعث أيضاً بالشدّة والضعف، فالوجوب هو البعث الشديد، والاستحباب هو البعث الضعيف، وهكذا فى الحرمة والكراهة.

قلت: نعم، لكنّ الشدّة والضعف- كما قلنا آنفاً فى مسألة الإرادة- ليسا فصلين مميّزين كى يوجبا تنوّع البعث الذى اتّصف بهما، بل البعث كلّى مشكّك ذو أفراد متفاوتة، كالإرادة المتعلّقة به، وهكذا الزجر.

والعجب من المحقّق الخراسانى رحمه الله حيث قال هاهنا بمضادّة جميع الأحكام التى منها الوجوب والاستحباب، وكذا الحرمة والكراهة، مع أنّه ذهب فى مبحث القسم الثالث من استصحاب الكلّى إلى أنّ التفاوت بين الإيجاب والاستحباب وهكذا بين الحرمة والكراهة ليس إلّابالشدّة والضعف، وهو لا يوجب عقلًا تعدّد وجود الطبيعى بينهما، لكنّ العرف حيث يرى الإيجاب والاستحباب فردين متباينين لا واحداً مختلف الوصف لم يكن مجال لاستصحاب كلّى الطلب إذا شكّ فى الاستحباب بعد القطع بارتفاع الإيجاب بملاك مقارن أو حادث، لأنّ قضيّة إطلاق أخبار الباب أنّ العبرة فيه بما يكون

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۹۳

رفع اليد عنه مع الشكّ بنظر العرف نقضاً، وإن لم يكن بنقضٍ بحسب الدقّة العقليّة[۱۰۴].

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

أقول: حيث إنّ البحث فى المقام عقلى فالملاك فيه حكم العقل بعدم تعدّد وجود الطبيعى بالشدّة والضعف.

وبالجملة: حيث إنّ الوجوب والاستحباب متباينان عرفاً لا عقلًا- كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله- فلابدّ من اعتبارهما متباينين فى كلّ مسألة عرفيّة، كالاستصحاب، وغير متباينين فى كلّ مسألة عقليّة، كالمقام.

فما قال به المحقّق الخراسانى رحمه الله هاهنا من مضادّة جميع الأحكام ينافى ما ذكره فى باب استصحاب الكلّى.

ويحتمل أن يكون «الحكم» عبارةً عن أمر اعتبارى حاصل عقيب البعث والزجر الاعتباريّين، لا نفسهما ولا الإرادة المظهرة.

ولا تضادّ بين الأحكام عليه أيضاً، لعين ما ذكر فى الاحتمال الثانى من الوجوه المثبتة لعدم التضادّ بينها.

وقد ظهر إلى هنا أنّ لنا على جواز الاجتماع دليلين:

أحدهما: أنّ الأمر والنهى يتعلّقان بعنوانين مختلفين، وهو لا يمتنع حتّى على القول بتضادّ الأحكام، كما لا يمتنع كون جسم أبيض وكون جسم آخر أسود.

الثانى: أنّه لا تضادّ بين الأحكام، فلا وجه للقول بالامتناع حتّى فيما إذا فرض تعلّق الأمر والنهى بعنوان واحد، مثل «صلّ» و «لا تصلّ» فضلًا عن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۹۴

تعلّقهما بعنوانين متغايرين، مثل «صلّ» و «لا تغصب».

أمّا الأوّل- أعنى ما إذا تعلّق الأمر بعين العنوان الذى تعلّق به النهى- فلعدم كونه من قبيل اجتماع الضدّين كى يستلزم مباشرةً التكليف المحال الذى هو الجهة المبحوث عنها فى المقام، وان استلزم التكليف بالمحال الذى هو يستلزم استحالة نفس التكليف أيضاً عندنا.

وأمّا الثانى- أعنى ما إذا تعلّق الأمر بعنوان غير ما تعلّق به النهى- فلعدم استلزامه التكليف المحال ولا التكليف بالمحال أصلًا.

البحث حول سائر أدلّة القول بالجواز

ثمّ إنّه استدلّ للقول بالجواز بوجوه اخر أيضاً: فی سائر أدلّة القول بالجواز

منهـا: أنّ أدلّ الـدليل على إمكـان شـیء وقوعه، وقـد وقع فی موارد من الشـريعة اجتمـاع حكمين، كصوم يوم عـاشوراء، والصـلاة فی الحمّام، أو فی مواضع التهمة، أو فی المسجد[۱۰۵].

وحيث إنّ هـذه المـوارد ظـاهرة فی تعلّـق الحكمين بعنوان واحـد، فعلى الجميع حـتّى القـائلين بجواز الاجتمـاع أن يفكّروا فی تـأويلها وإعـداد الجواب عنها؛ لأنّ جميع همّ المجوّزين وما دار أدلّتهم مـداره إثبات جواز تعلّق الأمر والنهی بعنوانين متصادقين على واحد، لا إثبات جواز تعلّقهما بعنوان واحد.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۹۵

التحقيق حول العبادات المكروهة

فنقول: العبادات المكروهة- كما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله[۱۰۶]- على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما تعلّق به النهی بعنوانه وذاته ولم يكن هناك مندوحة، كما فی العبادات المكروهة التی لا بدل لها، كصوم يوم عاشوراء.

ثانيها: ما تعلّق به النهی كذلك ويكون له البدل، كالنهی عن الصلاة فی الحمّام.

ثالثها: مـا تعلّق النهی به بحسب ظـاهر الـدليل، لكنّه متعلّق فی الواقع بعنوان آخر غير العبـادة متّحـد معهـا وجوداً، أو ملازم لها خارجاً، كالصـلاة فی مواضع التهمة، فإنّ النهی وإن تعلّق صورةً بنفس عنوان الصـلاة فی مواضع التهمة، إلّا أنّا نعلم من الخارج أنّ المكروه هو الكون فی هذه المواضع، سواء كان مشتغلًا بالصلاة فيها أم لا.

ولا- ضـير فی هـذا القسم الأـخير بناءً على القول بجواز الاجتماع، بل هو مؤيِّـد له لو كان العنوان المنهیّ عنه متّحـداً مع العبادة، وأمّا لو كـان ملازمـاً لهـا فلا- تأييـد فيه، لأـنّ تعلّق الأـمر والنهی بعنوانين متلازمين لا يـدلّ على جواز تعلّقهما بعنوانين متصادقين أيضاً كما لا يخفى.

ولا- ضـير فی القسم الثانی أيضـاً بنـاءً على الجواز وشـمول النزاع للعموم والخصوص المطلقين كمـا هو المختـار، إذ الأمر تعلّق بعنوان «الصـلاة»، والنهی بعنـوان «الصــلاة فی الحمّـام»، ولا- يشـترط فی تغـاير العنـوانين عـدم أخـذ مفهـوم أحـدهما فی الآـخر كمـا عرفت سابقاً[۱۰۷].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۹۶

نعم، لابـدّ للقـائلين بالامتنـاع- كـالمحقّق الخراسـانی رحمه الله- أو بخروج العامّ والخاصّ المطلقين[۱۰۸] عن محـلّ النزاع- كصاحب الفصول رحمه الله[۱۰۹]- من التفصّی عنه.

كلام صاحب الكفاية رحمه الله فی العبادات المكروهة

وأحسن الوجوه فيه ما ذكره المحقّق الخراسانی رحمه الله.

وحاصـله: أنّ الطبيعـة المـأمور بهـا تارةً تحصل لها منقصـة، لأجل تشخّصـها بمشـخّص غير ملائم لها، كما فی الصـلاة فی الحمّام، فإنّ

تشخّصـها بوقوعها فیه لا یناسب کونها معراجاً، واخرى تحصل لها مزیّهٔ، لأجل تخصّصـها بخصوصـیّهٔ شدیـدهٔ الملائمـهٔ معها، کما فی الصلاهٔ فی المسجد، وذلک لأنّ الطبیعهٔ المأمور بها فی حدّ نفسها- أی مع تشخّصها بعوارض عادیّهٔ، کالصلاهٔ فی الدار- لها مقدار من المصلحهٔ والمزیّهٔ، ویزداد تلک المزیّهٔ فیما إذا کانت تتشخّص بما له شدّهٔ الملائمهٔ معها، کالصلاهٔ فی المسجد، وتنقص فیما إذا تشخّصت بما لا یلائمها، کالصلاهٔ فی الحمّام، فإذا کان للصلاهٔ فی الدار مائهٔ درجهٔ من المصلحهٔ، فیکون لوقوعها فی المسجد مائهٔ وعشرون درجهٔ، ولوقوعها فی الحمّام تسعون درجهٔ مثلًا من غیر أن تنقص المصلحهٔ إلى درجهٔ تکون غیر لازمهٔ الاستیفاء، ولذلک یزید ثوابها تارهً وینقص اخرى، فیکون النهی عن الصلاهٔ فی الحمّام إرشاداً إلى ما لا نقصان فیه من سائر الأفراد، والأمر بإیقاعها فی المسجد

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۹۷

إرشاداً إلى الأفراد التی لها مزیّهٔ زائدهٔ، وحیث إنّ الأمر مولوی والنهی إرشادی فلیس من قبیل اجتماع الأمر والنهی، لأنّ الإرشاد لیس بحکم کما لا یخفى[۱۱۰].

الکلام فی مثل صوم یوم عاشوراء

وکذا نحن فی سعهٔ بالنسبهٔ إلى القسم الأوّل، حیث قلنا بجواز الاجتماع وشمول‌البحث العامّ والخاصّ المطلقین، لأنّ المأمور به بالأمر الاستحبابی صوم کلّ یوم من أیّام السنهٔ عدا رمضان والعیدین، والمنهیّ عنه بالنهی التنزیهی خصوص صوم یوم عاشوراء، وهما عنوانان بینهما عموم وخصوص مطلق.

إن‌قلت: حیث إنّ یوم عاشوراء أحد أیّام‌السنهٔ فصومه مستحبّ بخصوصه.

قلت: صومه بما هو صوم یوم من أیّام السنهٔ مستحبّ، لا- بما هو صوم یوم عاشوراء، فلا دخل لیوم عاشوراء بما هو یوم عاشوراء فی استحباب الصوم، کما أنّ الأمر هکذا بالنسبهٔ إلى سائر أیّام السنهٔ التی یستحبّ الصوم فیها، بخلاف الکراههٔ، فإنّ خصوصیّهٔ یوم عاشوراء دخیلهٔ فیها.

وهل یمکن التفصّی عن هذا القسم على الامتناع أو خروج العامّ والخاصّ المطلقین عن محلّ النزاع أم لا؟

کلام صاحب الکفایهٔ فی المسألهٔ

ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلى أنّ قیام الإجماع على کون الصوم فی یوم عاشوراء عبادهٔ صحیحهٔ یدلّ على استحبابه، ومداومهٔ الأئمّهٔ علیهم السلام على الترک

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۹۸

تدلّ على انطباق عنوان[۱۱۱] ذی مصلحهٔ أکثر على الترک، أو ملازمهٔ الترک لعنوان کذلک، فصوم هذا الیوم وترکه یکونان من قبیل المستحبّین المتزاحمین، فیحکم بالتخییر بینهما لو لم یکن أهمّ فی البین، وإلّا فیتعیّن الأهمّ کما فی المقام، وإن کان الآخر یقع صحیحاً حیث إنّه کان راجحاً وموافقاً للغرض، کما هو الحال فی سائر المستحبّات المتزاحمات، وأرجحیّهٔ الترک من الفعل لا توجب حزازهٔ ومنقصهٔ فیه أصلًا، کما یوجبها ما إذا کان فیه مفسدهٔ غالبهٔ على مصلحته، ولذا لا یقع صحیحاً على الامتناع، فإنّ الحزازهٔ والمنقصهٔ فیه مانعهٔ عن صلاحیّهٔ التقرّب به، بخلاف المقام، فإنّه على ما هو علیه من الرجحان وموافقهٔ الغرض، کما إذا لم یکن ترکه راجحاً بلا حدوث حزازهٔ فیه أصلًا[۱۱۲].

نقد کلام المحقق الخراسانی رحمه الله فی المقام

وفیه: أنّ الترک عنوان عدمی لا یمکن أن ینطبق علیه شیء أو یکون ملازماً لشیء، فإنّ الانطباق[۱۱۳] والملازمة من الوجودیّات التی لابدّ فی ثبوتها لشیء من ثبوت ذلک الشیء[۱۱۴].

هذا ما أورده علیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله[۱۱۵].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۹۹

علی أنّا لو سلّمنا أنّ للعدم المضاف حظّاً من الوجود، فیمکن أن یکون ترک الصوم فی یوم عاشوراء مستحبّاً لأجل انطباق عنوان وجودی ذی مصلحة أکثر من مصلحة الفعل علیه، أو لأجل ملازمته لعنوان کذلک، فغایته أنّ کلّاً من الفعل والترک مستحبّ، فهو لا یمنع من کراهة الفعل التی یدلّ علیها النهی المتعلّق به، فیثبت دعوی القائل بالجواز، وهی اجتماع الاستحباب والکراهة فی صوم یوم عاشوراء.

نعم، بناءً علی اختصاص النزاع بالعامّین من وجه وخروج المطلق والمقیّد عن حریم النزاع بدعوی تسلیم الجمیع علی امتناع الاجتماع فیه کما ذهب إلیه صاحب الفصول[۱۱۶]، فیمکن التفصّی عن الإشکال بوجه آخر، وهو أن یقال:

إنّ النهی وإن تعلّق بحسب الظاهر بعنوان صوم یوم عاشوراء، إلّاأنّه فی الواقع متعلّق بعنوان التشبّه ببنی امیّة فی هذا الیوم، وهذا عنوان یعمّ الصوم وغیره، کادّخار رزق السنة وزیارة الأحبّة فیه وإن لم یقصد بهذه الأفعال التشبّه بهم، لأنّه إذا فعلها یتحقّق التشبّه، سواء قصده أم لا، لأنّ التشبّه لیس من العناوین القصدیّة.

وعلیه فیکون النسبة بین متعلّقی الأمر الاستحبابی والنهی التنزیهی عموماً من وجه، لأنّ المأمور به هو صوم جمیع أیّام السنة عدا رمضان والعیدین، سواء وقع فی عاشوراء أو فی غیره من الأیّام، والمنهیّ عنه هو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۰۰

التشبّه ببنی امیّة فی هذا الیوم، سواء تحقّق التشبّه بالصوم أو بغیره من الأفعال[۱۱۷].

والحاصل: أنّ تعلّق النهی التنزیهی بصوم یوم عاشوراء مع استحبابه الذی یدلّ علیه الإجماع علی وقوعه صحیحاً یجعل القائلین بالامتناع فی معضلة عظیمة لا یتمکّنون التخلّص منها، بخلاف القائلین بالجواز، بل یکون دلیلًا آخر علی صحّة رأیهم.

نکتة: قد کرّرنا من بدایة البحث إلی هنا أنّ محلّ البحث یرتبط بالتکلیف المحال، لا بالتکلیف بالمحال، ولأجل ذلک أنکرنا أخذ قید المندوحة فی محلّ النزاع[۱۱۸].

لکنّک بعد التأمّل فیما ذکرناه أخیراً تعرف أنّ ارتباط محلّ البحث بالتکلیف المحال مبنیّ علی تسلّم التضادّ بین الأحکام کی یکون تعلّق الأمر والنهی بعنوان واحد من قبیل الجمع بین الضدّین المحال، وإلّا فعلی ما هو الحقّ من عدم التضادّ بینها فلا یلزم التکلیف المحال بلا واسطة، سواء تعلّق الأمر والنهی بعنوانین متغایرین، نحو «صلّ» و «لا تغصب»، أو بعنوان واحد، مثل «صلّ» و «لا تصلّ».

نعم، یلزم من تعلّقهما بعنوان واحد التکلیف بالمحال المستلزم للتکلیف المحال.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۰۱

حکم المتوسّط فی أرض مغصوبة

ثمّ إنّهم اختلفوا فی حکم المتوسّط فی أرض مغصوبة- إذا کان دخوله فیها مع الالتفات بسوء اختیاره وانحصر التخلّص منها بالتصرّف

فیها بغیر إذن صاحبها- علی أقوال خمسة[۱۱۹]: فی حکم المتوسّط فی أرض مغصوبة

۱- أنّ الخروج منهیّ عنه بالنهی الفعلی ولیس بمأمور به شرعاً، وهذا ما ذهب إلیه سیّدنا الاستاذ الإمام رحمه الله.

۲- أنّه واجب لیس إلّا[۱۲۰].

۳- أنّه واجب وحرام[۱۲۱]، هذا ما ذهب إلیه أبو هاشم من علماء العامّة، واختاره المحقّق القمی رحمه الله ناسباً له إلی أکثر المتأخّرین وظاهر الفقهاء[۱۲۲].

۴- أنّه مأمور به فعلًا مع جریان حکم المعصیة علیه بسبب النهی السابق الساقط بالاضطرار[۱۲۳]، هذا ما اختاره صاحب الفصول رحمه الله[۱۲۴].

۵- ما اختاره المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّه غیر مأمور به ولا منهیّ عنه

بالنهی الفعلی، لکن یجری علیه حکم المعصیة بسبب النهی السابق الساقط لأجل الاضطرار إلیه[۱۲۵].

بیان ما هو الحقّ فی المسألة

والأقوی هو القول الأوّل الذی اختاره سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله.

وتوضیحه یتوقّف علی نفی وجوب الخروج من ناحیة وإثبات حرمته الفعلیّة من ناحیة اخری:

أمّا نفی الوجوب فلأنّه لم یدلّ دلیل علی وجوب الخروج من الأرض المغصوبة أو علی وجوب التخلّص عن الغصب أو وجوب ترک التصرّف فی مال الغیر بعناوینها، بأن یکون کلّ واحد من هذه العناوین موضوعاً للحکم بالوجوب النفسی.

وما روی من أنّه «لا یحلّ لأحد أن یتصرّف فی مال غیره إلّابإذنه»[۱۲۶] یدلّ علی حرمة التصرّف لا علی وجوب ترکه.

نعم، لو قلنا بأنّ النهی عن الشیء یقتضی الأمر بضدّه العامّ، وأنّ مقدّمة الواجب واجبة لأمکن القول بکون الخروج من الأرض المغصوبة واجباً غیریّاً، لأنّ التصرّف فی مال الغیر إذا کان حراماً کان ترک التصرّف واجباً، وحیث کان الخروج من الأرض المغصوبة مقدّمة له کان واجباً بوجوب غیری.

لکنّه مبنیّ علی مقدّمتین ممنوعتین، ضرورة فساد القول باقتضاء النهی عن

الشیء للأمر بضدّه، وکذا القول بوجوب مقدّمة الواجب.

فاتّضح إلی هنا بطلان الأقوال الثلاثة المدّعیة لوجوب الخروج، وهو القول الثانی والثالث والرابع، فإنّ کلّاً منها قائل بوجوب الخروج، وإن انضمّت إلیه الحرمة أیضاً فی القول الثالث وحکمها فی القول الرابع.

وأمّا کونه محرّماً بالفعل فکفاک له من الأدلّة ما دلّ علی حرمة التصرّف فی مال الغیر بغیر إذنه.

حقیقة الخطابات العامّة

والسرّ فی ذلک ما أفاده سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره[۱۲۷]، وقدّمناه فی مبحث الترتّب من عدم انحلال الخطابات العامّة القانونیّة إلی خطابات شخصیّة متعدّدة بتعداد المکلّفین، فلا یشترط فیها ما یشترط فی الخطابات الشخصیّة من بلوغ الحکم إلی المکلّف وقدرته علی الامتثال وعدم اضطراره إلی ترک المأمور به أو فعل المنهیّ عنه، بل وعدم علم الآمر والناهی بعصیانه فیما إذا

کـان الأمر لغرض الانبعاث والنهی لغرض الانزجار، بل یکفی فی صـحّة توجیه الخطاب العامّ إلی الکلّ وجود هـذه الشـرائط فی طائفة منهم ولو فقدت فی الآخرین.

ویشهد علی عدم الانحلال:

أوّلًا: أنّـا نعتقـد بأنّ العصاة بل الکفّار مکلّفون بالفروع کالمؤمنین المطیعین، مع أنّه لا یمکن لعلّام الغیوب أن یکلّف العاصـی بخطاب شخصی لغرض الامتثال مع علمه بعصیانه، لکونه لغواً مستهجناً.

وثانیاً: أنّ المولی إذا ألقی خطاباً تکلیفیّاً إلی جماعـة عبیده مع کون بعضـهم عاجزاً عن الامتثال، ثمّ سألنا هذا البعض: لِمَ ترکت امتثال تکلیف المولی؟ قال فی الجواب: إنّی معذور فی مخالفة تکلیفه، ولم یقل: إنّ تکلیفه لا یعمّنی.

وثالثاً: أنّا إذا سألنا المولی العرفی: إلی کم شخصٍ وجّهت التکلیف؟ قال:

إلی جمیعهم، مع أنّ التکلیف لو کـان منحلّاً إلی تکالیف شخصـیّة لم یصـحّ جوابه هـذا، بل الصـحیح أن یقول: لا أدری، لعـدم کونه عالماً بتعداد من یطّلع علی التکلیف ویقدر علی امتثاله من دون اضطرار إلی مخالفته.

والحاصل: أنّ حکم الوجدان بصـحّة الجوابین المتقدّمین من قبل المولی العرفی والعبد العاجز عن الامتثال عقیب السؤالین المذکورین شاهد علی عدم انحلال الخطابات العامّة إلی تکالیف شخصیّة.

ورابعـاً: أنّ الأحکـام الکلّیّـة لو انحلّت إلی تکالیف شخصـیّة لکانت مشـروطة بالقـدرة کما تقـدّم، فلابـدّ من إجراء أصالـة البراءة عند الشـکّ فی القـدرة، لأنّـه یستلزم الشـکّ فی أصـل التکلیف، وهو مجری أصالـة البراءة، مع أنّهم قـالوا بلزوم الاحتیاط عنـد الشکّ فی القدرة[۱۲۸]، فیستکشف منه أنّ الخطابات العامّة لا تنحلّ إلی أحکام جزئیّة کی تشترط بمثل القدرة.

وخامساً: أنّه یجب علی من کـان نائمـاً فی جمیع وقت الصـلاة أن یقضـیها فی خـارجه بـدلیل «اقض مـا فـات» مع أنّه لاـ یصـحّ توجیه التکلیف الشخصی بالصلاة إلی النائم کی یصدق الفوت بلحاظ ذلک التکلیف الشخصی، فإنّ الفوت فرع کونه مکلّفاً بالأداء.

إن قلت: فکیف یجب علی الحائض فی شهر رمضان قضاء صومه مع أنّها لم

تکن مکلّفة به، بل کان محرّماً علیها؟

قلت: وجوب قضاء الصوم علیها إنّما هو بدلیل آخر غیر «اقض ما فات».

وبالجملة: کلّ واحد من التکالیف الشرعیّة تکلیف واحد کلّی لا ینحلّ إلی تکالیف متعدّدة شخصیّة.

تنجّز العلم الإجمالی مع خروج بعض أطرافه عن محلّ الابتلاء

وبهـذا یظهر فساد ما ذهب إلیه الشیـخ الأعظم رحمه الله من عـدم تنجّز العلم الإجمالی فی الشـبهات التحریمیّة إذا کان بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء، لاستهجان الخطاب بالنسبة إلیه[۱۲۹].

لأنّ الاسـتهجان إنّما هو فیما إذا کان الخطاب شخصـیّاً، وأمّا إذا کان بطریق العموم فیصـحّ توجیهه إلی عامّة المکلّفین إن وجد ملاک الخطاب أعنی الابتلاء فی عدّة منهم.

بل لو کانت الأحکام التکلیفیّـة مشـروطة بالابتلاء لکانت الأحکام الوضـعیّة أیضاً کـذلک، مع أنّ أحـداً لم یقل مثلًا بعـدم نجاسة الدم الموجود فی أقصی نقاط العالم.

بیان الملازمـة: أنّ جعل الأحکام الوضـعیّة إنّما هو لغرض ترتیب الأحکام التکلیفیّـة علیها، فإنّ الحکم بنجاسة البول مثلًا إنّما هو لأجل

الحکم بوجوب الاجتناب عن النجس وإلّا لکان الحکم بنجاسته لغواً، فلو کان الخروج عن محلّ الابتلاء مانعاً عن الحکم التکلیفی لکان مانعاً عن الوضعی أیضاً، لخلوّه حینئذٍ عن الغرض.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۰۶

وهذا شاهد آخر علی عدم انحلال الخطابات العامّة، إذ لا فرق فی الانحلال وعدمه بین التکلیف والوضع، وعدم اشتراط الأحکام الوضعیّة بالابتلاء دلیل علی عدم انحلالها، لاستهجان الخطاب الشخصی بنجاسة البول الخارج عن محلّ ابتلاء المخاطب، فلا تنحلّ الأحکام التکلیفیّة أیضاً.

وبالجملة: الخطابات العامّة سواء کانت وضعیّة أو تکلیفیّة لا تنحلّ إلی خطابات متعدّدة جزئیّة، بل کلّ منها خطاب واحد کلّی، لکنّ المخاطب بهذا الخطاب الواحد متعدّد.

فلا یشترط فیها العلم ولا القدرة ولا عدم الاضطرار ولا غیر ذلک ممّا یشترط فی الخطابات الشخصیّة، غایة الأمر أنّ الجاهل والعاجز والمضطرّ معذور فی مخالفة التکلیف.

ویؤیّده ما ذکروه فی البراءة العقلیّة من أنّ ملاکها قبح العقاب بلا بیان، ولو لم یکن التکلیف متوجّهاً إلی الجاهل لکان ملاکها قبح التکلیف بلا بیان.

إذا عرفت هذا فنقول: ما روی من أنّه «لا یحلّ لأحد أن یتصرّف فی مال غیره إلّاٰبإذنه»[۱۳۰] خطاب عامّ یشمل الخروج عن الأرض المغصوبة، والاضطرار إلیه لا یمنع من حرمته، غایة الأمر أنّ الاضطرار لو لم یکن بسوء اختیاره لکان معذّراً فی ارتکاب هذا الحرام، أمّا فی المقام الذی فرض فیه دخوله فی الأرض المغصوبة اختیاراً مع التفاته إلی غصبیّة الأرض وحرمة الغصب، فلا عذر له، فخروجه منها محرّم علیه بحرمة فعلیّة من دون أن یکون معذوراً، فیستحقّ العقوبة علیه، کما یستحقّ العقوبة علی الدخول.

هذا کلّه بناءً علی عدم الانحلال وعدم الملازمة بین النهی عن الشیء والأمر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۰۷

بضدّه العامّ ولا بین وجوب ذی المقدّمة ووجوبها.

وأمّا بناءً علی اقتضاء النهی عن الشیء الأمر بضدّه العامّ والملازمة بین وجوب المقدّمة ووجوب ذیها فهل یمکن أن یقال بکون الخروج عن الأرض المغصوبة من موارد مسألة اجتماع الأمر والنهی، فیکون مأموراً به بأمر غیری[۱۳۱]، ومنهیّاً عنه بنهی نفسی[۱۳۲] بناءً علی جواز الاجتماع أم لا؟

کلام صاحب الکفایة فی ذلک

ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی الثانی، واستدلّ علیه بأنّ محلّ النزاع فی مسألة الاجتماع إنّما هو ما إذا کان عنوان المأمور به غیر عنوان المنهیّ عنه، وأمّا تعلّق الأمر والنهی بعنوان واحد فممتنع عند الجمیع[۱۳۳]، فلا یمکن القول بکون الخروج عن الأرض المغصوبة بعنوانه الواحد مأموراً به ومنهیّاً عنه معاً[۱۳۴]، ولو قیل بالجواز فی مسألة اجتماع الأمر والنهی[۱۳۵].

نقد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام

وفیه: أنّ المنهیّ عنه لیس عنوان الخروج عن الدار المغصوبة، بل عنوان التصرّف فی مال الغیر، لکنّ الخروج مصداق لهذا العنوان المحرّم، کما أنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۰۸

الدخول مصداق آخر والبقاء مصداق ثالث له، والمأمور به بالأمر الغيرى أيضاً ليس عنوان الخروج، بل عنوان ما يتوقّف عليه الواجب الذى هو ترك التصرّف فى مال الغير. وبعبارة اخرى: الخروج واجب لكونه مقدّمة للواجب، فتعلّق الأمر واقعاً بعنوان مقدّمة الواجب، وكون الخروج مأموراً به إنّما هو لأجل كونه مصداقاً لها.

وبالجملة: الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها على فرض ثبوتها عقليّة، والعقل لا يحكم بالملازمة بين وجوب الصلاة ووجوب الوضوء بعنوانه، بل يحكم بالملازمة بين وجوبها ووجوب ما تتوقّف عليه كما لا يخفى.

فما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله فى أوائل مبحث المقدّمة من أنّ الواجب بالوجوب الغيرى ما كان بالحمل الشائع مقدّمة، لأنّه المتوقّف عليه لا عنوانها، نعم، يكون هذا العنوان علّة لترشّح الوجوب على المعنون[۱۳۶].

فاسد، لما عرفت من أنّ متعلّق الأمر الغيرى هو عنوان المقدّمة.

والشاهد عليه أنّ للعقل فى كلّ واجب نفسى حكماً واحداً بالملازمة بين وجوبه ووجوب ما يتوقّف عليه، مع أنّ الملازمة لو كانت بين وجوب الشىء ووجوب ما هو مقدّمته بالحمل الشائع لتعدّد حكم العقل بالملازمة بتعدّد مقدّماته إذا كان له مقدّمات كثيرة، كالصلاة، وهو خلاف الوجدان.

فما ربما يتوهّم[۱۳۷] من الفرق بين الحيثيّتين التقييديّة والتعليليّة بأنّ الاولى نفسها موضوع الحكم والثانية واسطة فى ثبوت الحكم لشىء آخر فقط.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۰۹

باطل، لأنّ الحيثيّة التعليليّة أيضاً نفسها متعلّقة للحكم، فإذا قيل: «الخمر حرام لأنّه مسكر» تعلّق الحرمة فى الواقع بعنوان المسكر، وحرمة الخمر إنّما هى لأجل كونها مصداقاً لهذا العنوان المحرّم.

إن قلت: فلماذا تعلّق الأمر بنفس الوضوء فى قوله سبحانه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»[۱۳۸]؟

قلت: الأمر فى هذه الآية إرشاد إلى الشرطيّة، كما أنّ النهى فى قوله صلى الله عليه و آله:

«ياعلىّ لا تصلّ فى جلد ما لا يشرب لبنه ولا يؤكل لحمه»[۱۳۹] إرشاد إلى المانعيّة.

نعم، الوضوء بعنوانه مأمور به بأمر استحبابى نفسى، وأمّا الأمر الوجوبى الغيرى الذى يستكشف بالملازمة العقليّة فهو تعلّق بعنوان مقدّمة الصلاة التى أحد مصاديقها الوضوء ومصداقها الآخر تطهير الثوب عن النجاسة ومصداقها الثالث تطهير البدن عنها، إلى غير ذلك من مقدّماتها.

فتبيّن من جميع ما ذكرناه أنّ الأمر فى المقام تعلّق بعنوان مقدّمة الواجب الذىهو ترك التصرّف فى مال الغير، والنهى بعنوان التصرّف فى مال الغير، وهذان العنوانان تصادقا على الخروج عن الأرض المغصوبة، فلا فرق بينه وبين الصلاة فى الدار المغصوبة من هذه الجهة، فلا يرد ما أورده المحقّق الخراسانى رحمه الله على أبى هاشم وأتباعه الذين قالوا بكون الخروج عن الأرض المغصوبة مأموراً به ومنهيّاً عنه معاً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۱۰

لكن يرد عليهم أنّا وإن أنكرنا اعتبار قيد المندوحة فى الجهة المبحوث عنها فى المقام[۱۴۰]، وهى استحالة نفس اجتماع الأمر والنهى بلا واسطة، إلّاأنّها تعتبر فى عينيّة الاجتماع وتحقّقه خارجاً، لأنّ اجتماع الأمر والنهى خارجاً فى صورة فقد المندوحة تكليف بغير مقدور، وهو محال عند الجميع إلّاالأشاعرة، فالخروج عن الأرض المغصوبة لا يمكن أن يكون مأموراً به ومنهيّاً عنه معاً خارجاً، لعدم تمكّن العبد من الإتيان بالواجب الذى هو مقدّمة الواجب الذى هو ترك التصرّف فى مال الغير إلّافى ضمن الفرد المحرّم، أى فى

ضمن الخروج الـذی هو محرّم لکونه تصـرّفاً فی مال الغیر، فالمندوحة مفقودة هاهنا دائماً، بخلاف الصـلاة فی الدار المغصوبة التی قد تکون فاقدة للمندوحة وقد تکون واجدة لها، ففیما إذا کانت واجدة یجتمع فیها الأمر والنهی خارجاً وعیناً بناءً علی جواز الاجتماع.

والحاصل: أنّه لا یصـحّ القول بکون الخروج واجباً وحراماً معاً حتّی مع قطع النظر عن مبانینا الثلاثة، أعنی عدم انحلال الخطابات العامّة إلی خطابات شخصیّة، وعدم اقتضاء النهی عن الشیء للأمر بضدّه العامّ، وعدم الملازمة بین وجوب المقدّمة ووجوب ذیها.

بل مع قطع النظر عنها یکون الخروج مأموراً به مع جریان حکم المعصـیة علیه بسـبب النهی السابق الساقط، وهـذا قول صاحب الفصول رحمه الله فی المسألة.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

ثمّ إنّ المحقّق النـائینی رحمه الله قال: لو کان المقام من صـغریات قاعـدة «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار» لکان الحقّ ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۱۱

أنّ الخروج غیر مأمور به ولا منهیّ عنه فی الحال، وإن کان منهیّاً عنه قبل الدخول، ویجری علیه حکم المعصیة من حیث العقاب.

إلّا أنّ الشأن فی کون المقام مندرجاً تحت تلک القاعدة، فإنّ دعوی ذلک فی غایة السقوط.

ثمّ ذکر لإثبات خروج المقام عن تحت القاعدة وجوهاً أهمّها اثنان:

أ- أنّ الخروج غیر ممتنع، لأنّه یتمکّن[۱۴۱] من الخروج والبقاء کلیهما.

ب- أنّه یعتبر فی مـورد القاعـدة أن یکـون الفعـل الممتنـع علیه بالاختیـار حـال امتنـاعه غیر محکوم بحکم یضـادّ حکمه السـابق علی الامتنـاع، بل لابـدّ أن لا یکون محکوماً بحکم، أو لو کان محکوماً بحکم لکان هو الحکم السابق علی الامتناع، کما یـدّعیه القائل بأنّ «الامتنـاع بالاختیـار لاـ ینافی الاختیار» وأمّا لو فرض أنّ الفعل الممتنع حال امتناعه محکوم بحکم یضادّ حکمه السابق علی الامتناع فهو لا یکون من صغریات تلک القاعدة، کما فی المقام، حیث إنّ الخروج عن الدار الغصبیّة ممّا یحکم بلزومه العقل، وهذا فی الجملة ممّا لا إشکال فیه، سواء قلنا: إنّه حکمه من باب أقلّ المحذورین، کما قیل، أو قلنا: إنّه من باب وجوب ردّ المغصوب، کما هو الأقوی علی ما سیأتی.

وعلی کلّ حال: یکون الخروج حال وقوعه ممّا یلزم به العقل، ومعه کیف یندرج فی قاعدة «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار».

فإذا ثبت أنّ المقام لیس من صـغریات هـذه القاعدة لبطل قول المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّ الخروج غیر مأمور به ولا منهیّ عنه بالفعل، لکن یجری علیه حکم المعصیة من حیث العقاب.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۱۲

فـالحقّ مـا ذهب إلیه الشـیخ رحمه الله من أنّ الخروج عن الـدار الغصبیّـة فیمـا إذا توسّـطها بالاختیار مأمور به لیس إلّا، ولا یجری علیه حکم المعصیة[۱۴۲].

هذا حاصل ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام.

نقد کلامه وبیان القاعدة

والحقّ أنّ قاعدة «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار» لا ترتبط بما نحن فیه أصـلًا کما أشار إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله[۱۴۳]، فلا

مجال لذكرها هاهنا، والبحث فى أنّ المقام من صغرياتها أم لا.

توضيح ذلك: أنّ هذه القاعدة ذكرت ردّاً على استدلال الأشاعرة لإثبات الجبر بقاعدتين فلسفيّتين: إحداهما: «الشيء ما لم يجب لم يوجد»، والثانية: «الشيء ما لم يمتنع لم ينعدم».

فقالوا فى جوابهم: مراد الفلاسفة من الوجوب والامتناع فى هاتين القاعدتين هما الوجوب والامتناع الغيريّان كما لا يخفى، وهذا الغير هو العلّة التامّة التى يكون جزئها الأخير فى الأفعال الاختياريّة إرادة الإنسان، والإيجاب بالاختيار وكذا الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار.

فلا ربط بين هذه القاعدة وبين مسألة الخروج عن الأرض المغصوبة أصلًا، كى يبحث فى كونها من صغرياتها.

والحاصل: أنّ الخروج محكوم بحرمة فعليّة لا غير إذا كان الدخول بسوء الاختيار، ويترتّب عليه استحقاق العقوبة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۱۳

نعم، لو قلنا باقتضاء النهى عن الشيء الأمر بضدّه العامّ ووجوب مقدّمة الواجب لكان الأقوى ما ذهب إليه صاحب الفصول رحمه الله، من أنّه مأمور به بأمر فعلى مع جريان حكم المعصية عليه بسبب النهى السابق الساقط بحدوث الاضطرار.

هذا تمام الكلام فى هذه المسألة، وبه تمّ الكلام فى مبحث اجتماع الأمر والنهى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۱۵

الفصل الثالثفى أنّ النهى عن الشيء هل يكشف عن فساده أو لا؟

اشارة

ولابدّ قبل ذلك من تقديم امور:

الأمر الأوّل: فى عنوان محلّ النزاع

قد اختلفت تعبيرات القوم فى عنوان المقام.

فعبّر المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ النهى عن الشيء هل يقتضى الفساد أو لا[۱۴۴]؟

وعبّر بعضهم بأنّ النهى هل يدلّ عليه أو لا؟

ويرد على الأوّل أنّ الاقتضاء بالمعنى المتفاهم عرفاً مقطوع العدم فى المقام، إذ لا ريب فى أنّ النهى لا يؤثّر فى الفساد[۱۴۵].

ويؤيّده ما استدلّ به بعض القائلين بالفساد فى المعاملات من أنّ النهى المتعلّق بها ك «لا تبع ما ليس عندك» إرشاد إلى فسادها، إذ لا يمكن حمله على الحرمة التكليفيّة المستتبعة لاستحقاق العقاب على مخالفته.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۱۶

وجه التأييد: أنّ الإرشاد حكاية عن الواقع من دون أن يكون له تأثير فيه، فالنهى عن البيع فى المثال المتقدّم حاكٍ عن فساده، لا أنّه مؤثّر فى الفساد كما لا يخفى.

وعلى الثانى أنّ لفظ الدلالة فى المقام ظاهر فى الدلالة اللفظيّة، لأنّ النهى الذى هو فاعل الدلالة من مقولة اللفظ، مع أنّ مدّعى الفساد لا يقتصر فى إثبات مرامه بالدلالة اللفظيّة، بل يتمسّك بوجوه عقليّة أيضاً، كتمسّك بعض القائلين بالفساد فى العبادات بأنّ النهى كاشف عن مبغوضيّة العبادة المنهيّ عنها، والعقل يحكم بأنّ المبغوض مبعّد عن المولى، فلا يمكن أن يكون مقرّباً إلى ساحته.

فالأولى: التعبير بالكشف حتّى يعمّ الدلالات اللفظيّة والوجوه العقليّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعهٔ، ج۳، ص: ۱۱۷

الأمر الثاني: في الفرق بين المقام ومسألهٔ اجتماع الأمر والنهي

إنّك عرفت[۱۴۶] أنّ الفرق بين هـذه المسألـهٔ وبين المسألـهٔ المتقدّمهٔ ذاتى، لاختلافهما فى الموضوع والمحمول، فلا تصل النوبهٔ إلى ذكر اختلافهما فى الجهـهٔ المبحوث عنها التى هى أمر عرضى فى مقام بيان الفرق بينهما كما فعل المحقّق الخراسانى رحمه الله[۱۴۷].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعهٔ، ج۳، ص: ۱۱۹

الأمر الثالث: فى كون المسألهٔ اصوليّهٔ

لاـ ينبغى الشكّ فى اصوليّـهٔ المسألـهٔ، لوقوع نتيجتها كبرى لاسـتنتاج الحكم الشـرعى، مثلًا القائل بالكشف يسـتنتج هاهنا أنّ العبادهٔ أو المعاملهٔ المنهىّ عنها فاسدهٔ.
فيقول فى‌الفقه: صـلاهٔ الحائض عبادهٔ تعلّق بها النهى وكلّ عبادهٔ تعلّق بها النهى فاسـدهٔ، فصـلاهٔ الحائض فاسدهٔ، أو يقول: بيع مال الغير معاملهٔ منهىّ عنها وكلّ معاملهٔ منهىّ عنها فاسدهٔ، فبيع مال الغير فاسد.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعهٔ، ج۳، ص: ۱۲۱

الأمر الرابع: فى كون المسألهٔ عقليّهٔ ولفظيّهٔ

إنّ المسألـهٔ ليست عقليّـهٔ محضـهٔ، ولا لفظيّهٔ كذلك، ولذاترى بعضـهم يسـتدلّ باللفظ، كمن اسـتدلّ على الفساد فى المعاملات بكون مفـاد النهى فيهـا هو الإرشـاد إليه، وبعض آخر بالعقل، كمن اسـتدلّ على الفساد فى العبادات بأنّ العبادهٔ المنهىّ عنها مبغوضـهٔ للمولى مبعّدهٔ عنه، والعقل يحكم بأنّه لا يمكن أن يكون المبعّد مقرّباً، فلا يمكن أن تكون عبادهٔ صحيحهٔ.
فلا يصحّ ما ذهب إليه المحقّق الحائرى رحمه الله فى درره من كونه عقليّهٔ محضهٔ[۱۴۸].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعهٔ، ج۳، ص: ۱۲۳
فى كشف النهى عن فساد المنهىّ عنه

الأمر الخامس: فى أنّ النزاع هل يختصّ بالنهى‌التحريمى والنفسى أم لا؟

اشارهٔ

فهاهنا بحثان:

الأوّل: فى النهى التنزيهى

لا إشكال فى دخول النهى التحريمى فى محلّ النزاع، وأمّا التنزيهى فقيل بخروجه عنه لوجهين:
أحدهما: أنّ النهى التنزيهى فى الشـريعهٔ لم يتعلّق بعبادهٔ أصـلًا، فإنّ المنهىّ عنه فى مسألهٔ الصـلاهٔ فى مواضع التهمهٔ هو الكون فيها كما

عرفت، وفی الصلاة فی الحمّام إیقاعها فیه، وفی صوم یوم عاشوراء التشبّه ببنی امیّة علی ما اخترناه، وأمّا علی ما اختاره المحقّق الخراسانی رحمه الله فیکون ترکه ذا مصلحة أکثر من مصلحة فعله، فیکونان من قبیل المستحبّین المتزاحمین الذین أحدهما أهمّ من الآخر، فلا یکون الفعل منهیّاً عنه فی الواقع، ولو فرض تعلّق النهی به لکان إرشاداً إلی أرجحیّة الترک.

إن قلت: ماذا تقول فی النهی المتعلّق بصلاة المسافر خلف الحاضر وبالعکس، حیث إنّه تنزیهی بناءً علی کون هذه الصلاة أقلّ ثواباً من الصلاة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۲۴

فرادی[۱۴۹].

قلت: هذا النهی أیضاً لم یتعلّق بنفس الصلاة، بل باقتداء المسافر بالحاضر وبالعکس.

هذا حاصل ما استدلّ به القائلون بخروج النهی التنزیهی عن النزاع، وملخّصه: أنّا لم نجد فی الشریعة مورداً واحداً من العبادات تعلّق به النهی التنزیهی، فالبحث فیه لا یکون إلّافرضیّاً غیر لائق بحال الأکابر من العلماء.

وفیه أوّلًا: أنّ عدم تعلّق النهی التنزیهی بذات العبادات فی الشریعة لا- یوجب خروجه عن محلّ النزاع، لعدم اختصاص البحث بالعبادات، بل یعمّ کلّ ما یتّصف بالصحّة والفساد، فالمعاملات المنهیّ عنها أیضاً داخلة فی البحث، کالعبادات، ویمکن أن یتعلّق النهی التنزیهی بمعاملة، کبیع الکفن.

وثانیاً: أنّ نفس الاقتداء عبادة، ولذا یتطرّق إلیه الریاء حیث لا خلاف فی بطلان جماعة من یرائی بجماعته من دون أن یکون مرائیاً فی أصل صلاته، وإنّما الخلاف فی بطلان أصل صلاته، فلو لم یکن الاقتداء عبادة لم یبطل بالریاء.

ثانیهما: أنّ صحّة المعاملات المنهیّ عنها بالنهی التنزیهی أمر واضح، فلا یصحّ أن ینسب إلیهم أنّهم اختلفوا فی اقتضائه فسادها.

وفیه: أنّ وضوح عدم کشف النهی التنزیهی المتعلّق بالمعاملة عن فسادها لا- یوجب تخصیص محلّ البحث بالنهی التحریمی، لعدم انحصار النزاع فی المعاملات، بل یعمّ العبادات أیضاً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۲۵

وأشار المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی هذا الوجه وجوابه بعبارة وجیزة، وهی قوله: واختصاص عموم ملاکه[۱۵۰] بالعبادات لا یوجب التخصیص به کما لا یخفی[۱۵۱].

والحاصل: أنّه لا وجه للقول باختصاص النزاع بالنهی التحریمی.

الثانی: فی النهی الغیری

قال المحقّق القمّی صاحب القوانین رحمه الله بخروجه عن محلّ البحث، واستدلّ علیه بعدم استحقاق العقوبة علی مخالفته.

لکن استشکل علیه المحقّق الخراسانی رحمه الله بقوله: إنّ دلالته علی الفساد علی القول به فیما لم یکن للإرشاد إلیه إنّما یکون لدلالته علی الحرمة من غیر دخل لاستحقاق العقوبة علی مخالفته فی ذلک[۱۵۲].

ثمّ ذکر مؤیّداً له، وهو أنّه جعل ثمرة النزاع فی أنّ الأمر بالشیء یقتضی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۲۶

النهی عن ضدّه فساده إذا کان عبادة[۱۵۳].

وجه التأیید: أنّ عمدة أدلّة القائلین بالاقتضاء فی الضدّ الخاصّ هی مقدّمیّة ترک الضدّ لفعل المأمور به، وهی ملاک الوجوب الغیری، فالحرمة الناشئة منه المتعلّقة بفعل الضدّ من باب النهی عن النقیض لا تکون إلّاغیریّة.

لكنّك عرفت[۱۵۴] المناقشة في ترتّب هذه الثمرة على ذلك البحث، فلا يمكن أن يكون مؤيّداً لما ذكره صاحب الكفاية.

الحقّ في المسألة

والحقّ أنّالبحث لا يعمّ النهي الغيري، لكن لا لما ذكره المحقّق القمي من عدم استلزام مخالفته للعقوبة، كي يناقش فيه صاحب الكفاية، بل لأجل دليل آخر:

وهو أنّ كشف النهي عن الفساد في العبادات- على القول به- إنّما هو لأجل حرمة متعلّقه، لكن لا بما هي حرمة- كما قال المحقّق الخراساني رحمه الله- بل بما هي كاشفة عن المبغوضيّة، ولا ريب في أنّ كلّ مبغوض للمولى مبعّد عن ساحته، ولا يمكن أن يكون المبعّد عنه مقرّباً إليه، فلا تقع العبادة صحيحة إذا تعلّق النهي بها.

وبالجملة: تمام الملاك لفساد العبادة المنهيّ عنها مبغوضيّتها الذاتيّة.

وهذا الملاك يختصّ بالنهي النفسي، ولا يعمّ الغيري، لأنّ مبغوضيّة المنهيّ عنه بالنهي الغيري إنّما هي لأجل الغير[۱۵۵]، لا لذاته، وهذا لا ينافي أن يكون

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۲۷

محبوباً ومقرّباً إلى المولى بحسب ذاته ويقع صحيحاً، بخلاف المنهيّ عنه بالنهي النفسي الذي مبغوضيّته لأجل ذاته[۱۵۶].

وبالجملة: عدم اقتضاء النهي الغيري المتعلّق بالعبادة فسادها أمر واضح لا يليق بأن يكون محلّاً للنزاع.

وبهذا ظهر خروج النهي التبعي عن محلّ البحث، لأنّه نوع من الغيري.

نعم، بناءً على دخول الغيري فيه ينبغي أن نبحث في أنّه داخل مطلقاً أو إذا كان أصليّاً فقط.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۲۹

الأمر السادس: فيما يدخل في عنوان النزاع

اشارة

لا ريب في أنّه لا يدخل في عنوان النزاع إلّاما كان قابلًا للاتّصاف بالصحّة والفساد، بأن يكون تارةً تامّاً يترتّب عليه ما يترقّب عنه من الأثر، واخرى لا كذلك، لاختلال بعض ما يعتبر في ترتّبه، أمّا ما لا أثر له شرعاً أو كان أثره ممّا لا يكاد ينفكّ عنه كبعض أسباب[۱۵۷] الضمان فلا يدخل في عنوان النزاع، لعدم طروّ الفساد عليه كي ينازع في أنّ النهي عنه هل يكشف عن الفساد أم لا؟

فالمراد بالشيء في العنوان هو العبادة والمعاملة، عقداً كانت أو إيقاعاً.

ثمّ إنّه استشكل[۱۵۸] في تعلّق النهي بالعبادة بأنّ الشيء لا يكون عبادة إلّا إذا كان مأموراً به، فكيف يمكن أن يكون متعلّقاً للنهي أيضاً مع أنّه يستلزم اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد بعنوان واحد، وهو مستحيل بالاتّفاق.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۳۰

كلام صاحب الكفاية حول المراد بالعبادة في المقام

وأجاب عنه المحقّق الخراسانی رحمه الله بقوله: والمراد بالعبادهٔ هاهنا ما یکون بنفسه وبعنوانه عبادهً[۱۵۹] له تعالی موجباً بذاته للتقرّب من حضرته لو لا ـ حرمته، کالسجود والخضوع والخشوع له وتسبیحه وتقدیسه، أو ما لو تعلّق الأمر به کان أمره أمراً عبادیّاً لا یکاد یسقط إلّاإذا أتی به بنحو قربی کسائر أمثاله، نحو صوم العیدین والصلاهٔ فی أیّام العادهٔ[۱۶۰]، إنتهی.

نقد کلام المحقّق الخراسانی من قبل الإمام الخمینی رحمهما الله

وأورد[۱۶۱] علیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأنّ تقسیم العبادهٔ فی المقام إلی ما کان بنفسه وبعنوانه عبادهٔ وما لو تعلّق الأمر به کان أمره عبادیّاً لا یکاد یسقط بدون قصد القربهٔ، مبنیّ علی التوسعهٔ فی معنی العبادهٔ، بأن کانت کلّ ما لم یکن توصّلیّاً، فلا تختصّ بمثل الصلاهٔ والصوم والاعتکاف، بل تعمّ مثل الزکاهٔ والخمس من الواجبات المشروطهٔ بقصد القربهٔ، بل مثل تطهیر الثوب النجس إذا قصد به التقرّب إلیه تعالی.

وأمّا بناءً علی ما اخترناه من تقسیم الواجب إلی التوصّلی والتقرّبی، ثمّ التقرّبی إلی التعبّدی وغیر التعبّدی، فلا ینطبق عنوان العبودیّهٔ علی کلّ فعل قربی، بل العبادهٔ خصوص ما یقال له بالفارسیّهٔ: «پرستش»، وأمّا ما

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۱۳۱

لا یصدق علیه ذلک فلیس عبادهٔ، وإن کان لا یسقط أمره إلّاإذا أتی به بنحو قربی کالزکاهٔ والخمس.

ثمّ جعل صلاهٔ الحائض من قبیل العبادات التعلیقیّهٔ- أعنی أنّها لو کانت متعلّقهٔ للأمر مکان النهی لکان أمرها أمراً عبادیّاً کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله- لیس بصحیح، لأنّها من قبیل القسم الأوّل المذکور فی کلامه من قسمی العبادهٔ، أعنی ما کان عبادهً ذاتاً، لأنّ صلاهٔ الحائض کصلاهٔ غیرها مرکّبهٔ من الرکوع والسجود والتسبیح والتقدیس ونحوها ممّا یکون بذاته عبادهٔ موجبهٔ للتقرّب إلیه تعالی لو لا حرمته.

هذا حاصل کلام الإمام رحمه الله.

أقول: المناقشهٔ حول معنی العبادهٔ فی المقام غیر صحیحهٔ، إذ لا نحتاج فی تحریر محلّ النزاع إلی معرفهٔ معناها، لأنّ تمام ملاک البحث هو تعلّق النهی بشیء یتّصف بالصحّهٔ تارهً وبالفساد اخری، سواء کان من المعاملات بالمعنی الأعمّ الشامل للإیقاعات أو غیرها، عبادهً کان ذلک الغیر أم لا.

علی أنّه یرد علی المحقّق الخراسانی رحمه الله ما ذکره الإمام قدس سره من أنّ صلاهٔ الحائض عبادهٔ ذاتیّهٔ لا تعلیقیّهٔ، وعلی الإمام رحمه الله أنّ کلامه یستلزم خروج الصوم من تحت عنوان العبادهٔ لأنّه أمر قلبی عدمی[۱۶۲] لا یرتبط بعبادته تعالی بالمعنی الذی ذکره الإمام رحمه الله، مع أنّ عبادیّته مسلّمهٔ عند جمیع الفقهاء.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۱۳۳

الأمر السابع: فی معنی الصحّهٔ والفساد

ما أفاده صاحب الکفایهٔ فی ذلک

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: الصحّهٔ والفساد بمعنی التمامیّهٔ والنقص لغهً وعرفاً، والظاهر أنّهما اخذا فی العلوم أیضاً بهذا المعنی، ولیس لأربابها اصطلاح خاصّ فیهما، وإن فسّرا فی کلّ علم بما یناسب الغرض المطلوب من ذلک العلم، بل فسّرا فی کلّ من بابی

العبادات والمعاملات من الفقه بما يناسبه من الغرض، فالفقيه فسّر الصحّة فى العبادات بسقوط الإعادة والقضاء، لأنّ غرضه هو وجوب القضاء أو الإعادة أو عدم الوجوب، وفى المعاملات بترتّب الأثر المترقّب منها عليها، لأنّه الغرض المطلوب منها، والمتكلّم فسّر الصحيح بما يوافق الأمر تارةً وبما يوافق الشريعة اخرى، لأنّ الكلام علم يبحث عن أحوال المبدأ والمعاد، وموافقة الأمر أو الشريعة عبارة عن حصول الامتثال الموجب عقلًا استحقاق المثوبة وعدم استحقاق العقوبة، والطبيب فسّر الصحّة والفساد باعتدال المزاج وعدمه، لأنّه الغرض المطلوب من علم الطبّ، فالصحّة عند أرباب جميع هذه العلوم بمعنى التماميّة، كما عند العرف واللغة، لكنّ كلّاً منهم فسّرها بالأثر المترتّب على التماميّة بحسب غرضه الذى هو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۳۴

بصدده من ذلك العلم[۱۶۳].

هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله مع توضيح منّا.

وهو يستلزم أوّلًا: اتّحاد عنوانى الصحيح والتامّ مورداً عند العرف واللغة والعلوم، وثانياً: أنّ بين الصحّة والفساد تقابل العدم والملكة كالتماميّة والنقص.

معنى الصحّة والفساد عند الإمام الخمينى رحمه الله

وناقش فيه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بقوله:

إنّ تساوق الصحّة والفساد مع التمام والنقص لغةً وعرفاً ممّا لم يثبت، بل ثبت خلافه، لأنّ النقص والتمام يطلقان على الشىء بحسب الأجزاء غالباً ويقال: «يد ناقصة» إذا قطع بعض أجزائها، ولا يقال: «فاسدة»، ويقال: «دار تامّة» إذا كملت مرافقها، لا «صحيحة».

وأمّا الصحّة والفساد فيستعملان غالباً بحسب الكيفيّات والأحوال[۱۶۴]، مثل الكيفيّات المزاجيّة وشبهها، فيقال: فاكهة صحيحة إذا لم يفسده الدود، أو فاسدة إذا ضيّعته المفسدات، وعليه فالفساد عبارة عن كيفيّة وجوديّة عارضة للشىء منافرة لمزاجه ومخالفة لطبيعته النوعيّة، والصحّة تقابله تقابل التضادّ، وهى عبارة عن كيفيّة وجوديّة عارضة له موافقة لمزاجه، بخلاف التمام والنقص، فإنّ بينهما تقابل العدم والملكة.

هذا بحسب العرف واللغة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۳۵

نعم، يمكن تصحيح ماذكروه[۱۶۵] من التساوق فى العبادات والمعاملات[۱۶۶]، لأنّه يطلق الفساد على صلاة فاقدة لجزئها أو شرطها أو جامعة لمانعها، كما يطلق الصحّة على الواجد الجامع من جميع الجهات، فهما حينئذٍ مساوقان للتمام والنقص أو قريبان منهما، ولذا عبّر عن الصلاة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط وسائر الخصوصيّات فى الأخبار تارةً بأنّها صحيحة، واخرى بأنّها تامّة، وعن الصلاة الفاقدة لبعضها تارةً بأنّها فاسدة، واخرى بأنّها ناقصة[۱۶۷].

هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله.

ثمّ إنّ إطلاق الصحّة والفساد فى العبادات والعاملات بمعنى التماميّة والنقص بعدما لم يكونا كذلك بحسب العرف واللغة هل هو باعتبار وضع جديد واصطلاح خاصّ فقهى أو باستعمالهما مجازاً؟ فيه احتمالان، والبحث حول ما هو الصحيح منهما ليس بمهمّ.

والحاصل: أنّ الصحّة والفساد غير التماميّة والنقص لغةً وعرفاً، لكنّهما مساوقان لهما فى الفقه.

نعم، بين التامّ والناقص عند العرف واللغة والصحيح والفاسد فى العبادات والمعاملات فرق ما، وهو أنّ التمام والنقص أمران إضافيّان، فإنّ الدار الواجدة لجميع المرافق، الفاقدة للكهرباء مثلًا تامّة بالنسبة إلى المرافق، ناقصة بالنسبة إلى الكهرباء، فيمكن أن يكون شىء

واحد تامّ الأجزاء دون الشرائط، بخلاف

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۳۶

الصحّة والفساد فی العبادات والمعاملات، فإنّ كلّاً منهما إمّا صحيح ليس إلّا، أو فاسد كذلك.

هل الصحّة والفساد أمران إضافيّان؟

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله ذهب إلی كون الصحّة والفساد وصفان إضافيّان يختلفان بحسب الأنظار والفتاوی، فالصلاة الفاقدة للسورة مثلًا صحيحة عند من قال بعدم جزئيّتها لها وفاسدة عند من قال بها.

ثمّ استشهد بمسألة الإجزاء، بدعوی أنّ المأتيّ به علی وفق الأمر الظاهری أو الواقعی الثانوی صحيح عند القائلين بإجزائه عن المأمور به بالأمر الواقعی الأوّلی، فاسد عند القائلين بعدم إجزائه عنه.

بل هما وصفان إضافيّان عند المتكلِّمين أيضاً، لأنّ المتكلّمين الذين فسّروا الصحّة والفساد بموافقة الأمر ومخالفته إن أرادوا من الأمر مطلق الأمر كان المأتيّ بهعلی طبقالأمرالظاهری والاضطراری صحيحاً عندهم أيضاً، كما عند القائلين بالإجزاء من الاصوليّين، وإن أرادوا به خصوص الأمر الواقعی الأوّلی كانالمأتيّ به علیطبقأحدهما فاسداً عندهم، كما عند القائلين بعدم الإجزاء[۱۶۸].

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی إضافيّة الصحّة والفساد

أقول: دعوی كون الصحّة والفساد أمرين إضافيّين بحسب الأنظار والفتاوی أمر عجيب لا يليق بمثل المحقّق الخراسانی رحمه الله، فإنّ الواقع لا يخلو إمّا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۳۷

من جزئيّة السورة للصلاة أو عدمها، وواحد من المجتهدين مصيب وله أجران، والآخر مخطئ معذور وله أجر واحد، وصحّة الصلاة وفسادها لابدّ من أن يلاحظا بالإضافة إلی ذلك الواقع الواحد، لا بالإضافة إلی نظر المجتهدين.

وأعجب منه استشهاده بمسألة الإجزاء، لعدم ارتباطها بالمقام أصلًا، لأنّ الكلّ حتّی القائلين بعدم الإجزاء متّفقون فی صحّة الصلاة مع التيمّم أو مع الوضوء الاستصحابی فی حقّ من لم يكن مأموراً بأكثر منها، إلّاأنّهم اختلفوا فی كفايتها وإجزائها عن الصلاة مع الوضوء الواقعی، بل يشعر بصحّتها نفس لفظ الإجزاء والكفاية أيضاً كما لا يخفی، فإنّ الصلاة مع التيمّم مثلًا لو لم تكن صحيحة- كما إذا فرضنا لفاقد الماء وجوب الانتظار إلی آخر الوقت وعدم جواز البدار، لكنّه مع ذلك صلّی مع التيمّم فی أوّل الوقت- لما كان للقول بالكفاية والإجزاء مجال أصلًا.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۳۹

الأمر الثامن: فی مجعوليّة الصحّة والفساد

اشارة

هل الصحّة والفساد أمران مجعولان شرعاً بجعل استقلالی أو بتبع التکلیف، أو غیر مجعولین، أو یختلف بحسب الموارد؟

کلام صاحب الکفایة فی ذلک

ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی الأخیر حیث قال:

إنّ الصحّة والفساد عند المتکلّم وصفان[۱۶۹] اعتباریّان ینتزعان من مطابقة[۱۷۰] المأتیّ به مع المأمور به وعدمها.

وأمّا الصحّة بمعنی سقوط الإعادة والقضاء عند الفقیه فهی ممّا استقلّ به العقل فی الإتیان بالمأمور به بالأمر الواقعی الأوّلی، ولیست مجعولةً شرعاً، لأنّا إذا صلّینا مع الوضوء یستقلّ العقل بکونها مجزیة صحیحة لا یجب الإعادة والقضاء.

بخلاف الإتیان بالمأمور به بالأمر الثانوی أو الظاهری، فإنّ الشارع هو الذی یحکم بأنّه صحیح مجزٍ لا یجب علیه الإعادة والقضاء، أو فاسد لا یجزی ویجب علیه الإعادة والقضاء، ولا مجال لحکم العقل فیه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۴۰

نعم، وظیفة الشارع بیان الکلّیّات، وأمّا الصحّة والفساد فی الموارد الخاصّة فلا یکاد یکونان مجعولین، بل إنّما هی تتّصف بهما بمجرّد الانطباق علی ما هو المأمور به الذی حکم الشارع بصحّته أو عدم الانطباق علیه.

هذا فی العبادات.

وکذلک الأمر فی المعاملات التی تکون الصحّة والفساد فیها بمعنی ترتّب الأثر وعدمه، فإنّ الشارع یحکم بصحّة البیع الکلّی وترتّب الأثر علیه ولو إمضاءً، ضرورة أنّه لو لا جعله لما کان یترتّب علیه الأثر، لأصالة الفساد، لکن اتّصاف کلّ معاملة شخصیّة بالصحّة والفساد لیس إلّالأجل حکم العقل بهما بملاحظة انطباقها مع ما هو المجعول سبباً وعدمه.

هذا حاصل کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله.

نقد نظریّة صاحب الکفایة وبیان الحقّ فی المسألة

وفیه- مضافاً إلی ما عرفت من عدم ارتباط مسألة الإجزاء بالمقام-: أنّ ما یتعلّق بالطبائع والکلّیّات إنّما هو الأحکام التکلیفیّة، وأمّا الصحّة والفساد فیتعلّقان بالجزئیّات الموجودة فی الخارج، إذ لا یعقل اتّصاف ماهیّة الصلاة وکلّیّها قبل وجودها الخارجی بالصحّة أو الفساد کما لا یخفی.

إن قلت: لو کانت الصحّة والفساد وصفین للوجودات الخارجیّة لما تمکّن القائل بوضع ألفاظ العبادات لخصوص الصحیحة منها من الجمع بینه وبین عموم الوضع والموضوع له فیها کما اتّفق علیه الکلّ، فإنّ الموضوع له بناءً علی القول بالصحیح متّصف بالصحّة مع کونه کلّیّاً، ضرورة أنّه لو کان جزئیّاً لما کان الموضوع له عامّاً، وهو خلاف ما اتّفق علیه الجمیع الذین منهم القائلون بکونها أسامی لخصوص الصحیحة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۴۱

قلت: من ذهب إلی وضعها للصحیح لا یقول بکون الصحّة جزءاً للموضوع له، بل یقول بأنّها وضعت لمجموعة أجزاء وشرائط لا تنطبق إلّا علی الفرد المتّصف فی الخارج بالصحّة، فالصلاة مثلًا وضعت للکلّی المرکّب من عشرة أجزاء وخمسة شرائط الذی لا یکون مصداقه إلّاخصوص ما یتّصف فی الخارج بالصحّة.

وبالجملة: الصحّة والفساد وصفان للعبادات الموجودة فی الخارج، ولا یعقل اتّصاف الکلّیّات بهما.

وعليه فليسا مجعولين أصلًا، لا ـ في الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأوّلي ولا ـ الثانوي ولا الظاهري، بل يستقلّ العقل في جميعها بالصحّة إذا كان المأتيّ به واجداً لجميع ما اعتبره الشارع شرطاً أو جزءً للمأمور به، وبالفساد إذا كان فاقداً لبعضها.

نعم، بيان الأجزاء والشرائط وظيفة الشارع كما لا يخفى، فيمكن أن يجعل خصوص الطهارة المائيّة الواقعيّة شرطاً للصلاة، ويمكن أن يجعل الأعمّ من المائيّة والترابيّة، أو من الواقعيّة والظاهريّة، فعلى الأوّل يحكم العقل بصحّة الصلاة الواقعة في الخارج مع الوضوء الواقعي وبفساد الصلاة مع التيمّم أو استصحاب الوضوء لو انكشف الخلاف، فيجب عليه الإعادة أو القضاء بعد وجدان الماء إذا صلّى مع التيمّم، وبعد كشف الخلاف إذا صلّى مع استصحاب الوضوء، وعلى الثاني يحكم بصحّة الصلاة مع التيمّم أيضاً، وعلى الثالث بصحّة الصلاة مع الطهارة الاستصحابيّة أيضاً كالطهارة الواقعيّة.

فالحاكم بصحّة العبادة أو فسادها هو العقل، سواء أتى بها بمقتضى الأمر الواقعي الأوّلي أو الثانوي أو الظاهري.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۴۲

وأمّا المعاملات فيمكن أن يقال بدلالة قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»[۱۷۱] على كون الصحّة في البيع مجعولة[۱۷۲] متعلّقة بالبيع الكلّي، وإلّا فلم يجز التمسّك بإطلاقه، لعدم جريان الإطلاق في الجزئيّات، فيستفاد منه أنّ الصحّة والفساد في المعاملات أمران مجعولان شرعاً متعلّقان بالكلّيّات، لأنّ مفاده «جعل اللَّه طبيعة البيع صحيحة».

لكنّ الحقّ أنّ الصحّة والفساد في المعاملات أيضاً من أحكام العقل ويتعلّقان بالجزئيّات الخارجيّة، إذ لا يعقل اتّصاف ماهيّة البيع مثلًا بالصحّة وترتّب الأثر عليها.

وأمّا إحلال البيع في الآية الشريفة فليس بمعنى جعله صحيحاً، بل بمعنى إمضاء ما جعله العقلاء، وهو سببيّته الاعتباريّة للنقل والانتقال، وأمّا صحّة البيع فليست مجعولة من قبل العقلاء كي تدلّ الآية الشريفة على إمضائها وإنفاذها، بل العقل إذا لاحظ البيع المتحقّق في الخارج فلو رآه من مصاديق ما جعله العقلاء سبباً للتمليك والتملّك يحكم بصحّته وترتّب الأثر عليه، وإلّا يحكم بفساده.

وبالجملة: ليس مفاد الآية الشريفة إلّاإمضاء سببيّة البيع للنقل والانتقال المجعولة من قبل العقلاء، ثمّ يستقلّ العقل بصحّة كلّ بيع متحقّق في الخارج منطبق على ما جعله الشارع سبباً للنقل والانتقال، وبفساد ما لم يكن من مصاديقه.

فالصحّة والفساد في المعاملات الإمضائيّة من أحكام العقل، لا من

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۴۳

مجعولات الشرع، وحيث إنّه لا فرق في ذلك بينها وبين المعاملات التأسيسيّة فالحاكم بهما في جميع المعاملات هو العقل.

وقد وقع الخلط في كلام المحقّق الخراساني رحمه الله فتخيّل أنّ جعل السببيّة هو جعل الصحّة، مع أنّ السببيّة مربوطة بطبيعة المعاملات، كالأحكام التكليفيّة المتعلّقة بطبيعة العبادات، والصحّة والفساد يتعلّقان بالمعاملات الخارجيّة كما في العبادات.

والحاصل: أنّ الصحّة والفساد في جميع العبادات والمعاملات من الأحكام العقليّة لا ـ من المجعولات الشرعيّة، فإن كان المأتيّ به مطابقاً للمأمور به في العبادات، ولما جعله الشارع سبباً مؤثّراً في المعاملات حكم العقل بصحّته، وإلّا حكم بفساده.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۴۵

الأمر التاسع: في مقتضى الأصل في المسألة الاصوليّة والفقهيّة

اشارة

فهاهنا مقامان من البحث:

المقام الأوّل: فی مقتضی الأصل فی المسألة الاصولیّة

قد عرفت أنّ المسألة الاصولیّة فی المقام لیست لفظیّة محضة ولا عقلیّة کذلک، بل کلتا الجهتین دخیلتان فیها، لما عرفت من اختلاف مقتضی أدلّة القائلین بالدلالة.

فلابدّ من أن نعقد فی المقام الأوّل بحثین:

أ- أنّا لو شککنا فی دلالة النهی علی الفساد لفظاً- کما إذا شککنا فی دلالة «لا تبع ما لیس عندک» علی الإرشاد بفساد بیع ما لا یملکه- فهل هاهنا أصل یقتضی أحد الطرفین أم لا؟

الحقّ هو الثانی، لأنّ الأصل الوحید الذی یمکن أن یتوهّم جریانه هو استصحاب عدم دلالته علیه، ولیس له حالة سابقة متیقّنة، لأنّا لا نقطع بعدم دلالة النهی علی الفساد فی زمن من الأزمنة السابقة کی یستصحب.

إن قلت: النهی یستفاد من «لاء الناهیة» وهی مرکّبة من اللام والألف، ولا ریب فی أنّهما وضعتا قبل وضع اللاء المرکّبة منهما، فهی حین وضع جزئیها لم تکن دالّة علی الفساد، والآن نشکّ فی دلالتها علیه، فیستصحب عدمها.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۴۶

قلت: کلّا، فإنّ المرکّب بما هو مرکّب لم یکن موجوداً حین وضع جزئیها، بل صار موجوداً من حین وضع نفسه، وإذا وجد لم تکن لعدم دلالته علی الفساد حالة سابقة متیقّنة لکی یستصحب.

وبعبارة اخری: إنّا نرید استصحاب عدم دلالة «لاء الناهیة» المرکّبة من اللام والألف علی الفساد، ولا علم لنا بعدم دلالتها علیه فی وقت من الأوقات الماضیة لکی یستصحب.

ب- أنّا لو شککنا فی الملازمة العقلیّة بین النهی عن الشیء وفساده فهل لنا أصل نتمسّک به لتعیین أحد الطرفین أم لا؟

الحقّ هو الثانی أیضاً، لما ذکره المحقّق الخراسانی رحمه الله فی مسألة مقدّمة الواجب من أنّه لا أصل فیها لو شکّ فی الملازمة بین وجوب ذی المقدّمة ووجوبها، لأنّ الملازمة بین الوجوبین وعدمها لیست لها حالة سابقة، بل تکون الملازمة أو عدمها أزلیّة[۱۷۳].

فإنّ هذا البرهان یجری فی المقام أیضاً، إذ لیس للملازمة بین النهی عن الشیء وفساده أو عدمها حالة سابقة متیقّنة.

وبعبارة اخری: الملازمة وعدمها فی المقام وفی مسألة مقدّمة الواجب من الأحکام العقلیّة، وهی امور أزلیّة غیر قابلة للتغییر أصلًا، إذ لا یمکن أن نقطع بأنّ العقل لم یحکم بالملازمة بین النهی وفساد المنهیّ عنه سابقاً ثمّ نشکّ فی أنّه هل یحکم الآن بها أم لا لیصدق علیه الشکّ فی البقاء بعد الیقین بالحدوث، بل لو شککنا فی الملازمة العقلیّة وعدمها لکان شکّاً فی أصل الحکم العقلی الأزلی، فکأنّا نشکّ فی أنّ العقل هل کان حاکماً من الأزل بالملازمة أو لم یکن،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۴۷

وهذا شکّ فی الحدوث من أوّل الأمر لا فی البقاء.

بخلاف الأحکام الشرعیّة، حیث إنّا نعلم بأنّ الشارع لم یحرّم شرب التتن مثلًا قبل البعثة، ثمّ نشکّ فی أنّه حرّمه بعدها أم لا؟

وقد ظهر بما ذکره المحقّق الخراسانی رحمه الله- من کون الملازمة أو عدمها أزلیّة- الفرق بین هذه المسألة ومسألة قرشیّة المرأة، حیث قال بعدم جریان استصحاب عدم الملازمة فی مبحث مقدّمة الواجب وبجریان استصحاب عدم قرشیّة المرأة فی مبحث العامّ والخاصّ، فإنّ عدم قرشیّة المرأة لیس أمراً أزلیّاً دائماً، ولذا یتبدّل إلی الوجود بعد وجود نفس المرأة، بخلاف حکم العقل بالملازمة أو بعدمها، فإنّه أمر أزلی غیر قابل للتغییر أصلًا کما عرفت.

نعم، نحن نعتقد- تبعاً للإمام قدس سره- بعدم جریان استصحاب عدم قرشیّة المرأة لأجل أمر آخر، وهو عدم اتّحاد القضیّتین، لأنّ القضیّة المتیقّنة سالبة محصّلة بانتفاء الموضوع والمشکوکة سالبة محصّلة بانتفاء المحمول مع وجود الموضوع[۱۷۴].

نظريّة الإمام الخمينى رحمه الله فى المقام

ثمّ إنّ سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله أنكر جريان استصحاب عدم الملازمة بين وجوب ذى المقدّمة ووجوبها أو بين النهى وفساد المنهيّ عنه بدعوى كونه من قبيل استصحاب عدم قرشيّة المرأة، لأنّ الملازمة كالقرشيّة أمر وجودى لا يمكن ثبوته لشيء إلّابعد ثبوت ذلك الشيء بمقتضى قاعدة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۴۸

الفرعيّة، فلا يمكن أن تتحقّق الملازمة فى مسألة مقدّمة الواجب إلّابعد تحقّق وجوب ذى المقدّمة، ولا فى المقام إلّابعد تحقّق النهى، كما لا يمكن أن تتحقّق القرشيّة إلّابعد وجود المرأة، فكما لا يجرى استصحاب عدم قرشيّة المرأة كذلك لا يجرى استصحاب عدم الملازمة لا فى المقام ولا فى مقدّمة الواجب.

نقد كلام الإمام رحمه الله

وفيه: أنّ استصحاب عدم قرشيّة المرأة وإن لم يجر عندنا أيضاً، إلّاأنّ عدم جريان استصحاب عدم الملازمة ليس لأجل الأمر الذى لا يجرى لأجله استصحاب عدم قرشيّة المرأة، بل لأجل كون الملازمة أو عدمها أزليّة، فليس لعدم الملازمة حالة متيقّنة سابقة مشكوكة البقاء كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله.

على أنّ الملازمة لو لم توجد قبل تحقّق وجوب ذى المقدّمة فى مسألة مقدّمة الواجب وقبل تحقّق النهى فيما نحن فيه فلم توجد قبل تحقّق طرفها الآخر أيضاً، لكونها من باب المفاعلة المقتضية للطرفين، فلا يمكن أن توجد فى تلك المسألة إلّابعد تحقّق وجوب المقدّمة ووجوب ذيها كليهما، ولا فى المقام إلّابعد تحقّق النهى عن الشيء وفساده كذلك.

نعم، لو اريد من الملازمة الاستلزام بمعنى كون أحد الطرفين ملزوماً والآخر لازماً لم يتوقّف وجودها إلّاعلى وجود الملزوم فقط.

لكنّ الحقّ أنّ وجود الملازمة العقليّة لا يتوقّف حتّى على طرف واحد فضلًا عن الطرفين، بل قد تثبت الملازمة بين الممتنعين، ولذا يحكم العقل بالملازمة بين تعدّد الآلهة وفساد السماوات والأرض مع كونهما مستحيلين.

والحاصل: أنّه لا أصل لنا فى الملازمة العقليّة كما لم يكن فى الدلالة اللفظيّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۴۹

فى أنّ الأصل فى المسألة الاصوليّة مثبت

ثمّ إنّ هاهنا إشكالًا مشترك الورود[۱۷۵]، وهو أنّ المستصحب غير مجعول شرعاً ولا له أثر مجعول، أمّا الأوّل: فلوضوح عدم كون الدلالة اللفظيّة ولا الملازمة العقليّة ولا عدمهما حكماً شرعيّاً، و أمّا الثانى: فلأنّ صحّة العبادة أو المعاملة المنهيّ عنها المترتّبة على عدم دلالة النهى على الفساد أو على عدم الملازمة العقليّة بينهما فى المقام وعدم وجوب المقدّمة المترتّب على عدم الملازمة بين وجوبها ووجوب ذيها فى مسألة مقدّمة الواجب وإن كانا حكمين شرعيّين، إلّاأنّ ترتّبهما على المستصحب عقلى لا شرعى، ضرورة أنّ العقل بملاحظة استصحاب عدم دلالة النهى على الفساد أو عدم الملازمة بينهما يحكم بكون العبادة أو المعاملة المنهيّ عنها صحيحة شرعاً، وبملاحظة استصحاب عدم الملازمة بين وجوب ذى المقدّمة ووجوبها يحكم بعد وجوبها شرعاً.

ولعلّ هذا الإشكال بعث المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى إنكار جريان الأصل مطلقاً[۱۷۶] فى المسألة الاصوليّة فى المقام، وإلّا لقال بجريان استصحاب عدم دلالة النهى لفظاً على الفساد، لأنّه من قبيل استصحاب عدم قرشيّة المرأة الذى ذهب إلى جريانه.

والحاصل: أنّه لا أصل فى المسألة الاصوليّة يعوّل عليه لو شكّ فى دلالة النهى على الفساد وكشفه عنه كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۵۰

المقام الثانى: فى مقتضى الأصل فى المسألة الفقهيّة

ولابدّ لنا من التكلّم فى كلّ واحد من بابى العبادات والمعاملات على حدة:

أمّا الأصل الجارى فى المعاملات فالحقّ أنّ مقتضاه هو الفساد، سواء قلنا بكون الصحّة والفساد وصفين للمعاملات الجزئيّة الخارجيّة كما هو الحقّ، أو للعناوين والكلّيّات كما اختاره صاحب الكفاية.

أمّا على الأوّل: فلأنّا إذا شككنا فى ترتّب الأثر على بيع منهىّ عنه واقع فى الخارج بين زيد وعمرو يجرى استصحاب بقاء ملكيّة البائع للمبيع والمشترى للثمن وعدم ملكيّة البائع للثمن والمشترى للمبيع.

وأمّا على الثانى: فلأنّا إذا شككنا فى أنّ الشارع هل جعل البيع وقت النداء مثلًا الذى تعلّق به النهى التحريمى على الفرض صحيحاً مؤثّراً فى النقل والانتقال أم لا، فالأصل أنّه لم يجعله صحيحاً[۱۷۷].

ولاريب فى أنّ الصحّة بناءً على كونها وصفاً للكلّيّات حكم شرعى مجعول من قبل الشارع، فيمكن استصحاب عدم جعلها، كاستصحاب عدم جعل وجوب صلاة الجمعة من الأحكام التكليفيّة.

وبالجملة: الأصل فى المسألة الفرعيّة هو الفساد فى باب المعاملات، وهذا هو المراد بقولهم: أصالة الفساد محكّمة فى المعاملات.

إن قلت: فما معنى أصالة الصحّة فى المعاملات الدارجة بين الناس؟

قلت: موضوع أصالة الصحّة هو الشبهات الموضوعيّة، أعنى إذا شككنا فى أنّ زيداً وعمراً هل راعيا جميع ما يعتبر فى البيع حينما كان الأوّل يشترى دار

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۵۱

الثانى أم لا، فالمحكّم هو أصالة الصحّة، بخلاف الشبهات الحكميّة التى هى محلّ النزاع، فإنّ أصالة الفساد محكّمة فيها.

هذا كلّه فى المعاملات.

مقتضى الأصل فى العبادات

وأمّا العبادات فكذلك لو قلنا بتوقّف صحّتها على الأمر الفعلى، لعدم الأمر بها مع النهى عنها كما لا يخفى، وإن كان الفساد فى المعاملات لأجل الاستصحاب وفى العبادات لأجل عدم ملاك الصحّة.

وأمّا إذا قلنا بكفاية ملاك الأمر فى صحّتها كما هو الحقّ فالقاعدة تقتضى صحّة العبادة المنهىّ عنها إذا كان النهى المتعلّق بها غيريّاً لو قلنا بشمول محلّ النزاع النواهى الغيريّة أيضاً، لما عرفت[۱۷۸] من عدم كشف النهى الغيرى عن مبغوضيّة متعلّقه ومبعّديّته عن ساحة المولى، فليس فيه ما ينافى مقرّبيّته إلى المولى التى هى ملاك صحّته وإن لم يكن مأموراً به فعلًا لأجل مانع.

وأمّا إذا كان النزاع منحصراً بالنهى النفسى كما هو المختار[۱۷۹] فمقتضى القاعدة هو فساد العبادة المنهىّ عنها، لكونه كاشفاً عن

مبعّديّتها ومبغوضيّتها الذاتيّة التى لا تجامع مقرّبيّتها التى هى ملاك الأمر.

نقد كلام الإمام الخمينى رحمه الله فى المقام

وفى كلام سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله إجمال وإبهام فى المقام، وربما يستفاد منه إمكان الجمع بين النهى عن العبادة ووجود ملاك الأمر، فإن احرز

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۵۲

الملاك صحّت وإلّا فسدت، فالجمود على ظاهر كلامه يقتضى إمكان الجمع بين النهى النفسى ووجود الملاك، وهو كما ترى، فإنّ النهى النفسى كاشف عن مبغوضيّة المنهيّ عنه، وهى لا تجتمع المقرّبيّة التى هى ملاك الصحّة.

على أنّ مذهبه فى مسألة اجتماع الأمر والنهى يقتضى فقدان الملاك وفساد العبادة المنهيّ عنها فى المقام بطريق أولى، فإنّه مال فى تلك المسألة إلى فساد الصلاة فى الدار المغصوبة، واستدلّ عليه بأنّ المبعّد عن ساحة المولى لا يمكن أن يكون مقرّباً[۱۸۰].

فعليه أن يلتزم بالفساد فى المقام بطريق أولى، لأنّ العنوان فى تلك المسألة متعدّد، ضرورة أنّ الأمر تعلّق بعنوان الصلاة والنهى بعنوان الغصب، بخلاف المقام‌الذى تعلّق النهى فيه بنفس عنوان العبادة، فكيف قال هاهنا بإمكان وجود الملاك وصحّة العبادة المنهيّ عنها مع ذهابه هناك بفساد الصلاة فى الدار المغصوبة بدعوى أنّها مبعّدة عن ساحة المولى ولا يمكن أن تكون مقرّبة إليه؟!

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۵۳

الأمر العاشر: فيما يتصوّر تعلّق النهى به

اشارة

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: إنّ متعلّق النهى إمّا أن يكون نفس العبادة[۱۸۱] أو جزئها[۱۸۲] أو شرطها[۱۸۳] الخارج عنها أو وصفها الملازم لها كالجهر والإخفات للقراءة أو وصفها الغير الملازم كالغصبيّة لأكوان الصلاة المنفكّة عنها.

لا ريب فى دخول القسم الأوّل فى محلّ النزاع، وكذا القسم الثانى بلحاظ أنّ جزء العبادة عبادة، إلّاأنّ بطلان الجزء لا يوجب بطلانها، إلّامع الاقتصار عليه، لا مع الإتيان بغيره ممّا لا نهى عنه، إلّاأن يستلزم محذوراً آخر[۱۸۴]، وأمّا القسم الثالث فلا يكون حرمة الشرط والنهى عنه موجباً لفساد العبادة إلّافيما كان عبادة كى تكون حرمته موجبة لفساده المستلزم لفساد المشروط به.

وبالجملة: لا يكاد يكون النهى عن الشرط موجباً لفساد العبادة المشروطة به

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۵۴

لو لم يكن موجباً لفساده كما إذا كانت عبادة، وأمّا القسم الرابع فالنهى عن الوصف الملازم مساوق للنهى عن موصوفه، فيكون النهى عن الجهر فى القراءة مثلًا مساوقاً للنهى عنها، لاستحالة كون القراءة التى يجهر بها مأموراً بها مع كون الجهر بها منهيّاً عنه فعلًا كما لا يخفى، وهذا بخلاف ما إذا كان مفارقاً كما فى القسم الخامس، فإنّ النهى عنه لا يسرى إلى الموصوف إلّافيما اتّحد معه وجوداً بناءً على امتناع الاجتماع، وأمّا بناءً على الجواز فلا يسرى إليه كما عرفت فى المسألة السابقة.

هذا حال النهى المتعلّق بالجزء أو الشرط أو الوصف.

وأمّا النهى عن العبادة لأجل أحد هذه الامور فحاله حال النهى عن أحدها إن كان من قبيل الوصف بحال المتعلّق، وبعبارة اخرى: كان

النهی عنها بالعرض، وإن كان النهی عنه علی نحو الحقیقة والوصف بحاله وإن كان بواسطة أحدها إلّاأنّه من قبیل الواسطة فی الثبوت لا العروض كان حاله حال النهی فی القسم الأوّل، فلا تغفل[۱۸۵]، إنتهی.

نقد كلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام

أقول: لاربط لما ذكره رحمه الله فی هذه المقدّمة بما نحن بصدده فی هذه المسألة، ضرورة أنّا نبحث هاهنا فی أنّ النهی عن العبادة أو المعاملة هل یكشف عن فسادها أم لا؟ أمّا كون بطلان جزء العبادة موجباً لبطلانها وعدمه فأیّ ربط له بالمقام؟!

وكذلك مسألة الشرط وأنّ فساده- فیما إذا كان عبادة وقلنا باقتضاء النهی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۵۵

عنها فسادها- هل یوجب فساد المشروط به أم لا؟ فإنّ حكم العقل بفساد العبادة المشروطة به إنّما هو لفقدان شرطها، لا لأجل النهی كما لا یخفی، وأمّا ما ذكره فی القسم الرابع من أنّ النهی عن الوصف الملازم للعبادة مساوق للنهی عنها فهو لو سلّم[۱۸۶] ینقّح صغری محلّ النزاع، وهو أنّ العبادة المتّصفة بوصف ملازم تعلّق به النهی منهیّ عنها، مع أنّ النزاع كبروی، وهو أنّ النهی عن العبادة هل یقتضی فسادها أم لا؟ وكذلك ما ذكره فی القسم الخامس، فإنّ البحث عن سرایة النهی المتعلّق بالوصف المفارق إلی موصوفه وعدمها صغروی محلّه المسألة السابقة كما لا یخفی.

إذا عرفت ما تقدّم من المقدّمات فاعلم أنّ الكلام یقع تارةً فی النهی المتعلّق بالعبادات واخری فی النهی المتعلّق بالمعاملات، فیقع البحث فی مقامین:

المقام الأوّل: فی العبادات

ولا یخفی علیك أنّه لا فرق بین النهی المتعلّق بها وبالمعاملات من حیث كون البحث ذا جهتین، فكما أنّا نبحث فی المعاملات تارةً فی دلالة النهی لفظاً علی الفساد واخری فی الملازمة العقلیّة بینهما، فكذلك الأمر فی العبادات.

خلافاً للمحقّق الخراسانی رحمه الله، فإنّ ظاهر كلامه انحصار البحث فی العبادات فی الملازمة العقلیّة بین النهی عنها وفسادها حیث لم یتعرّض للبحث عن دلالته علیه لفظاً.

وذلك لأنّه یمكن أن یبحث فی باب العبادات أیضاً- كالمعاملات- عن أنّ النهی عنها هل هو نهی مولوی تحریمی أو إرشاد إلی فسادها فیما إذا لم یكن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۵۶

قرینة فی البین دالّة علی أحد الطرفین، سیّما أنّ أكثر الأوامر والنواهی المتضمّنة لشرائط العبادات وموانعها إرشادیّة، فإذا قیل: «صلِّ مع الطهارة» یكون الأمر إرشاداً إلی شرطیّة الطهارة للصلاة، وإذا قیل: «لا تصلّ فی جلد ما لا یشرب لبنه ولا یؤكل لحمه»[۱۸۷] یكون النهی إرشاداً إلی مانعیّة جلد ما لا یشرب لبنه ولا یؤكل لحمه للصلاة.

فینبغی أن یبحث فی مثل «لا تصلّی أیّام أقرائك» عن أنّه أیضاً إرشاد إلی فسادها أو نهی مولوی تحریمی.

والظاهر هو الأوّل، سیّما أنّ النهی المتعلّق بالمعاملات یكون إرشاداً إلی فسادها.

مقتضی النهی التحریمی المتعلّق بالعبادة

والملازمـة العقليّـة أيضاً متحقّقـة بين النهى المولوى التحريمى المتعلّق بالعبادة وفسادها، لأنّه كاشف عن كونها مبغوضةً للمولى مبعّدةً عن ساحته، فلا يمكن أن تكون مقرّبة إليه كى تقع صحيحة.

لكن قيل: لا يمكن تصوير اتّصاف العبادة بالحرمـة الذاتيّة، لعدم الحرمة بدون قصد القربة، إذ لا تكون حينئذٍ عبادة كى تكون محرّمة، وعـدم القـدرة عليها مع قصـد القربـة بها إلّاتشـريعاً، لعدم صـلاحيّتها لأن يتقرّب بها، فحينئذٍ تكون محرّمة بالحرمة التشـريعيّة لا محالة، ومعه لا تتّصف بحرمة اخرى، لامتناع اجتماع المثلين كالضدّين.

والحقّ ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الجواب بقوله:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۵۷

لا ضـير فى اتّصاف ما يقع عبادةً لو كان مأموراً به بالحرمة الذاتيّة، مثلًا صوم يوم العيدين كان عبادة منهيّاً عنها بمعنى أنّه لو امر به كان عبادةً لا يسـقط الأمر به إلّاإذا اتى به بقصـد القربـة، كصوم سائر الأيّام، هذا فيما إذا لم يكن ذاتاً عبادةً كالسـجود للّه‌تعالى ونحوه، وإلّا كان محرّماً مع كونه فعلًا عبادةً، مثلًا إذا نهى الجنب والحائض عن السـجود له تبارك وتعالى كان عبادة محرّمـة ذاتاً حينئذٍ، لما فيه من المفسدة والمبغوضيّة فى هذا الحال[۱۸۸]، إنتهى.

وبالجملة: لا إشكال فى تحقّق الملازمة العقليّة بين النهى التحريمى المتعلّق بالعبادة وفسادها.

مقتضى النهى التنزيهى المتعلّق بها

وهكـذا الأمـر فى النهى التنزيهى، كمـا إذا نهى عن اقتـداء الحاضـر بالمسـافر وبـالعكس وقلنـا بكون الصـلاة حينئـذٍ أقلّ ثواباً حتّى من الصلاة فرادى، فهذا الاقتداء عبادة منهىّ عنها بنهى تنزيهى.

ووجه الفساد هاهنا أنّ ملاك حكم العقل بالملازمة بين النهى وفساد المنهىّ عنه هو مبغوضيّة المنهىّ عنه، سواء كانت مبغوضيّة كاملة شديـدة كمـا فى النهى التحريمى أو فى الجملـة كمـا فى النهى التنزيهى، فكما أنّ المبغوضـيّة الشديـدة المنكشـفة بالنهى التحريمى لا يمكن أن تجامع العباديّة والمقرّبيّة، فكذلك المبغوضيّة فى الجملة المنكشفة بالنهى التنزيهى.

إن قلت: النهى التنزيهى ملازم للإذن فى الفعل، وكيف يمكن الإذن فى الإتيان بعبادة فاسدة؟!

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۵۸

قلت: لا بأس به، إذ غاية ما يقتضيه الإذن هو عدم استحقاق العقوبة إذا أتى بهذه العبادة الفاسدة.

وبعبارة اخرى: يستفاد من النهى التحريمى أمران: أحدهما: كون المنهىّ عنه مبغوضاً للمولى مبعّداً عن ساحته، فلا يمكن أن يقع عبادة صحيحة، ثانيهما: كونه حراماً ذا مفسدة لازمة الاجتناب، فيسـتحقّ العقوبة على الإتيان بهذه العبادة الفاسدة، فيترتّب على صلاة الحائض حكمان: وضـعى، وهو فسادها، وتكليفى، وهو حرمتها المستلزمة لاستحقاقها العقوبة عليها، بخلاف النهى التنزيهى، حيث لا يستفاد منه إلّاكون المنهىّ عنه مرجوحاً فاسـداً، وأمّا اسـتحقاق العقوبة على الإتيان به فلا، بل هو ملازم للإذن فى الفعل المسـتلزم لعدم اسـتحقاق العقوبة على الإتيان به كما لا يخفى.

والحاصـل: أنّ النهى المتعلّق بالعبـادات كـاشف عن فسادهـا، وذلـك ظـاهر فيمـا إذا كـان إرشاداً إلى الفساد لفظاً، وكـذلك إذا كان مولويّاً، تحريميّاً كان أو تنزيهيّاً، لتحقّق الملازمة العقليّة بين النهى المولوى وفساد المنهىّ عنه.

المقام الثانى: فى المعاملات

وأمّا النهى المتعلّق بالمعاملات: فالظاهر عند عدم القرينة أنّه إرشاد إلى فسادها، وتوضيح ذلك يستدعى ملاحظة أمرين:

أ- أنّ المعاملات ليست اموراً اختراعيّة تأسيسيّة كالعبادات، بل هى إمضائيّة، بمعنى أنّ الشارع لاحظ المعاملات المتداولة بين العقلاء، فأمضى كثيراً منها، كالبيع والنكاح والعتق والطلاق ونحوها، وردع عن بعض آخر، كالربا ونحوه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۵۹

نعم، ربما أضاف قيوداً اخر إلى معاملة عقلائيّة أمضاها، كاعتبار عدم الغرر فى البيع مثلًا.

ب- أنّ لنا فى المعاملات ثلاثة امور مترتّبة: ۱- السبب، ۲- المسبّب، ۳- الآثار المترتّبة على المسبّب، فأوّل ما يقع فى البيع مثلًا هو العقد أو المعاطاة- بناءً على كفايتها- ثمّ يترتّب عليهما التمليك والتملّك، ثمّ يترتّب على التمليك والتملّك جواز تصرّف البائع فى الثمن والمشترى فى المثمن، فالغرض الأصلى من كلّ معاملة هو ترتّب الآثار المترقّبة منها عليها.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الظاهر عند العقلاء فى النهى المتعلّقة بمعاملة عند فقد قرينة دالّة على مولويّته وإرشاديّته أنّه إرشاد إلى عدم ترتّب الآثار التى كانت هى الغرض الأصلى منها عليها.

ولا يذهب عليك أنّا لا ندّعى عدم إمكان تعلّق النهى المولوى بالمعاملات، بل ندّعى أنّه إذا لم تكن قرينة دالّة على كون النهى المتعلّق بمعاملة إرشاداً إلى فسادها وعدم تحقّق ما هو الغرض الأصلى منها أو مولويّاً تحريميّاً أو تنزيهيّاً فالاستظهار العرفى يقضى بأنّه من قبيل الأوّل، وإلّا فلا ريب فى إمكان تعلّق النهى المولوى بالمعاملات: بأسبابها التى تكون مقدورة بلا واسطة، أو بمسبّباتها التى تكون مقدورة بواسطة أسبابها، بل هو واقع فى الشريعة، فإنّ النهى المتعلّق ببيع المصحف للكافر مولوى تحريمى كما لا يخفى.

مقتضى النهى التحريمى المتعلّق بالمعاملة

وأمّا إذا احرز كون النهى مولويّاً تحريميّاً فينبغى البحث تارةً فى الملازمة عقلًا، واخرى شرعاً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۶۰

القول فى الملازمة العقليّة

أمّا عقلًا: ففى المسألة فروض أربعة بحسب مقام الثبوت، لأنّ النهى إمّا أن يتعلّق بالسبب، أو بالمسبّب، أو بالتسبّب بسبب خاصّ، أو بالآثار.

والحقّ أنّه لا ملازمة عقلًا بين النهى وبين الفساد فيما إذا تعلّق النهى بالسبب، كالنهى المتعلّق بالبيع فى أثناء الصلاة حيث إنّ موضوع الحرمة هو التلفّظ بالإيجاب والقبول، لكونه كلاماً آدميّاً والكلام الآدمى قاطع للصلاة وإيجاد القاطع حرام.

وجه عدم الملازمة أنّ حرمة السبب لا تلازم سلب السببيّة عنه، وإلّا لم يكن إتلاف مال الغير بالوجه الحرام- كما هو الغالب فيه[۱۸۹]- سبباً للضمان، مع أنّه لاريب فى سببيّته، سواء كان جائزاً أو حراماً.

ولا تعتبر المقرّبيّة فى المعاملات كى يقال بعدم إمكان اجتماعها مع الحرمة الكاشفة عن المبغوضيّة والمبعّديّة.

وكذلك إذا تعلّق بالمسبّب كالنهى المتعلّق ببيع المصحف أو العبد المسلم من الكافر، حيث إنّ موضوع الحرمة هاهنا تمليكهما له، لا التلفّظ بالإيجاب والقبول.

وذلك لأنّ المفروض تحقّق جميع ما يعتبر فى البيع، فلا وجه لعدم ترتّب الأثر الذى هو النقل والانتقال عليه، وهذا الأثر وإن كان محرّماً مبغوضاً، إلّا أنّ حرمته ومبغوضيّته لا توجبان عدم تحقّقه عقيب تحقّق سببه، لما عرفت من عدم اعتبار المقرّبيّة فيه كى لا تجتمع

مع المبغوضیّة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۶۱

ما أفاده الشیخ رحمه الله فی المقام ونقده

وفصّل شیخنا الأعظم الأنصاری رحمه الله فی هذا القسم بأنّه یحتمل فی الأسباب وجهان:

أحدهما: أن تکون سببیّتها واقعیّة عقلیّة وإن لم یقدر عقولنا علی أن تصل إلیها لو لم یکشف عنها الشارع، فتصحّ المعاملة[۱۹۰].

الثانی: أن تکون مجعولةً شرعیّة، فلا تصحّ، إذ یبعد أن یجعل الشارع بیع المصحف من الکافر مثلًا سبباً للتملیک مع مبغوضیّة المسبّب عنده[۱۹۱].

هذا حاصل کلام الشیخ رحمه الله فی التقریرات.[۱۹۲]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة ؛ ج‌۳ ؛ ص۱۶۱

وفیه: أنّ السببیّة فی باب المعاملات لا تکون عقلیّة ولا شرعیّة، بل عقلائیّة ممضاة من قبل الشارع.

إن قلت: ما ذکر فی الجعل الشرعی من الإشکال یجری هاهنا أیضاً، لأنّ الجمع بین إمضاء سببیّة شیء مع مبغوضیّة المسبّب عند الممضی أمر بعید فی الغایة أیضاً.

قلت: لم یمض الشارع سببیّة کلّ واحد من الموارد الخاصّة کی یستبعد فی المورد المبغوض، بل أمضی البیع مثلًا بقوله: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ»[۱۹۳] بنحو القانون الکلّی الشامل لهذا المورد وغیره، ثمّ نهی عن بعض مصادیقه، کالبیع الغرری وبیع العبد المسلم من الکافر، فما یکون إرشاداً إلی الفساد کالأوّل یکون مقیّداً لإطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ» بخلاف الثانی الذی هو مولوی تحریمی، إذ لا ملازمة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۶۲

بین حرمة تملیک العبد المسلم للکافر وتسلیطه علیه وبین عدم ترتّبه علی سببه، بل إطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ» هاهنا محکّم.

بل النهی المولوی المتعلّق بالمسبّب یدلّ علی الصحّة، لاعتبار القدرة فی متعلّق التکلیف، ولا یکاد یقدر علیه إلّافیما إذا کانت المعاملة مؤثّرةً صحیحة، فالنهی عن تملیک العبد المسلم من الکافر کاشف عن کونه مقدوراً لنا، والقدرة کاشفة عن تأثیر العقد وترتّب أثره علیه.

وهذا أحد الموارد التی نصدّق فیها قول أبی حنیفة والشیبانی بدلالة النهی علی الصحّة، وإن لم تصحّ موافقتهما فی ذلک علی الإطلاق کما حکیت عن فخر المحقّقین رحمه الله.

وکذلک إذا تعلّق النهی المولوی التحریمی بالتسبّب بسبب خاصّ إلی المسبّب وإن لم یکن نفس ذلک السبب ولا المسبّب بحرام.

ومثّل[۱۹۴] له بالوصول إلی الفرقة بین الزوجین بالظهار، حیث إنّ التلفّظ بالسبب- وهو قول الزوج لزوجته: «ظهرک علیَّ کظهر امّی»- لیس بحرام شرعاً، ولا- المسبّب الذی هو إیجاد الفرقة بینهما، وإلّا لکان الطلاق أیضاً حراماً، وإنّما الحرام هو الوصول إلی المفارقة بینهما من طریق الظهار.

فلا ملازمة أیضاً بین النهی فی هذا الفرض وفساد المعاملة، بل یدلّ النهی هاهنا أیضاً علی الصحّة، لأنّه کاشف عن کون التسبّب بهذا السبب إلی ذلک المسبّب مقدوراً للمکلّف، والقدرة کاشفة عن تأثیر هذا السبب وترتّب أثره علیه.

وأمّا إذا تعلّق النهی بالآثار المترقّبة عن المعاملة فالعقل یحکم بالملازمة بین

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۶۳

النهی والفساد.

مثاله ما إذا تعلّق النهی بالتصرّف فی الثمن أو المثمن فی البیع، نحو قوله علیه السلام:

«ثمن العذرة من السحت»[۱۹۵]، حیث یدلّ علی حرمة جمیع التصرّفات فی ثمن العذرة، فلا یمکن القول بصحّة المعاملة فی هذا القسم، إذ لا یعقل أن تکون صحیحة ولا یترتّب علیها أیّ شیء من آثارها، مع أنّ الغرض الأصلی فی المعاملات هو ترتّب الآثار کما عرفت[۱۹۶]، فإنّ الحکم بصحّتها حینئذٍ لغو.

هذا بحسب مقام الثبوت.

وأمّا بحسب مقام الإثبات فلو احرز أنّ النهی التحریمی تعلّق بها بأیّ نحو من الأنحاء المتقدّمة من السبب أو المسبّب أو التسبّب أو الآثار فلا بحث.

إنّما الکلام فیما إذا شکّ فی کونه متعلّقاً بها بأحد الأنحاء الثلاثة الاولی کی لا یلازم الفساد أو بالنحو الأخیر کی یلازمه.

ولا یبعد أن یستظهر الأخیر بملاحظة ما تقدّم من أنّ الغرض الأصلی فی المعاملات هو ترتّب الآثار علیها، فإنّ الظاهر من النهی أنّه ناظر إلی ما هو الغرض الأصلی، إذ لا ینقدح فی نظر العرف من قوله: «لا تبع ما لیس عندک»- علی فرض إحراز کون النهی فیه للتحریم- حرمة التلفّظ بالألفاظ الخاصّة، لأنّها آلات لا ینظر فیها، ولا حرمة المسبّب الذی هو أمر عقلائی ولا یکون مبغوضاً نوعاً، ولا التسبّب بها إلی المسبّب، بل ینقدح فی الذهن أنّ الغرض من النهی هو الزجر عن المعاملة بلحاظ آثارها، فالممنوع هو ترتیب الآثار المطلوبة علیها کسائر معاملاتهم، وهو یلازم الفساد عقلًا کما عرفت.

هذا بالنسبة إلی الملازمة العقلیّة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۶۴

القول فی الملازمة الشرعیّة

وأمّا شرعاً: فذهب الشیخ الأنصاری رحمه الله إلی ثبوت الملازمة بین حرمة المعاملة وفسادها، فتکون المعاملة المنهیّ عنها فاسدة تعبّداً وإن لم یحکم العقل بفسادها.

وذلک من جهة دلالة غیر واحد من الأخبار علیه:

مثل ما رواه فی الکافی والفقیه عن زرارة عن أبی جعفر علیه السلام قال: سألته عن مملوک تزوّج بغیر إذن سیّده، فقال: «ذاک إلی سیّده إن شاء أجازه وإن شاء فرّق بینهما»، قلت: أصلحک اللّه إنّ حکم‌بن عیینة وإبراهیم النخعی وأصحابهما یقولون: إنّ أصل النکاح فاسد ولا تحلّ إجازة السیّد له، فقال أبو جعفر علیه السلام:

«إنّه لم یعص اللّه، وإنّما عصی سیّده، فإذا أجازه فهو له جائز»[۱۹۷].

حیث دلّ بظاهره علی أنّ النکاح لو کان ممّا حرّمه اللّه تعالی علیه لکان فاسداً.

وهاهنا إشکال معروف صعب الاندفاع، وهو أنّ عصیان السیّد یستلزم کونه عاصیاً للّه‌تعالی، لوجوب إطاعة السیّد علی العبد وحرمة مخالفته شرعاً، فالنکاح بلا إذن بما أنّه مخالفة السیّد وعصیان له عصیان للّه‌سبحانه أیضاً، فما معنی قوله علیه السلام: «إنّه لم یعص اللّه، وإنّما عصی سیّده»؟

وأجاب عنه الشیخ رحمه الله فی التقریرات بأنّ معصیة اللّه تارةً تکون بالمباشرة، واخری بواسطة عصیان المولی، فیستفاد من الروایة أنّ المعصیة المباشرة لم تتحقّق من العبد کی یکون نکاحه فاسداً، والمعصیة بواسطة عصیان المولی لا تلازم الفساد.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۶۵

وذكر لتوضيح ذلك مقدّمات ثلاث:

۱- أنّه يحتمل أن يكون العمل المبغوض الـذى ارتكبه العبد هو السبب، أعنى التلفّظ بالقبول فى النكاح، ويحتمل أن يكون المسبّب، وهو التزويج، وظاهر الخبر هو الأوّل.

۲- أنّ تصـرّف العبـد فى نفسه بدون إذن سيّده حتّى بمقدار التكلّم بالقبول فى النكاح يكون من‌مصاديق‌التصـرّف فى مال الغير بدون إذنه، وهو حرام شرعاً.

۳- أنّ معصـية اللّه قد تكون مباشـرةً وبلا واسطة كالزنا، وقد تكون بواسطة مخالفة المولى كعمل العبد بدون إذنه، فإنّه يعدّ معصية اللّه تعالى بواسطة كونه عصياناً للمولى.

ثمّ استـنتج منها أنّ المراد من الروايـة أنّ معصـية اللّه الملازمـة للفساد إنّما هى القسم المباشـر منها، والعبد لم يعص اللّه تعالى مباشـرةً، لعدم حرمة التلفّظ بقبول النكاح فى أصل الشـرع، وإنّما عصـى سيّده، لكونه متصـرّفاً فى ماله بغير إذنه، وهو وإن كان يسـتلزم معصيته تعالى أيضاً، إلّاأنّها لا تلازم الفساد، لكونها معصية له تعالى مع الواسطة.

فيستفاد من هذا الخبر أنّ المعاملة إذا كانت محرّمة مبغوضة للّه‌تعالى بلا واسطة تكون فاسدة[۱۹۸].

هذا حاصل كلام الشيخ رحمه الله مع توضيح منّا.

ما أفاده صاحب الكفاية فى معنى الخبر المذكور

وأنكر المحقّق الخراسانى رحمه الله دلالة الخبر على الملازمة بين الحرمة والفساد بقوله: لا يخفى أنّ الظاهر أن يكون المراد بالمعصـية المنفيّة هاهنا أنّ النكاح

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۶۶

ليس ممّا لم يمضه اللّه ولم يشـرّعه كى يقع فاسـداً، ومن المعلوم اسـتتباع المعصـية بهذا المعنى للفساد كما لا يخفى، ولا بأس بإطلاق المعصية على عمل لم يمضه اللّه ولم يأذن به، كما اطلق عليه بمجرّد عدم إذن السيّد فيه أنّه معصية[۱۹۹]،[۲۰۰]، إنتهى.

ولا يرتبط الخبر بالمقام بناءً على هـذا التوجيه الـذى ذكره صاحب الكفايـة، إذ لا حـرمـة ولا معصـية بالمعنى المصـطلح كى تـدلّ على الملازمة شـرعاً بين الحرمة وبين الفساد، ولا يرد عليه إشـكال كيفيّة الجمع بين كون عمل العبد معصـية المولى وعدم كونه معصية اللّه تعالى كى يحتاج إلى التخلّص منه.

نقد كلام الشيخ الأنصارى والمحقّق الخراسانى فى معنى الرواية

ولا- يخفى أنّ حمـل سـؤال زرارة «عن مملـوك تزوّج بغير إذن سـيّده» على تلفّظه بلفـظ القبول فى النكـاح من حيث كونه تصـرّفاً فى ملـك المولى بعيـد فى الغايـة، سـيّما أنّ القبول يمكن أن يكون بتوكيل الغير من دون أن يتلفّظ العبـد به كى يكون متصـرّفاً فى ملك المولى، بل الذى كان مجهولًا عند زرارة الذى بعثه على السؤال هو تزويج العبد وتشـكيل الاسـرة التى تسـتلزم صرف مقدار من أوقاته إليها.

وأيضاً حمـل كلمـة المعصـية- التى هى عبـارة عن العمـل المبغوض المحرّم- على مـا لم يمضه الشـارع كى تكون مربوطـة بالأحكام الوضعيّة خلاف الظاهر.

بیان ما هو الحقّ فی توضیح الحدیث المذکور

والـذی یختلـج بالبال ویندفع به ما تقدّم من الإشـکال أنّ ما فعله العبد من التزویج وتشـکیل الاسـرهٔ ینطبق علیه عنوانان: عنوان النکاح، وهو لم یتعلّق

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۱۶۷

به نهی من اللَّه سبحانه، بل یکون مشروعاً غیر محرّم، وعنوان عصیان المولی[۲۰۱] الذی تعلّق به النهی شرعاً.

وقد عرفت فی مسألهٔ الاجتماع أنّ کلّاً من الأمر والنهی لا یسری عن العنوان الذی تعلّق به إلی عنوان آخر.

ولـذا قلنا ببقاء صـلاهٔ اللیل علی اسـتحبابها وإن تعلّق بها النـذر، فإنّها وإن کانت بعنوان کونها وفاءً بالنذر واجبهٔ توصّـلیّهٔ، إلّاأنّها بعنوان کونهـا صـلاهٔ اللیـل مسـتحبّهٔ تعبّدیّـهٔ، فلابـدّ من أن یؤتی بهـا بقصـد القربـهٔ، والاسـتحباب بناءً علی اعتبار قصـد الوجوب والنـدب فی العبادات.

وعلی هـذا فالعبـد المتزوّج بغیر إذن سـیّده أتی بعمـل مباح شـرعاً، وهو النکاح، فإنّه بعنوانه لیس مبغوضاً عنـد الشارع، وإن انطبق علیه عنوان معصیهٔ المولی، وهذا معنی قوله علیه السلام: «إنّه لم یعص اللَّه، إنّما عصی سیّده»، فإنّ مورد السؤال هو ما یصدر عن العبد، وهو أصل النکاح الذی لیس بعنوانه مبغوضاً محرّماً عند الشارع، وإن کان عصیاناً للمولی، وبهذا الاعتبار یکون حراماً شرعاً.

ویشهد علی ما ذکر شواهد فی متون الروایات:

منها: ما عن زرارهٔ[۲۰۲] أیضاً عن أبی جعفر علیه السلام قال: سألته عن رجل تزوّج عبده امرأهٔ بغیر إذنه فدخل بها، ثمّ اطّلع علی ذلک مولاه، قال: «ذاک لمولاه،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۱۶۸

إن شاء فرّق بینهما»، إلی أن قال: فقلت لأبی جعفر علیه السـلام: فإنّ أصل النکاح کان عاصـیاً[۲۰۳]، فقال أبو جعفر علیه السلام: «إنّما أتی شـیئاً حلالًا ولیس بعاصٍ للَّه، إنّما عصـی سیّده ولـم یعص اللَّه، إنّ ذلـک لیس کإتیـان مـا حرّم اللَّه علیـه مـن نکـاح فی عـدّهٔ وأشباهه»[۲۰۴].

حیث صـرّح بأنّ أصل النکاح شـیء حلال ولیس بمحرّم مثل النکاح فی العدّهٔ وأشباهه، فلیس بمعصـیهٔ اللَّه، ومع ذلک عصـی سـیّده، فالعبد لم یعص اللَّه فی أصل النکاح کی یصیر فاسداً، وإن عصی سیّده باعتبار إیقاعه بلا إذنه.

ومنهـا: مـا رواه منصوربن حازم عن أبی عبـداللَّه علیه السـلام فی مملوک تزوّج بغیر إذن مولاه، أعاصٍ للَّه؟ قال: «عاصٍ لمولاه»، قلت: حرام هو؟ قال: «ما أزعم أنّه حرام، وقل له أن لا یفعل إلّاباذن مولاه»[۲۰۵].

فـإنّ ظـاهره کونه حلالًا مع أنّه ممنوع من فعله إلّابـإذن مولاـه، وما هـذا إلّا لأجل ما تقـدّم من أنّ النکاح لیس بحرام، لکن ینطبق علیه عنوان محرّم، وهو مخالفهٔ المولی وعصیانه.

والروایهٔ بهذا المعنی الذی اسـتظهرناه منها تدلّ علی الملازمهٔ الشرعیّهٔ بین حرمهٔ المعاملهٔ وفسادها، حیث علّل فیها صحّهٔ النکاح بأنّه لم یعص اللَّه، ومفهومه أنّه لو کان الإتیان به عصـیاناً للَّهلکان فاسـداً، فالنکاح فی العدّهٔ حرام وفاسد، ولانحتاج لإثبات فساده إلی أکثر من حرمته، فلو لم یکن لنا دلیل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۱۶۹

آخر علی فساده لکفت الحرمهٔ للدلالهٔ علیه، لتعلّقها بنفس عنوان «النکاح فی العدّهٔ».

إن قلت: مورد الروایهٔ هو خصوص النکاح، فلا یثبت بها الملازمهٔ بین حرمهٔ سائر المعاملات وفسادها.

قلت: یمکن إثباتها فی سائرها بوجهین:

أ- بإلغاء الخصوصيّة.

ب- بعدم القول بالفصل.

هل النهى كاشف عن الصحّة؟

قد أشرنا سابقاً إلى أنّه حكى عن أبى حنيفة والشيبانى دلالة النهى على الصحّة عقلًا، وعن فخر المحقّقين أنّه وافقهما فى ذلك.
وظاهره عامّ يشمل جميع أقسام النهى المتعلّق بالعبادات والمعاملات.
لكنّك قد عرفت أنّه كذلك فى المعاملات إذا كان متعلّقاً بالمسبّب[۲۰۶] أو التسبّب، لاعتبار القدرة فى متعلّق النهى، ولا يكاد يقدر عليهما إلّافيما إذا كانت المعاملة مؤثّرة صحيحة، وأمّا إذا كان متعلّقاً بالسبب فلا، لكونه مقدوراً حتّى فيما إذا لم يكن صحيحاً، نعم، قد عرفت أنّه لا يلازم الفساد أيضاً، وأمّا إذا تعلّق بالآثار فقد عرفت أنّه يكشف عن فساد المعاملة فضلًا عن دلالته على الصحّة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۷۰

كلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى المقام

وذهب المحقّق الشيخ محمّد حسين الاصفهانى رحمه الله إلى سقوط قولهما مطلقاً.
لكنّه لم يتعرّض لما إذا تعلّق النهى بالتسبّب إلى المسبّب بسبب خاصّ، وبحث حول الصور الثلاثة الاخرى فقط، وحيث إنّا أيضاً نخالف أبا حنيفة والشيبانى بالنسبة إلى ما إذا تعلّق النهى بالسبب أو الآثار انحصر النزاع بيننا وبين المحقّق الاصفهانى فى صورة واحدة من الصور المذكورة فى كلامه، وهى ما إذا تعلّق النهى بالمسبّب، فإنّه رحمه الله خالفنا وقال بعدم كشفه عن الصحّة.
واستدلّ عليه بأنّ النهى عن المسبب وإن كان كاشفاً عن مقدوريّته، إلّاأنّ مقدوريّته لا تكشف عن صحّته، لأنّ الكشف عن الصحّة إنّما يتمّ فيما إذا كان لنا شيئان متغايران أحدهما الموصوف وهو وجود المنهىّ عنه والآخر وصف صحّته، وكان هذا الوصف لازماً لذلك الموصوف، وأمّا إذا لم يكن هناك إلّا شىء واحد فلا مجال لأن يقال: مقدوريّته كاشفة عن صحّته، وكذا إذا كان لنا شىء قد يتّصف بالصحّة وقد يتّصف بالفساد لا يكون مقدوريّته ملازمة لتحقّقه صحيحاً، لإمكان أن يكون مقدوراً ويقع فاسداً.
والمقام فاقد للشرط الأوّل، إذ ليس لنا شيئان متغايران، لأنّ المسبّب الذى تعلّق به النهى فرضاً هو التمليك مثلًا، وهو عبارة عن إيجاد الملكيّة، وهو متّحد مع وجود الملكيّة[۲۰۷] بالذات ويختلفان بالاعتبار، حيث إنّ الشىء الواحد باعتبار انتسابه إلى العلّة إيجاد ومع قطع النظر عنه وجود، فأمر الملكيّة دائر بين الوجود والعدم، لا أنّ إيجاد الملكيّة يتّصف بالصحّة بلحاظ وجودها، لأنّ وجود الملكيّة ليس أثراً له كى يتّصف بلحاظه بالصحّة دائماً، لأنّ الشىء
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۷۱
لا يكون أثراً لنفسه[۲۰۸].
هذا حاصل كلامه فى حاشيته على الكفاية المسمّاة بنهاية الدراية.

نقد ما أفاده المحقّق الاصفهانى رحمه الله

وفيه أوّلًا: أنّ قول أبى حنيفة جارٍ فى صورة اخرى من المسألة أيضاً، وهى ما إذا تعلّق النهى بالتسبّب إلى المسبّب بسبب خاصّ،

والمحقّق الاصفهانی رحمه الله لم یتعرّض لهذه الصورة، ولا یجری فیها ما استدلّ به لبطلان قول أبی حنیفة بالنسبة إلی المسبّب کما لا یخفی[۲۰۹]، فلا یصحّ إنکار الکشف عن الصحّة مطلقاً وإقامة البرهان علیه فی بعض الأقسام.

وثانیاً: أنّ النزاع لیس فی أمر لفظی کی یقال: لیس هاهنا أمران متغایران ذاتاً حتّی یکون أحدهما صفة للآخر ویسمّی بالصحّة، بل النزاع فی أنّ المسبّب المنهیّ عنه هل یترتّب علی سببه أم لا؟ فیقول أبو حنیفة: نعم، لأنّ النهی عن المسبّب کاشف عن کونه مقدوراً، ومقدوریّته تکشف عن تحقّقه عقیب سببه، ولا نعنی بصحّته إلّاهذا.

هذا بالنسبة إلی المعاملات.

نقد القول بکشف النهی عن الصحّة فی العبادات

وأمّا العبادات فلا مجال لقول أبی حنیفة فیها أصلًا.

أمّا بناءً علی کون ألفاظها موضوعة للأعمّ من الصحیح والفاسد فواضح،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۷۲

فإنّ النهی وإن کان دالّاً علی مقدوریّتها، إلّاأنّ مقدوریّتها لا تدلّ علی وقوعها صحیحةً کما لا یخفی.

وأمّا بناءً علی کونها موضوعة لخصوص الصحیح فلأنّهم إن أرادوا به الصحیح من جمیع الجهات حتّی القیود الناشئة من الأمر- کقصد القربة- فلا یمکن أن یتعلّق بها النهی، لأنّ النهی لو تعلّق بالصلاة الصحیحة من جمیع الجهات المشتملة علی قصد القربة بمعنی داعی الأمر الملازم للأمر لاجتمع الأمر والنهی فی شیء واحد بعنوان واحد، وهو محال، نعم، لو أمکن تعلّق النهی بها لکان کاشفاً عن صحّتها کما لا یخفی.

وإن أرادوا به الواجد لجمیع الأجزاء والشرائط سوی ما جاء من قبل الأمر- کقصد القربة بمعنی داعیه- فلا ریب فی أنّ مقدوریّة العبادة المنکشفة بالنهی لا تستلزم وقوعها صحیحة، لکونها مقدورةً وإن لم تکن صحیحة، وذلک بأن أتی بها خالیةً من قصد امتثال الأمر.

والحاصل: أنّ النهی عن العبادات یکشف عن فسادها مطلقاً، وکذلک النهی عن المعاملات إذا کان إرشاداً إلی الفساد، وأمّا إذا کان مولویّاً تحریمیّاً ففی المسألة صور أربع، یکون النهی کاشفاً عن صحّتها فی صورتین، وهما ما إذا تعلّق النهی بالمسبّب أو بالتسبّب بسبب خاصّ إلیه، وعن فسادها فیما إذا تعلّق بالآثار، ولا یکشف عن شیء منهما فیما إذا تعلّق بالسبب.

هذا بحسب الملازمة العقلیّة.

وأمّا بحسب الملازمة الشرعیّة فحرمة المعاملة تکشف عن فسادها بمقتضی الروایات المنقولة عن أهل البیت علیهم السلام.

هذا تمام الکلام فی مسألة کشف النهی عن فساد المنهیّ عنه، وبه تمّ مباحث النواهی، والحمد للّه‌ربّ العالمین.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۷۳

المقصد الثالث‌فی المفاهیم

اشارة

وفیه مقدّمة وفصول

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۷۵

فی المفاهیم

أمّا المقدّمة

اشارة

فیذکر فیها امور ثلاثة:

الأوّل: فی المراد بالمفهوم فی المقام

إنّ المفهوم لغةً: ما یفهم من اللفظ، سواء کان مفرداً أم مرکّباً، فهو عبارة اخری عن المعنی والمدلول، ولا یخفی أنّه بهذا المعنی لیس مراداً للُاصولیّین، بل أرادوا به المفهوم فی مقابل المنطوق، وحیث إنّ المنطوق لیس لفظاً مفرداً، بل قضیّة مذکورة، فالمفهوم الذی یقابله عبارة عن قضیّة غیر مذکورة لازمة للقضیّة المذکورة.

وبه یظهر فساد ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله فی أوّل کلامه من أنّه «حکم إنشائی أو إخباری تستتبعه خصوصیّة المعنی الذی ارید من اللفظ بتلک الخصوصیّة»[۲۱۰] وفی آخر کلامه من أنّه «حکم غیر مذکور لا أنّه حکم لغیر مذکور»[۲۱۱].

وینبغی أن نبیّن الفرق بین القضیّة والحکم کی یتّضح فساد ما ذکره رحمه الله، فنقول: إذا قلنا: «الصلاة واجبة» فهو قضیّة، وإذا قلنا: «وجوب الصلاة» فهو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۷۶

حکم، والمنطوق فی قولنا: «إن جاءک زید فأکرمه» نفس هذه القضیّة الشرطیّة التی یصحّ السکوت علیها، لا الحکم المستفاد منها، فالمفهوم المقابل للمنطوق أیضاً قضیّة شرطیّة اخری لازمة للقضیّة المنطوقیّة مخالفة لها فی الإیجاب والسلب بحسب الشرط والجزاء، وهی «إن لم یجئک زید فلا یجب إکرامه»، لا ما تشتمل علیه من الحکم، فلا یصحّ إطلاق الحکم علی المفهوم کی نتنازع فی أنّه هل هو حکم غیر مذکور أو حکم لغیر مذکور.

نعم، عبّر فی أواسط کلامه بحسب ارتکازه الطبیعی بما هو الحقّ حیث قال:

فمفهوم «إن جاءک زید فأکرمه» مثلًا لو قیل به قضیّة شرطیّة سالبة بشرطها وجزائها لازمة للقضیّة الشرطیّة التی تکون معنی القضیّة اللفظیّة[۲۱۲].

الثانی: فی کون المفهوم من صفات المدلول أو الدلالة

والحقّ أنّه لا وجه لجعل أمره دائراً بین کونه من صفات المدلول أو الدلالة والقول بکونه من صفات المدلول أشبه وکون توصیف الدلالة به أحیاناً من باب التوصیف بحال المتعلّق کما فعل المحقّق الخراسانی رحمه الله[۲۱۳].

وذلک لأنّ المفهوم علی مسلک القدماء القائلین به ممّا حکم به العقل، فإنّ المتکلّم العاقل الملتفت المختار إذا أتی بقید یحکم العقل بدخالة ذلک القید فی الحکم، فینتفی بانتفائه.

فالمفهوم- علی هذا- عبارة عن حکم عقلی مبنیّ علی خصوصیّات المولی الحاکم، فلا مجال للقول بکونه وصفاً لشیء کی یبحث فی أنّ ذلک الشیء هل هو المدلول أو الدلالة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۷۷

نعم، بناءً علی مسلک المتأخّرین- الذین منهم صاحب الکفایة- من أنّ المفهوم علی القول به یستفاد من دلالة أدوات الشرط مثلًا بالوضع أو بالإطلاق أو إطلاق نفس الشرط علی العلّیّة المنحصرة، فهو عبارة عن مدلول التزامی للقضیّة المنطوقیّة.

لکنّ الالتزام لا یتعیّن أن یکون وصفاً للمدلول کی یکون توصیف الدلالة به مجازاً ومن قبیل التوصیف بحال المتعلّق، بل کما یمکن أن یکون وصفاً للمدلول حقیقةً یمکن أن یکون وصفاً للدلالة، بل للدالّ أیضاً کذلک، لصحّة أن یقال: «إن لم یجئک زید فلا یجب إکرامه» مدلول التزامی ل «إن جاءک زید فأکرمه»، أو یقال: دلالة «إن جاءک زید فأکرمه» علی المفهوم دلالة التزامیّة، أو یقال: «إن جاءک زید فأکرمه» تدلّ بالالتزام علی أنّه إذا لم یتحقّق مجیء زید فلا یجب إکرامه، ولا نری فی شیء من ذلک عنایةً وتجوّزاً.

والحاصل: أنّ المفهوم علی مسلک القدماء حکم عقلی لا یصلح لأن یکون وصفاً لشیء أصلًا، وعلی مسلک المتأخّرین یمکن أن یکون وصفاً لکلّ واحد من الدالّ والمدلول والدلالة حقیقةً وبلا عنایة وتجوّز.

الثالث: فی کون البحث صغرویّاً

ثمّ إنّ الحقّ ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله[۲۱۴] من أنّ البحث فی المفاهیم بحث صغروی لا کبروی[۲۱۵]، ضرورة أنّا نتنازع فی أنّ دخل مثل الشرط أو الوصف المتحقّقین فی القضیّة الشرطیّة والوصفیّة فی الحکم هل یکون بنحو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۷۸

دخل العلّة المنحصرة فی المعلول، فینتفی الحکم عند انتفائهما کما یثبت عند ثبوتهما أم لا؟

وبعبارة اخری: نبحث فی أنّ القضیّة المنطوقیّة هل تستتبع قضیّة مفهومیّة غیر مذکورة فی الکلام أم لا؟ ولا نبحث فی حجّیّة مفهومها بعد الفراغ عن ثبوته، فإنّه لو ثبت لکان حجّیّته أمراً واضحاً، فلا مجال للبحث عنها.

وذلک واضح علی مسلک المتأخّرین، ضرورة أنّهم یتنازعون فی أنّ أدوات الشرط مثلًا هل تدلّ علی العلّیّة المنحصرة کی ینتفی الحکم عند انتفاء الشرط أم لا؟

وهذا هو البحث عن تحقّق المدلول الالتزامی الذی نعبّر عنه بالمفهوم، وأمّا البحث عن حجّیّته فلا مجال له بعد الفراغ عن أصل ثبوته بالدلالة الالتزامیّة.

وأمّا علی مسلک القدماء فلأنّ البحث المعقول عندهم إنّما هو أنّ العقل هل یحکم بدخالة القید- المأتیّ به فی کلام العاقل الملتفت المختار- فی الحکم دخالةً کاملة بحیث یثبت عند ثبوته وینتفی عند انتفائه، أم لا یحکم؟ وأمّا أصل مدخلیّته فی الحکم فلا یمکن أن ینکرها أحد أصلًا، ضرورة وضوح دخله بنحو الثبوت عند الثبوت، وإلّا لکان لغواً لا یصدر عن الحکیم.

فالبحث عند القدماء أیضاً یرجع إلی البحث فی دخالة القید فی الحکم بنحو دخالة العلّة المنحصرة فی المعلول.

ولا شبهة فی أنّ هذا البحث صغروی، والباحثون بصدد إثبات تحقّق المفهوم ونفیه، لا بصدد إثبات حجّیّته ونفیها بعد الفراغ عن أصل وجوده.

إذا عرفت هذا فلنشرع فیما هو المهمّ من مباحث المفاهیم فی أربعة فصول:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۷۹

فی مفهوم الشرط

الفصل الأوّل فی مفهوم الشرط

اشارة

الجملة الشرطيّة هل تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء كما تدلّ على الثبوت عند الثبوت بلا كلام، أم لا؟ فيه خلاف بين الأعلام.
ولا ـ يخفى عليك أنّ البحث عن مفهوم الشرط لا يختصّ بما إذا كان الجزاء حكماً تكليفيّاً مثل «إن جاءك زيد فأكرمه»، أو وضعيّاً نحو «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء»[۲۱۶]، بل يعمّ ما إذا كان خبراً، مثل «إن جئتنى جئتك»، وإن كان المهمّ لنا خصوص ما إذا كان حكماً شرعيّاً.

البحث حول أدلّة المثبتين لمفهوم الشرط

استدلّ القدماء القائلون بثبوت المفهوم بأنّ كلّ قيد من قيود الكلام إذا صدر من العاقل المريد الملتفت يكون دخيلًا فى الحكم، ولا يجرى فيه احتمال الخطأ واللغويّة، كما لا ـ يجرى فيه احتمال استعماله لغير التفهيم والتفهّم من الأغراض، كالمزاح، وتمرين الخطابة والتجويد، ونحو ذلك، لأنّ الألفاظ وضعت لأجل سهولة التفهيم والتفهّم، فاستعمالها لغير هذاالغرض خلاف‌الأصل.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۸۰
فتحصّل من ذلك أنّ إتيان القيد دليل على دخله فى الحكم، وعدم الإتيان بشيء آخر دليل على عدم دخل شيء آخر فيه، وبه تمّ المطلوب، فأمر الحكم وجوداً وعدماً دائر مدار وجود ذلك القيد وعدمه، فهو ثابت ما دام ثبت القيد ومنتفٍ ما دام انتفى، وهذا هو المراد بالمفهوم.
ولا يخفى أنّ هذا الدليل لو تمّ لجرى فى جميع الجمل المتنازع فيها فى باب المفاهيم.
بخلاف ما استدلّ به المتأخّرون، فإنّ ما استدلّوا به لإثبات المفهوم فى الجملة الشرطيّة لا يجرى فى الجملة المشتملة على الوصف أو الغاية أو غيرهما، ولا بالعكس، بل لهم فى كلّ واحدة من الجمل المبحوث عنها فى المفاهيم دليل خاصّ بها، لا يجرى فى غيرها.

نقد دليل القدماء لإثبات المفهوم

لكنّ الكلام فى تماميّة هذا الدليل وإثبات المدّعى به، فإنّ صدور القيد من المتكلّم المتّصف بالصفات المتقدّمة لا يدلّ إلّاعلى دخالته فى شخص الحكم الذى فى المنطوق وعدم دخل غيره فيه، فينتج انتفاء شخص هذا الحكم عند انتفاء القيد، وهذا ليس محلّ النزاع، لاتّفاق الكلّ على أنّ كلّ قيد من قيود الكلام مقوّم لموضوع الحكم المذكور فيه، فينتفى الحكم بانتفائه، بل النزاع إنّما هو فى انتفاء سنخ الحكم المذكور فى المنطوق عند انتفاء القيد كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله[۲۱۷]، كما أنّ المفهوم الموافق أيضاً هو ثبوت مثل الحكم المذكور وسنخه لا شخصه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۸۱
والشاهد على عدم دخل القيود فى سنخ الحكم أنّه لو كان الإتيان بقيد دالّاً على دخله فى سنخ الحكم وعدم دخل غيره فيه لكان قول المولى: «إن جاءك زيد فأكرمه» منافياً لقوله الآخر: «إن سلّم عليك زيد فأكرمه»، مع وضوح عدم المنافاة بينهما.
كيف وقد وردت قيود متعدّدة لحكم واحد فى جمل مختلفة فى الشريعة المقدّسة، فورد تارةً: أنّ «الماء إذا بلغ قدر كرّ لا ينجّسه شيء» واخرى: أنّ «الماء الجارى لا ينجّسه شيء» وثالثةً: أنّ «ماء المطر لا يفسده شيء» ورابعةً:
أنّ «ماء البئر ذو مادّة لا ينجّسه شيء» من دون أن نجد التنافى بين هذه الجمل، مع أنّ القيد الوارد فى كلّ منها لو كان دخيلًا فى سنخ الحكم ولم يكن غيره دخيلًا فيه لتحقّق التنافى بينها كما لا يخفى.

البحث حول دلالة أداة الشرط بالوضع على العلّيّة المنحصرة

وأمّا المتأخّرون فقد استدلّوا لإثبات المفهوم في القضايا الشرطيّة بدلالتها على كون الشرط علّة منحصرة للجزاء والحكم، فينتفي بانتفائه.

ثمّ إنّهم اختلفوا في كيفيّة دلالتها على ذلك:

فذهب بعضهم إلى أنّها بالوضع، لتبادر العلّيّة المنحصرة من أداة الشرط.

ولابدّ من تقديم أمرين لكي يتّضح فساد هذا الدليل:

أ- أنّ كون شيء علّة منحصرة لشيء آخر يتوقّف على ستّة امور:

١- أن يكون بينهما علاقة وارتباط.

٢- أن تكون هذه العلاقة بنحو اللزوم، لا من باب الاتّفاق.

٣- أن يكون الثاني مترتّباً على الأوّل، لا كالأربعة والزوجيّة، حيث إنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج٣، ص: ١٨٢

بينهما علاقة لزوميّة، لكن لا ترتّب بينهما[٢١٨].

٤- أن يكون الترتّب على نحو الترتّب على العلّة.

٥- أن تكون العلّة تامّة.

٦- أن لا يكون للمعلول علّة اخرى.

ولو انعدم أحد هذه الامور لما تحقّقت العلّيّة المنحصرة بين شيئين كما لا يخفى.

ب- أنّه لا شبهة في استعمال الجملة الشرطيّة في العلّيّة المنحصرة، فاريد منها الانتفاء عند الانتفاء في موارد متعدّدة، إنّما الإشكال في أنّه بالوضع وتبادر العلّيّة المنحصرة منها بحيث لابدّ من حملها على الانتفاء عند الانتفاء لو لم يقم على خلافه قرينة من حال أو مقال، وكان استعمالها في غيره بنوع من المسامحة ورعاية العلاقة أم لا؟

الظاهر أنّ استعمالها في غير موارد العلّيّة المنحصرة يكون أيضاً على نحو الحقيقة وبدون التسامح ورعاية العلاقة.

ألا ترى أنّا نستعمل الجملة الشرطيّة فيما إذا كان للجزاء علّة اخرى غير الشرط، فنقول: «إذا طلعت الشمس فالحرارة موجودة»، وفيما إذا كان الشرط علّة ناقصة للجزاء، فنقول: «إذا تحقّقت النار يتحقّق الإحراق»، وفيما إذا لم يكن بينهما ترتّب وعلّيّة، فنقول: «إذا تحقّقت الأربعة تتحقّق الزوجيّة».

والوجدان السليم قاضٍ بكون هذه الاستعمالات جميعها حقيقيّة، لأنّا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج٣، ص: ١٨٣

لا نرى فيها عناية ومسامحة[٢١٩].

بل تستعمل الجملة الشرطيّة فيما إذا كان بين الشرط والجزاء صرف ارتباط وإن لم يكن بنحو اللزوم من دون رعاية علاقة وإعمال قرينة، ألا ترى أنّا نقول: «إن جاء قائد الحكومة الإسلاميّة «مدّ ظلّه» إلى قم يخرج الناس من بيوتهم لأجل استقباله»؟ ودعوى كونه مجازاً في غاية السقوط.

والحاصل: أنّ أداة الشرط لا تدلّ إلّاعلى مجرّد العلاقة والارتباط بين الشرط والجزاء.

البحث حول دلالة أداة الشرط بالانصراف على المفهوم

وذهب بعض آخر إلى أنّ أداة الشرط تدلّ على العلّيّة المنحصرة بالانصراف، لكونها أكمل أقسام الارتباط الموضوع له أداة الشرط.

وفیه أوّلًا: أنّ أكمليّة بعض مصاديق الموضوع له لا توجب انصراف اللفظ إليه وانتقال الذهن إلى خصوصه عند استماعه، وإلّا لانصرف لفظ الإنسان مثلًا إلى العالم، لكونه واجداً لكمال ليس فى الجاهل.

بل منشأ الانصراف إنّما هو كثرة الاستعمال فى المنصرف إليه بحيث ينتقل الذهن إليه عند سماع اللفظ، ولا يخفى أنّ استعمال أداة الشرط فى العلّيّة المنحصرة ليس بأكثر من استعمالها فى غيرها من سائر أقسام الارتباط، بل الأمر بالعكس كما لا يخفى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۸۴

وثانياً: أنّا نمنع كون الارتباط بين العلّة المنحصرة ومعلولها أقوى وأكمل ممّا إذا لم تكن العلّة كذلك، فإنّ الانحصار لا يوجب أن يكون ذاك الربط الخاصّ الذى لابدّ منه فى تأثير العلّة فى معلولها آكد وأقوى، كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله[۲۲۰]. بل قد يكون الارتباط بين الشيئين الذين ليست بينهما علّيّة ومعلوليّة أقوى من الارتباط بين العلّة والمعلول، ألا ترى أنّ ربط الزوجيّة بالأربعة يكون أكمل من ربط المعلول بعلّته؟ لأنّ الزوجيّة من لوازم ماهيّة الأربعة، والارتباط بين العلّة والمعلول إنّما هو بين وجوديهما الخارجيّين فقط كما لا يخفى.

البحث حول دلالة أداة الشرط بالإطلاق على المفهوم

وذهب بعض ثالث- بعد تسليم وضع الأداة لمطلق الارتباط وعدم انصرافها إلى العلّيّة المنحصرة- إلى دلالة الأداة على المفهوم بسبب الإطلاق ومقدّمات الحكمة.

وذلك لأنّ المتكلّم إذا كان فى مقام بيان تمام مراده حتّى من جهة نوع الارتباط ولم يأت بقرينة دالّة عليه فى كلامه ولم يكن قدر متيقّن فى مقام التخاطب فى البين فلابدّ من حمل كلامه على العلّيّة المنحصرة، لأنّها حيث تكون أكمل أنواع الارتباط لا تحتاج إلى مؤونة زائدة، بخلاف سائر أنواعه التى يحتاج كلّ واحد منها إلى قيد لكى يتبيّن.

كما أنّ قضيّة إطلاق صيغة الأمر هو الوجوب النفسى، لأنّه لا يحتاج إلى مؤونة زائدة، بخلاف الغيرى الذى وجوبه مقيّد بوجوب ذلك الغير.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۸۵

وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ تعيّن العلّيّة المنحصرة من بين أنحاء الارتباط بالإطلاق المسوق فى مقام البيان بلا معيّن، ومقايستها بالوجوب النفسى مع الفارق، فإنّ النفسى هو الواجب على كلّ حال، بخلاف الغيرى، فإنّه واجب على تقدير دون تقدير، فيحتاج بيانه إلى مؤونة التقييد بما إذا وجب‌الغير، فيكون‌الإطلاق فى‌الصيغة محمولًا عليه، وهذا بخلاف اللزوم والترتّب بنحو الترتّب على العلّة المنحصرة، ضرورة أنّ كلّ واحد من أنحاء اللزوم والترتّب محتاج فى تعيّنه إلى القرينة مثل الآخر بلا تفاوت أصلًا كما لا يخفى[۲۲۱].

أقول: قد عرفت فى مبحث الأوامر أنّ إطلاق صيغة الأمر أيضاً لا يقتضى الوجوب النفسى، لأنّه قسم من الوجوب كما أنّ الوجوب الغيرى قسم آخر منه، فكلّ منهما يحتاج إلى قيد زائد على أصل الوجوب، وإلّا لزم عينيّة المقسم مع قسمه، وهو غير معقول، وكذلك الأمر فى المقام، لأنّ الارتباط بنحو العلّيّة المنحصرة يحتاج إلى قيد زائد على أصل الارتباط كسائر أنواعه، وإلّا لزم عينيّة المقسم مع قسمه.

والحاصل: أنّا لا- نحتاج إلى الفارق بين المقام وبين مسألة الوجوب النفسى والغيرى، لفساد المقيس عليه عندنا، بخلاف المحقّق الخراسانى الذى تسلّم المطلب فى المقيس عليه.

البحث حول دلالة إطلاق الشرط على المفهوم

ثمّ إنّه ربما يتمسّك للدلالة على المفهوم بإطلاق الشرط، لأنّه لو لم يكن علّةً منحصرة لثبوت الجزاء يلزم تقييده، ضرورة أنّه لو قارنه أو سبقه الآخر لما

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۸۶

أثّر وحده[۲۲۲]، وقضيّة إطلاقه أنّه يؤثّر كذلك مطلقاً.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بقوله:

وفيه: أنّه لا تكاد تنكر الدلالة على المفهوم مع إطلاقه كذلك، إلّاأنّه من المعلوم ندرة تحقّقه[۲۲۳] لو لم نقل بعدم اتّفاقه[۲۲۴].

ولا يخفى أنّ هذا الجواب يرجع إلى إنكار الصغرى، أعنى تحقّق الإطلاق، مع تسلّم الدلالة على المفهوم على فرض تحقّقه.

والحقّ فى الجواب إنكار الكبرى، لأنّ هذا الدليل يرجع واقعاً إلى ما استدلّ به القدماء، من أنّ كلّ قيد صدر من العاقل المريد الملتفت يكون دخيلًا فى الحكم، ولا يكون غيره دخيلًا فيه، ولا نستوحش أن نعبّر عنه بكون الشرط علّة منحصرة للجزاء، لأنّه يكون علّة منحصرة لشخص الحكم المذكور فى الكلام، وغايته أنّ هذا الحكم الشخصى ينتفى بانتفاء الشرط، وقد عرفت أنّ المفهوم عبارة عن انتفاء سنخه ومثله، لا شخصه.

تقرير آخر لاستفادة المفهوم من إطلاق الشرط ونقده

وقد يقرّر إطلاق الشرط واستنتاج المفهوم منه بطريق آخر، وهو أنّه كما يستفاد من إطلاق صيغة الأمر الوجوب التعيينى إذا لم يكن فى الكلام قرينة دالّة عليه ولا على التخييرى- لأنّ الوجوب التعيينى لا يحتاج بيانه إلى مؤونة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۸۷

زائدة، بخلاف التخييرى الذى يحتاج بيانه إلى عطف عدله بكلمة «أو» ونحوها- كذلك يستفاد من إطلاق الشرط كونه علّة منحصرة لثبوت الجزاء، إذ لو لم يكن كذلك لكان على المتكلّم عطف غيره ممّا كان علّة لثبوته أيضاً عليه بكلمة «أو» ونحوها، كأن يقول مثلًا: «إن جاءك زيد أو سلّم عليك فأكرمه».

وفيه أوّلًا: أنّا نمنع المطلب فى المقيس عليه كما عرفت غير مرّة، لأنّ الوجوب التعيينى أيضاً يحتاج إلى القيد كالتخييرى، وإلّا لزم كون القسم عين المقسم، وهو محال.

وثانياً: أنّ هذا الدليل لا يدلّ إلّاعلى كون الشرط علّة منحصرة لثبوت شخص الحكم فى الجملة الشرطيّة، وقد عرفت أنّ المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء الشرط لا شخصه.

لكنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله حيث تسلّم المطلب فى المقيس عليه- وهو استفادة الوجوب التعيينى من إطلاق صيغة الأمر- تكلّف هاهنا ببيان الفارق بينه وبين المقام، بأنّ كلّ واحد من الوجوب التعيينى والتخييرى نوع من الوجوب مغاير للآخر ماهيّةً، بخلاف العلّة المنحصرة وغير المنحصرة، فإنّهما ليستا نوعين متغايرين من العلّة، فإنّ الانحصار وعدمه ليسا من مقوّمات العلّة، بل هما مربوطان بتأثير شىء آخر أيضاً فى المعلول وعدمه، ألا ترى أنّ المجيىء لا تتغيّر علّيّته لوجوب الإكرام بسبب كونه علّة منحصرة له وعدمه؟

والحاصل: أنّ العلّيّة ماهيّة واحدة غير متنوّعة بواسطة الانحصار وعدمه، بل ليست ماهيّةً مشكّكة بالشدّة والضعف أيضاً بالنسبة إلى العلّة المنحصرة وغيرها، لما عرفت من عدم كون العلّة المنحصرة أقوى فى التأثير

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۸۸

من غيرها[۲۲۵].

هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله مع توضيح منّا.

لکن قد عرفت أنّا لا نحتاج إلیه بعد إنکار المطلب فی المقیس علیه.

البحث حول دلالة إطلاق الجزاء علی المفهوم

ثمّ إنّه تمسّک بعضهم لإثبات المفهوم بإطلاق الجزاء، وزعم أنّ الإطلاق لا یجری فی الشرط ولا فی أدواته، لأنّ مجاری الإطلاق إنّما هی المجعولات الشرعیّة، ولا تنال ید الجعل بالشرطیّة والسببیّة ونحوهما من الأحکام الوضعیّة، فلا یصحّ القول بأنّ الشارع جعل خفاء الأذان سبباً لوجوب القصر بقوله: «إذا خفی الأذان فقصّر»، لأنّ السببیّة غیر قابلة للجعل، وهکذا الأمر فی سائر القضایا الشرطیّة، لاختصاص الجعل بالتکلیفیّات وما یقرب منها من الوضعیّات، کالطهارة والنجاسة.

فإذا قال المولی: «إن جاءک زید فأکرمه» لا یجری الإطلاق فی الشرط ولا فی کلمة «إن» لعدم کونهما من المجعولات، لکن یجری فی الجزاء، لکونه حکماً تکلیفیّاً مجعولًا، فنقول: حیث إنّ المولی فی مقام البیان ولم یقیّد وجوب الإکرام إلّا بقید واحد وهو المجییء نعلم أنّ غیره لا یکون مؤثّراً فی وجوب الإکرام، وإلّا کان علیه بیانه، فینتفی وجوب الإکرام بانتفاء المجییء.

وفیه أوّلًا: أنّا لا نسلّم عدم قابلیّة مثل السببیّة والشرطیّة للجعل، فإنّک ستعرف فی مبحث الاستصحاب قابلیّة هذا النوع من الوضعیّات أیضاً للجعل.

وثانیاً: أنّا لا نسلّم اختصاص جریان الإطلاق بالمجعولات، إذ یکفی فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۸۹

جریانه کون المجری مرتبطاً بالحکم المجعول بنحو من الأنحاء وإن لم یکن نفسه مجعولًا، ألا تری أنّهم یتمسّکون بإطلاق الرقبة إذا قال المولی: «أعتق الرقبة» مع وضوح عدم کونها من المجعولات؟

وثالثاً: أنّ جریان الإطلاق فی الجزاء لا یثبت المفهوم.

توضیح ذلک: أنّه سیجیء فی محلّه أنّ المطلق لا یدلّ علی الشمول والسریان، بل علی أنّ تمام مراد المتکلّم هو الماهیّة المطلقة، وهذا هو الفارق الأصیل بینه وبین العامّ.

فمعنی إطلاق قوله: «أعتق الرقبة» أنّ تمام موضوع حکمه هو الرقبة، وأمّا ما نقول فی تفسیره: «الواجب هو عتق الرقبة، سواء کانت مؤمنة أم کافرة» فهو خارج عن الإطلاق، لعدم کونه ناظراً إلی الأفراد.

فإذا قال المولی: «إن جاءک زید فأکرمه» کان معنی إطلاق الجزاء وجوب إکرام زید عند مجیئه، فأین دلالة إطلاقه علی کون الشرط علّة منحصرة له؟!

نعم، لو دلّ إطلاق الجزاء علی «أنّه عند المجییء یجب الإکرام، سواء سلّم مثلًا أم لا» لکان دالّاً علی کون الشرط علّة منحصرة للجزاء، لکنّک عرفت أنّ المطلق لا یدلّ علی الشمول والسریان بالنسبة إلی أفراده.

نظریّة المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام

ثمّ إنّه یستفاد من کلام المحقّق العراقی رحمه الله أنّ النزاع بین المتأخّرین لیس فی العلّیّة المنحصرة[۲۲۶] حیث قال فی بدایة مفهوم الشرط:

إنّ من المفاهیم مفهوم الشرط فی نحو قوله: «إن جاء زید یجب إکرامه»

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۹۰

حیث إنّهم اختلفوا فی دلالة «إن» وأخواتها من أدوات الشرط علی الانتفاء عند الانتفاء وعدم دلالتها علیه، ونقول فی تنقیح المرام: إنّه

لا ينبغى الارتياب فى أنّ القضيّة الحمليّة فى مثل قوله: «أكرم زيداً»، مع قطع النظر عن ورود أداة الشرط عليها بطبعها لا تقتضى أزيد من كون المتكلّم فى مقام إثبات حكم وجوب الإكرام لزيد بنحو الطبيعة المهملة، وأمّا اقتضائها لكونه بصدد إثبات سنخ الحكم والطبيعة المطلقة وفى مقام حصر الطبيعى فى هذا الفرد فى تلك القضيّة فلا، لأنّ ذلك ممّا يحتاج إلى عناية زائدة عمّا يقتضيه طبع القضيّة، ومن ذلك يحتاج إلى قيام قرينة عليه بالخصوص، وإلّا فمع عدم القرينة عليه فلا يقتضى طبع القضيّة الحمليّة إلّامجرّد ثبوت المحمول مهملًا للموضوع.

ولذلك أيضاًترى بنائهم على عدم المفهوم فى القضايا اللقبيّة وعدم اقتضائها انتفاء سنخ الحكم المحمول على الإطلاق عن غير الموضوع المذكور فى القضيّة، كى لو ورد دليل آخر على ثبوت شخص حكم آخر لعمرو لوقع بينهما المعارضة، ومن المعلوم أنّه لا يكون ذلك إلّامن جهة ما ذكرناه من عدم اقتضاء القضيّة الحمليّة بطبعها فى نحو قوله: «أكرم زيداً» مع قطع النظر عن القرائن الخارجيّة إلّامجرّد ثبوت الحكم والمحمول لزيد بنحو الطبيعة المهملة الغير المنافى مع ثبوت شخص حكم آخر من هذا السنخ لعمرو وبكر.

نعم، لمّا كان مقتضاه حينئذٍ هو ثبوت هذا الحكم والمحمول على الإطلاق لزيد، فلا جرم يلزمه إطلاق الحكم المزبور من جهة حالات الموضوع من القيام والقعود ونحو ذلك، فكان مقتضى إطلاقه هو ثبوته له على الإطلاق وفى جميع الحالات الطارئة عليه من القيام والقعود والمجىء ونحوه، ولئن شئت قلت: إنّه لمّا كان لموضوعه إطلاق بحسب الحالات من المجىء وغيره يلزمه قهراً إطلاق فى طرف الحكم المترتّب عليه أيضاً بحسب تلك الحالات بحيث

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۹۱

يلزمه عدم جواز ثبوت وجوب آخر أيضاً لذلك الموضوع فى حال القيام أو القعود من جهة ما يلزمه حينئذٍ بعد هذا الإطلاق من لزوم محذور اجتماع المثلين، من غير أن ينافى إطلاق الحكم والمحمول من تلك الجهة مع إهماله المفروض من الجهة المزبورة، إذ مثل هذا النحو من الإطلاق فى الحكم يجتمع مع إهماله من جهة الأفراد بل ومع شخصيّته أيضاً كما هو واضح.

وحينئذٍ فإذا كان ذلك مقتضى طبع القضيّة الحمليّة فكان قضيّة إطلاقها فى ثبوت الحكم المحدود الشخصى لموضوعه على الإطلاق وفى جميع الحالات هو حصر الطبيعى بهذا الفرد المحمول فى القضيّة، بلحاظ ما عرفت من استلزام إطلاق هذا الحكم الشخصى لجميع الحالات عدم ثبوت فرد آخر منه لموضوعه فى بعض الحالات نقول بأنّ طبع أداة الشرط الوارد عليها أيضاً فى نحو قوله: «إن جاء زيد يجب إكرامه» لا يقتضى إلّامجرّد إناطة النسبة الحكميّة بما لها من المعنى الإطلاقى بالشرط وهو المجىء، لأنّ ما هو شأن الأداة إنّما هو مجرّد إناطة الجملة الجزائيّة بما لها من المعنى الذى يقتضيه طبع القضيّة الحمليّة بالشرط، وحينئذٍ فإذا كان مقتضى طبع القضيّة الحمليّة أو الإنشائيّة فى مثل قوله: «أكرم زيداً» هو ثبوت حكم شخصى محدود لزيد على الإطلاق الملازم لانحصاره وعدم فرد آخر منه فى بعض الحالات وكان قضيّة الأداة على ما هو شأنها إناطة تلك الجملة بما لها من المعنى بالشرط وهو المجىء فى قوله: «إن جاء زيد فأكرمه» فلا جرم بعد ظهور الشرط فى دخل الخصوصيّة بمقتضى ما بيّناه يلزمه قهراً انتفاء وجوب الإكرام عن زيد عند انتفاء المجىء وعدم وجوب شخص آخر له فى غير حال المجىء من جهة أنّ احتمال ذلك ممّا ينافى ما تقتضيه طبع الجملة من ثبوت ذلك الوجوب الشخصى لزيد على الإطلاق

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۹۲

وفى جميع الحالات التى منها عدم المجىء من جهة ما يلزمه من محذور اجتماع المثلين.

واحتمال التأكّد حينئذٍ فيدفعه أيضاً ظهور القضيّة فى محدوديّة الحكم بحدّ شخصى مستقلّ، فإذا فرضنا حينئذٍ انحصار الوجوب بهذا الفرد من الحكم الشخصى الثابت فى القضيّة المنطوقيّة فقهراً بمقتضى الإناطة يلزمه عقلًا انتفاء سنخ وجوب الإكرام عن زيد عند انتفاء المجىء، ولا نعنى من المفهوم إلّاذلك.

نعم، لو كان قضيّة الأداة مضافاً إلى إناطة الجزاء بالشرط هو إخراجه عمّا تقتضيه طبع الجملة الحمليّة من الإطلاق بحسب الحالات

لکان للإشکال فی الانتفاء عند الانتفاء کمال مجال، ولکنّه کما تری بعید جدّاً، فإنّ شأن الأداة علی ما عرفت لا یکون إلّامجرّد ربط إحدی الجملتین وإناطتها بما لها من المعنی والمدلول بجملهٔ اخری، بلا اقتضائها لإهمال القضیّهٔ وإخراجها عمّا یقتضیه طبعها من الظهور الإطلاقی الموجب لانحصار الطبیعی فی الشخص کما لا یخفی.

ولا یخفی علیک أنّه علی هذا البیان لا یحتاج فی إثبات المفهوم فی القضایا الشرطیّهٔ إلی إتعاب النفس لإثبات العلّیّهٔ المنحصرهٔ، کی یمنع تارهً بمنع اقتضاء الشرط العلّیّهٔ بل مجرّد الثبوت عند الثبوت، واخری بمنع العلّیّهٔ المنحصرهٔ علی فرض تسلیم اقتضاء أصل العلّیّهٔ، فإنّ ذلک کلّه منهم ناشٍ عن عدم التفطّن بوجه استفادهٔ المفهوم فی القضایا الشرطیّهٔ وعدم ملاحظهٔ ما یقتضیه طبع القضایا الإنشائیّهٔ والحملیّهٔ من الظهور الإطلاقی الموجب لحصر الطبیعی فی قوله: «أکرم زیداً» فی حکم شخصی محدود بحدّ خاصّ، وإلّا فنفس ذلک کافٍ فی استفادهٔ المفهوم، من جههٔ أنّ لازم إناطهٔ مثل هذا الحکم الشخصی حینئذٍ هو لزوم انتفاء ذلک عند الانتفاء، وحیث إنّه فرض انحصار الطبیعی أیضاً بهذا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۱۹۳

الشخص بمقتضی الظهور الإطلاقی، فقهراً یلزمه انتفاء الحکم السنخی بانتفائه، من دون احتیاج إلی إثبات العلّیّهٔ المنحصرهٔ، وهو واضح[۲۲۷]، إنتهی کلامه رحمه الله.

نعم، تفطّن فی آخر کلامه لعدم إمکان إثبات المفهوم إلّامن طریق کون الشرط علّهٔ منحصرهٔ للجزاء، فلابدّ من أن یکون النزاع فی العلّیّهٔ المنحصرهٔ.

والحاصل: أنّ جمیع الأدلّهٔ التی استدلّوا بها لإثبات مفهوم الشرط فاسدهٔ، وهذا یکفی لنفیه، فلا یحتاج المنکرون إلی إقامهٔ البرهان علی إنکاره، فلا فائدهٔ فی نقل أدلّتهم والنقض والإبرام فیها، کما فعل المحقّق الخراسانی رحمه الله[۲۲۸].

وینبغی التنبیه علی امور: فی المراد بمفهوم الشرط

فی المراد بمفهوم الشرط

الأمر الأوّل: أنّ المفهوم هو انتفاء سنخ الحکم المعلّق علی الشرط ونحوه عند انتفائه، لا انتفاء شخصه کما أشرنا إلیه سابقاً، فإنّ انتفاء شخص الحکم المجعول عند انتفاء موضوعه ولو ببعض قیوده التی منها الشرط أمر ضروری عقلًا لا یتوهّم أن ینکره أحد.

وعلیه فلا یتمشّی الکلام فی أنّه هل یکون للقضیّهٔ مفهوم أم لا، إلّافیما إذا کان للحکم سنخ ونوع.

ومن هنا انقدح أنّه لا یدخل فی محلّ النزاع مثل الأوقاف والوصایا والنذور والأیمان والعهود، لعدم تحقّق السنخ فی هذه الامور، إذ لا یمکن وقف شیء علی أحد أو الإیصاء به له ثمّ وقفه أو الإیصاء به لغیره ثانیاً، وکذلک لو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۱۹۴

نذر أن یکون داره لزید مثلًا لا یمکن له توجیه نذر آخر إلیها، وکذلک الأمر فی الیمین والعهد ونحوهما.

فإذا وقف شیئاً بشرط، کقوله: «وقفت داری علی أولادی إن یکونوا فقراء»، أو بوصف، کقوله: «وقفت داری علی أولادی الفقراء»، أو بلقب، کقوله: «وقفت داری علی المساکین»- وکذا الوصیّهٔ والنذر والیمین والعهد ونحوها- فلا مجال للنزاع فی أنّ لهذه القضایا مفهوماً أم لا؟ لما عرفت من عدم قابلیّهٔالوقف وأشباهه للسنخ کی‌یتنازع فی‌أنّه هل ینتفی عند انتفاء القید أم لا؟

وأمّا انتفاء هذه الامور عن غیر ما هو المتعلّق لها من الأشخاص التی تکون بألقابها أو بوصف شیء أو بشرطه مأخوذهٔ فی العقد أو مثل العهد فلیس بدلالهٔ الشرط أوالوصف أو اللقب علیه، بل لأجل أنّه إذا صار شیء وقفاً علی أحد أو أوصی به أو نذر له إلی غیر ذلک لا یقبل أن یصیر وقفاً علی غیره أو وصیّهً أو نذراً له، وانتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصیّهٔ عن غیر موردالمتعلّق قدعرفت أنّه عقلی مطلقاً ولو قیل بعدم المفهوم فی مورد صالح له.

إشكال ودفع

لعلّك تقول: كيف يكون المناط فى المفهوم هو سنخ الحكم لا شخص الحكم المذكور فى القضيّة وكان الشرط فى الشرطيّة إنّما وقع شرطاً بالنسبة إلى الحكم الحاصل بإنشائه دون غيره[۲۲۹]، فغاية قضيّتها انتفاء ذاك الحكم بانتفاء

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۹۵

شرطه لا انتفاء سنخه، وهكذا الحال فى سائر القضايا التى وقع النزاع فى كونها مفيدة للمفهوم.

جواب صاحب الكفاية عن الإشكال ونقده

وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ الإشكال لا يرد على ما إذا كان الحكم مستفاداً من المادّة، كما إذا قال: «إن جاءك زيد يجب عليك إكرامه» فإنّ الوجوب اسم جنس، ولا خلاف فى كون ما وضع له أسماء الأجناس عامّاً كوضعها، فالمجىء يكون شرطاً لمطلق وجوب الإكرام وسنخه.

وكذلك الأمر فيما إذا كان الحكم مستفاداً من الهيئة، كما إذا قال: «إن جاءك زيد فأكرمه» بناءً على ما هو مقتضى التحقيق عندنا من أنّ الحروف وما يلحق بها من الهيئات ونحوها كأسماء الأجناس فى عموميّة الوضع والموضوع له والمستعمل فيه، إنّما الفرق بين الحروف وبين الأسماء المسانخة لها فى خصوصيّات الاستعمال كما عرفت فى مبحث الوضع.

فالشرط- بناءً على كونه علّة منحصرة- يكون علّة لسنخ الحكم المستفاد من الجزاء، لكونه مجعولًا فى القضيّة، سواء كان مستفاداً من المادّة أو الهيئة[۲۳۰].

هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى دفع الإشكال.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۹۶

وفيه: أنّه مبنىّ على ما اختاره من كون الموضوع له فى الحروف وما يلحق بها عامّاً، وقد عرفت أنّه خلاف المشهور المنصور عندنا من كون الوضع فيها عامّاً والموضوع له خاصّاً[۲۳۱].

جواب الشيخ رحمه الله عن الإشكال ونقده

وذهب الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله فى التفصّى عن الإشكال بأنّه غير وارد فى الجملة الخبريّة، نحو «إذا جاءك زيد وجب إكرامه»، لأنّ المخبر عنه وهو الوجوب موضوع بالوضع والموضوع له العامّين، وإنّما يرد فى الإنشاء، لكونه موضوعاً بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ للجزئيّات، وهو أيضاً مدفوع بأنّ ارتفاع مطلق الحكم من فوائد العلّيّة والسببيّة المنحصرة المستفادة من الجملة الشرطيّة، حيث إنّ ارتفاع شخص الحكم المجعول لا يحتاج إلى تكلّف إثبات العلّيّة المنحصرة، ضرورة أنّه يرتفع بارتفاع الشرط ولو لم يكن علّة له، فضلًا عن كونه منحصراً، فإنّ الحكم المجعول ينتفى عقلًا بانتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده[۲۳۲].

هذا حاصل كلام الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله فى المقام.

وفيه: أنّه إن أراد كون الشرط علّة منحصرة لمطلق الحكم فلا يصحّ، لعدم كون مطلق الحكم مجعولًا كى يكون الشرط علّة له، وإن أراد كونه علّة للحكم الجزئى المجعول فلا يفيد لدفع الإشكال كما لا يخفى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۹۷

بیان ما هو الحقّ فی الجواب

والتحقیق فی الـذبّ عنه مـا ذهب إلیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمـام رحمه الله من أنّ ظـاهر القضـیّة وإن کان ترتّب بعث المولی علی الشـرط، إلّاأنّه ما لم تکن مناسبة بین الشرط ومادّة الجزاء کان طلب إیجاد مادّة الجزاء عند وجود الشرط لغواً وجزافاً، فالبعث المترتّب یکشف عن کونهما بمنزلـة المقتضـی- بالکسـر- والمقتضـی- بالفتـح-، فیتوصّل فی بیان ذلک الأمر بالأمر بإیجاده عند ثبوته ویجعل بعثه عنوانـاً مشیراً إلی ذلـک، فحینئـذٍ فالمترتّبان هو ذات الشـرط ومطلق مادّة الجزاء التی تعلّق بها الحکم[۲۳۳] بلا خصوصیّة للحکم المنشأ، فیشبه الجمل الإخباریّة فی عموم المجعول.

وبعبارة أوضـح: إنّ ظاهر القضایا بـدءاً وإن کان تعلیق الوجوب علی الشـرط، لکن حکم العقلاء فی مثل تلک القضایا أنّ لطبیعـة مادّة الجزاء مناسـبةً للشـرط تکون سـبباً لتعلّق الهیئة بها، فیکون الإیجاب المتعلّق بالمادّة فی الجزاء متفرّعاً علی التناسب الحاصل بینهما، فإذا قال: «إن أکرمک زیـد فأکرمه» یفهم العرف والعقلاء منه أنّ التناسب الواقعی بین الإکرامین دعا المولی لإیجابه عنـد تحقّقه، وإلّا کان التفرّع لغـواً، وحینئـذٍ إذا فرض دلالـة القضـیّة علی انحصـار العلّـة تـدلّ علی أنّ التنـاسب بین الشـرط ومـادّة الجزاء یکـون بنحـو العلّیّة المنحصرة، فیتمّ الدلالة علی المفهوم[۲۳۴].

إنتهی موضع الحاجة من کلامه رحمه الله مع تغییر یسیر فی النقل.

إن قلت: لو کان الشرط علی القول بالمفهوم علّة لمادّة الجزاء لکانت مترتّبةً

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۹۸

علیه قهراً، لاستحالة تخلّف المعلول عن علّته التامّـة، مع أنّ المولی إذا قال: «إن جاءک زیـد فأکرمه» وتحقّق مجیء زید فی الخارج لا یترتّب علیه إکرام العبد إیّاه قهراً.

قلت: نحن لا نـدّعی العلّیّـة بین الشـرط ومادّة الجزاء- بناءً علی المفهوم- کالعلّیّـة التی تکون بین النار والحرارة، بل ندّعی أنّ بین مادّة الجزاء وبین الشـرط المذکور فی القضیّة الشرطیّة سنخیّة لیست بینها وبین غیره، فإذا قال المولی: «إن جاءک زید فأکرمه» یدّعی القائل بالمفهوم أنّ ما هو المناسب لإکرام زید ینحصر فی مجیئه، فإذا انتفی المجیء لم یکن شیء آخر ملائماً للإکرام کی یبعث إلیه المولی عقیبه.

إن قلت: هـل لا- یرجع مـا اختـاره الإمـام رحمه الله هاهنـا إلی رجوع القیود فی الجمـل الشـرطیّة إلی المادّة وإنکار الواجب المشـروط بالمعنی المشهور کما ذهب إلیه شیخنا الأعظم الأنصاری رحمه الله؟

قلت: لا، فإنّ الوجوب عقیب قول المولی: «إن جاءک زیـد فأکرمه» فعلی علی مـذهب الشـیخ حتّی قبل مجیء زیـد، لعـدم ترتّبه علیه، والأمر الاسـتقبالی الذی یتوقّف علی المجیء إنّما هو الواجب الذی هو عبارة عن الإکرام. وبعبارة اخری: یجب الآن علی العبد الإکرام بعد المجیء، فلیس الحکم مترتّباً علی الشرط، لأنّ الوجوب حالی والواجب استقبالی.

بخلاـف مـا ذهب إلیه الإمـام رحمه الله، فـإنّه یقـول بکون الحکم مترتّبـاً علی الشـرط، لکنّ الـداعی لـترتیبه علیه فی کلاـم المولی هو التناسب والتلائم الحاصل بین الشرط ومادّة الجزاء، فأین رجوعه إلی مقالة الشیخ رحمه الله؟!

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۹۹

فی حکم موارد تعدّد الشرط واتّحاد الجزاء

الأمر الثانی: أنّه إذا تعـدّد الشـرط واتّحد الجزاء مثل «إذا خفی الأذان فقصّـر»[۲۳۵] و «إذا خفی الجدران فقصّـر»[۲۳۶] فحیث نعلم من الخارج أنّ الواجب صـلاة واحدة، فبناءً علی ظهور الجملة الشرطیّة فی المفهوم یقع التعارض بینهما ظاهراً، فکیف نعالجهما؟ فی حکم

موارد تعدّد الشرط واتّحاد الجزاء

کلام صاحب الکفایة فی ذلک

ذکر المحقّق الخراسانی رحمه الله لرفع التعارض أربعة وجوه بقوله:
لابدّ من التصرّف ورفع الظهور إمّا بتخصیص مفهوم کلّ منهما بمنطوق الآخر، فیقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطین، وإمّا برفع الید عن المفهوم فیهما[۲۳۷]، فلا دلالة لهما علی عدم مدخلیّة شیء آخر[۲۳۸] فی الجزاء، بخلاف الوجه الأوّل، فإنّ فیهما الدلالة علی ذلک، وإمّا بتقیید إطلاق الشرط فی کلّ منهما بالآخر، فیکون الشرط هو خفاء الأذان والجدران معاً[۲۳۹]، فإذا خفیا وجب القصر، ولا یجب عند انتفاء خفائهما ولو خفی أحدهما، وإمّا بجعل الشرط هو القدر المشترک بینهما، بأن یکون تعدّد الشرط قرینةً علی أنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۰۰

الشرط فی کلّ منهما لیس بعنوانه الخاصّ، بل بما هو مصداق لما یعمّهما من العنوان[۲۴۰].
إنتهی موضع الحاجة من کلامه.

بیان ما یقتضیه التحقیق فی المقام

ولأجل أن یتبیّن ما هو الحقّ من هذه الاحتمالات الأربعة لابدّ من ملاحظة أنّ التعارض أوّلًا وبالذات هل هو بین المنطوقین ومنهما یسری إلیالمفهوم، أو بین المفهومین، أو بین مفهوم کلّ منهما ومنطوق الآخر، فنقول: الظاهر هو الأوّل علی جمیع المبانی فی استفادة المفهوم.
أمّا علی القول بوضع الأداة للعلّیّة المنحصرة وتبادرها منها فلأنّ حصر العلّیّة فی شیء ینافی إثباتها لشیء آخر فضلًا عن حصرها فیه، ضرورة حصول التنافی بین قوله: «العلّة المنحصرة لوجوب القصر خفاء الأذان» وقوله: «العلّة المنحصرة لوجوب القصر خفاء الجدران».
وهکذا علی القول بأنّها منصرفة إلی العلّیّة المنحصرة، لأنّ التعارض یقع بین الانصرافین الواقعین فی أدوات الشرط.
وکذا علی القول بأنّ الانحصار مقتضی الإطلاق، لأنّ مجری الإطلاق کما عرفت إمّا هو الأداة أو الشرط[۲۴۱] أو الجزاء، فالعلّیّة المنحصرة مستفادة من الإطلاق الذی هو وصف للأداة أو الشرط أو الجزاء، وکلّها ألفاظ مذکورة فی القضیّة، فالتعارض یقع بین أصالتی الإطلاق الجاریتین فی منطوقی الجملتین.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۰۱

وأمّا العلاج والتوفیق بینهما فیختلف کیفیّته باختلاف المبانی فی استفادة المفهوم.
فإن کان المبنی هو وضع الأداة للعلّیّة المنحصرة فلا محیص عن القول بتساقط أصالتی الحقیقة من الجانبین، لأنّ القاعدة تقتضی تساقط الأمارتین المتعارضتین، ولو لم تکن الأخبار العلاجیّة لقلنا بالتساقط فی الخبرین المتعارضین أیضاً.
فالنتیجة علی هذا المبنی هی الوجه الثانی المذکور فی کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله، لانتفاء المفهوم فیهما حینئذٍ، لأنّه کان مستفاداً من العلّیّة المنحصرة المستفادة من وضع الأداة لها وجریان أصالة الحقیقة عند استعمالها خالیةً من قرینة المجاز، فبعد تساقط أصالتی الحقیقة انتفت العلّیّة المنحصرة، فانتفی المفهوم کما لا یخفی.
وکذلک بناءً علی استفادة المفهوم من الانصراف، لتعارض الانصرافین وتساقطهما.
وأمّا إذا کان وجه الاستفادة هو الإطلاق[۲۴۲]، فحینئذٍ إن قلنا بکون الأداة موضوعة للعلّة التامّة فالنتیجة هی الوجه الثانی المذکور فی

الكفاية أيضاً، إذ بعد تعارض أصالتى الإطلاق يؤخذ بأصالتى الحقيقة بلا تعارض بينهما، ففى المثال المتقدّم كلّ واحد من خفاء الأذان والجدران علّة تامّة لوجوب القصر، ولا مفهوم للجملتين.

وإن قلنا: تماميّة العلّة أيضاً مستفادة من الإطلاق كالانحصار ففى كلّ من الجملتين إطلاقان يستفاد من أحدهما استقلال الشرط فى التأثير فى الجزاء

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۰۲

ومن الآخر انحصاره فيه، فتتعارض الإطلاقات الأربعة وتكون النتيجة بعد تساقطها أنّ كلّ واحد من خفاء الأذان والجدران لا يؤثّر فى وجوب القصر إلّا إذا انضمّ إليه الآخر، فكان كلّ منهما جزء العلّة لا- تمامها، وكانت النتيجة هى الوجه الثالث المذكور فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.

إن قلت: بعد تعارض أصالتى الإطلاق اللتين يستفاد منهما انحصار العلّة وتساقطهما يبقى الإطلاقان اللذان يستفاد منهما تماميّتها سليمين من المعارض، فكلّ من الجملتين لا تدلّ على العلّيّة المنحصرة، لكنّها تدلّ على العلّيّة التامّة.

قلت: الإطلاق من جهة الانحصار فى كلّ من الدليلين كما يعارض إطلاق الدليل الآخر من جهة الانحصار، كذلك يعارض إطلاقه من جهة التماميّة أيضاً، ضرورة استحالة كون خفاء الأذان علّة منحصرة لوجوب القصر وكون خفاء الجدران علّة تامّة له.

والحاصل: أنّ جميع الفروض مشتركة فى عدم دلالة الجملتين على المفهوم، لكنّهما على الفرض الأخير لا تدلّان على العلّيّة التامّة أيضاً، بخلاف الفروض الثلاثة الاخرى، فإنّهما بناءً على هذه الفروض تدلّان على العلّيّة التامّة[۲۴۳].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۰۳

هذا حال الدليلين كلٌّ مع صاحبه، فهل يدلّان على عدم مدخليّة شيء آخر شريكاً معهما أو بديلًا لهما؟

الظاهر ذلك على الفرضين الأخيرين، أعنى بناءً على كون الدلالة على الانحصار بالإطلاق وعلى الاستقلال بالوضع، أو بناءً على كون الدلالة عليهما بالإطلاق، وذلك لأنّ أصالة الإطلاق فى كلّ منهما تسقط عن الحجّيّة بالنسبة إلى الآخر لا بالنسبة إلى نفى الثالث، ضرورة أنّ الأمارتين المتعارضتين لا- تسقطان عن الحجّيّة بالنسبة إلى نفى الثالث، فيلزم علينا رفع اليد عن كلّ من الإطلاقين أو الإطلاقات بمقدار الدليل على القيد لا أكثر.

بخلاف الفرضين الأوّلين، أعنى الوضع والانصراف، لعدم الدليل على عدم مدخليّة شيء آخر بعد رفع اليد عن المعنى الحقيقى أو الانصرافى.

فى تداخل الأسباب

الأمر الثالث: أنّه إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء فلا إشكال فيما إذا علمنا بتداخل الشروط المتعدّدة أو عدمه، إنّما الإشكال فيما إذا لم نعلم أحد الأمرين، فهل اللازم حينئذٍ الإتيان بالجزاء متعدّداً حسب تعدّد الشرط أو يكتفى بإتيانه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۰۴

دفعةً واحدة؟

وقبل الخوض فى ذلك نقدّم اموراً:

الأوّل: أنّ محطّ البحث ما إذا فرغنا عن تأثير كلّ واحد من الشروط مستقلّاً فى البعث إلى الجزاء لو لم يكن معه غيره، ولكن نشكّ فى حال اجتماعهما فى التداخل وعدمه، وهذا مثل الجنابة والحيض والنفاس، فإنّ كلّاً منها سبب مستقلّ للغسل إذا انفرد، والبحث فى كفاية غسل واحد عن الجميع حال اجتماعها، وأمّا إذااحتملنا أنّ الشروط ترجع إلى شرط واحد ويكون كلّ واحد جزءً للسبب فهو خارج عن محطّ البحث، فعلى هذا كلّ من قال بدلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم واختار فى التنبيه السابق الاحتمال الثالث المذكور

فی الکفایة- أعنی کون کلّ من الشرطین جزءً للعلّة المؤثّرة فی الجزاء- فلا یتمکّن من الاشتراک فی هذا النزاع کما لا یخفی[۲۴۴].

الثانی: أنّ النزاع إنّما یجری فیما إذا کان متعلّق الحکم فی الجزاء قابلًا للتکثّر، کالغسل، بخلاف ما إذا کان غیر قابل له، کالقتل فیما إذا ورد: «من سبّ المعصوم علیه السلام یجب قتله» و «من ارتدّ یجب قتله».

الثالث: أنّ النزاع فی تداخل الأسباب لا فی تداخل المسبّبات، والمراد بتداخل الأسباب أن یکون کلّ واحد منها مؤثّراً فی المسبّب لو لم ینضمّ إلیه غیره، وعند الانضمام یؤثّر الکلّ فی المسبّب ولا یجب الإتیان به متعدّداً حسب تعدّد الأسباب، کالبول والغائط والنوم بالقیاس إلی الوضوء، والمراد بعدم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۰۵

تداخلها أن یؤثّر کلّ منها عند الاجتماع فی المسبّب مستقلّاً ویجب الإتیان به متعدّداً حسب تعدّدها، کالکفّارات بالنسبة إلی أسبابها، فإنّ من أفطر من شهر رمضان یومین یجب علیه کفّارتان وإن لم یتخلّل بینهما أداء کفّارة الیوم الأوّل.

وأمّا تداخل المسبّبات فربما یقال: هو عبارة عن تعلّق حکمین مستقلّین بعنوانین مختلفین متصادقین علی واحد فی مقام الامتثال، کما إذا قال المولی:

«أکرم عالماً» و «أضف هاشمیّاً» فأکرم العبد العالم الهاشمی بالضیافة، وإن لم یجمع العبد بین العنوانین فی مقام الامتثال فلا یتداخل المسبّبان.

لکنّ الظاهر أنّ التداخل فی المسبّب عبارة عمّا إذا لم یکن موضوع الحکم فی الجزاء قابلًا للتعدّد ولکنّ الحکم یقبل التأکّد کما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله فی آخر کلامه[۲۴۵].

فلا یتصوّر عدم التداخل فی المسبّبات کی یتنازع فی تداخلها وعدمه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۰۶

الرابع: أنّ النزاع فی مقام الإثبات لا الثبوت، أی نبحث بعد الفراغ عن إمکان التداخل وعدمه کلیهما ثبوتاً فی أنّ ظاهر القضایا الشرطیّة هل هو التداخل أو عدمه فیما إذا لم یدلّ دلیل خاصّ علی أحدهما؟ کما أنّ البحث فی أصل المفهوم أیضاً فی مقام الإثبات وظهور الجملة علی الانتفاء عند الانتفاء وعدمه بعد الفراغ عن إمکان کلیهما فی مقام الثبوت.

فلا بأس بأن نلاحظ مقام الثبوت أوّلًا وأنّه هل یمکن التداخل وعدمه کلاهما فی المقام أم لا، لکی نعلم أنّه هل تصل النوبة إلی البحث فی مقام الإثبات أم لا؟ فإن أمکن الطرفان ننتقل إلی البحث عن دلالة القضیّة، وإلّا فلابدّ من التصرّف فی ظاهرها لو کان مخالفاً لمقام الثبوت، کما نتصرّف فی ظاهر قوله تعالی: «وُجُوهٌ یَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ* إِلَی رَبِّهَا نَاظِرَةٌ»[۲۴۶]، بعد قیام البرهان العقلی القطعی علی عدم إمکان رؤیته تعالی.

فنقول:

البحث حول ما استدلّ به علی ضرورة التداخل

قیل: ذهب بعض[۲۴۷] الأعاظم إلی امتناع عدم التداخل بدعوی أنّه إذا قال: «إذا بلت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ»[۲۴۸] فإمّا أن تکون الطبیعة الواجبة- أعنی التوضّی- فی إحدی القضیّتین بحسب التصوّر البدوی مقیّدة فی الواقع بقید

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۰۷

«مرّة اخری»، فکأنّه قال مثلًا: «إذا بلت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ وضوءً آخر» أو تکون فی کلتیهما مطلقة، والأوّل مستحیل، لأنّ البول لا یتحقّق دائماً عقیب النوم لکی یکون التوضّی المتأثّر وجوبه عنه مقیّداً بذلک القید، ولا النوم یتحقّق دائماً عقیب البول لیکون التوضّی المتأثّر وجوبه عنه مقیّداً به، فلابدّ من أن یقال: الطبیعة الواجبة فی کلتا القضیّتین مطلقة، وحینئذٍ فلو قیل بتعلّق وجوبین بها لزم

اجتماع الحكمين المتماثلين فى موضوع واحـد، وهو محال، فلا محيص إلّاأن يقال: هـذه الطبيعة المطلقة الواحدة واجبة بوجوب واحد ولو تحقّق منه البول والنوم كلاهما، وهذا معنى التداخل[۲۴۹].

وفيه: أنّ التقييـد بقيد «مرّة اخرى» وإن كان مستحيلًا، إلّاأنّه يمكن التقييد بقيد آخر، وهو مثل أن يكون معنى القضيّة الاولى: «إذا بلت فتوضّأ من قبل البول» ومعنى القضيّة الثانية: «إذا نمت فتوضّأ من قبل النوم»، كما أنّ المعلولات التكوينيّة أيضاً مقيّدة بعلّتها، فإنّ معلول النار هو الحرارة الجائية من قبلها، لا الحرارة المطلقة كما لا يخفى.

فعلى هـذا يمكن أن يكون لنـا وجوبـان: أحـدهما متعلّق بـالوضوء من قبـل البول، والآـخر بـالوضوء من قبـل النوم، من دون أن يجتمع حكمان متماثلان فى موضوع واحـد، فلا يصحّ القول بامتناع عـدم التـداخل لأجل هـذه الشـبهة ورفع اليد عن ظاهر الدليل بما ذكر لو كان ظاهراً فى عدم التداخل.

والحاصل: أنّه لا برهان يعيّن أحد الطرفين ثبوتاً كى ينسدّ باب البحث فى مقام الإثبات الذى هو محلّ النزاع.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۰۸

الأقوال فى المسألة

إذا عرفت هذه الامور فاعلم أنّهم اختلفوا فى مقام الإثبات والدلالة على ثلاثة أقوال:

الأـوّل: مـا نسب إلى جماعـة منهم المحقّق الحسـين الخوانسـارى شارح كتاب الـدروس، وهو تـداخل الأسـباب مطلقاً، والثانى: خلافه مطلقاً، وهو ما ذهب إليه المشـهور، والثالث: ما نسب إلى ابن إدريس الحلّى، وهو التفصـيل بين اتّحاد جنس الشروط كالبول مرّتين أو النوم كذلك، وتعدّده كالبول والنوم، فيتداخلان فى الأوّل دون الثانى.

فيقع الكلام فى مقامين:

المقام الأوّل: فيما إذا اختلفت الشروط ماهيّة، فنقول:

بيان ما استدلّ به لإثبات عدم التداخل

أساس أدلّة المشـهور لعدم التداخل ما أفاده العلّامة رحمه الله فى المختلف، وهو أنّه إذا تعاقب السـببان أو اقترنا فإمّا أن لا يقتضـيا شيئاً أصـلًا، أى لاـ يجب على المكلّـف الوضـوء مثلًا إذا تحقّـق منه البول والنوم كلاهمـا وإن كـان يجب عليه لو تحقّق منه أحـدهما، وهو خلاـف ظـاهر دليلى وجوب الوضوء عقيب البول وعقيب النوم، فإنّ ظاهرهما هو وجوب الوضوء سواء وقع كلّ واحـد من البول والنوم منفرداً أو مجتمعاً مع الآخر، على أنّه خلاف الفتاوى أيضاً.

أو يكون المسبّب مسـتنداً إلى أحـدهما المعيّن، فيلزم الترجيـح من غير مرجّح، أو غير المعيّن، وهو خلف، والمراد بالخلف أنّه خلاف ظاهر القضيّتين، فإنّ ظاهر قوله: «إذا بلت فتوضّأ» أنّ البول معيّناً سبب لوجوب الوضوء،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۰۹

وكذلك قوله: «إذا نمت فتوضّأ»، مضافاً إلى أنّه ليس للواحد غير المعيّن واقعيّة خارجيّة كى يكون مؤثّراً.

أو يكون مستنداً إلى كليهما بحيث يكون كلّ منهما جزء المؤثّر، وهو خارج عن محلّ النزاع[۲۵۰].

فلابدّ من أن يكون كلّ منهما علّة مستقلّة لحكم غير حكم الآخر، لعدم إمكان تصوّر فرض خامس، وهذا معنى عدم التداخل[۲۵۱].

هذا حاصل كلام العلّامة رحمه الله مع توضيح منّا.

كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام

وفى تقريرات الشيخ الأعظم رحمه الله أنّ هذا الاستدلال ينحلّ إلى مقدّمات ثلاث:

الاولى: أنّ السبب الثانى مؤثّر كالأوّل، الثانية: أنّ أثره غير أثر الأوّل فى مقابل توهّم كون السبب الثانى مؤثّراً فى بقاء نفس ما كان الأوّل مؤثّراً فى حدوثه بحيث كان حدوث الأثر مستنداً إلى الأوّل فقط، وبقائه إليه وإلى‌الثانى كليهما، الثالثة: أنّ تعدّد الأثر لابدّ من أن يكون بمعنى لزوم إتيان الفعل مكرّراً، كأن يكون أثر البول والنوم مثلًا وجوب الوضوءين لا وجوبى الوضوء.

وبعبارة اخرى: لابدّ للقائل بعدم التداخل من إثبات لزوم تكرار متعلّق التكليف ولا يكفيه إثبات صرف تعدّد نفس التكليف، وإلّا كان المكلّف متمكّناً من الإتيان بوضوء واحد بقصد امتثال التكليفين، كما كان يمتثل وجوب إكرام العالم وإضافة الهاشمى- فيما إذا قال المولى: «أكرم عالماً» و «أضف

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج‌٣، ص: ٢١٠

هاشميّاً»- بعمل واحد، وهو إكرام الهاشمى العالم بالضيافة.

فلو تمّت هذه المقدّمات الثلاث فلابدّ من القول بعدم التداخل، وعلى القائل بالتداخل منع إحداها على سبيل منع الخلوّ.

هذا حاصل ما ذكره الشيخ رحمه الله إجمالًا، ثمّ شرع فى تفصيل المقدّمات وما يمكن به إثباتها[٢٥٢].

فكلّ واحد من تلامذته بلا واسطة أو مع الواسطة أخذ شطراً من كلامه وجعله دليلًا مستقلّاً لعدم التداخل، فجميع من تأخّر عنه عيال له.

البحث حول الأمر الأوّل

كلام صاحبى الكفاية ومصباح الفقيه فيه[٢٥٣] فقال المحقّق الخراسانى والهمدانى رحمهما الله: إطلاق مادّة الجزاء فى كلّ من الجملتين- وهى الوضوء فى مثال «إذا بلت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ»- وإن كان يقتضى امتناع تعلّق وجوبين بها، لاستحالة اجتماع الحكمين المتماثلين فى موضوع واحد، إلّاأنّ الجملة الشرطيّة ظاهرة فى تأثير كلّ من الشرطين مستقلّاً، فيقع التعارض بين ظهور الجملة الشرطيّة فى استقلال كلّ شرط فى التأثير وبين ظهور مادّة الجزاء فى الإطلاق، والظهور الأوّل مقدّم على الثانى وحاكم عليه، فلابدّ من تقييد مادّة الجزاء بقيد «من قبله» ونحوه، فكان المعنى:

«إذا بلت فتوضّأ من قبله» و «إذا نمت فتوضّأ من قبله».

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج‌٣، ص: ٢١١

وذكرا فى وجه تقدّمه أنّ ظهور الجملة الشرطيّة فى حدوث الجزاء عند حدوث الشرط لا يتوقّف على شىء، وظهور مادّة الجزاء فى الإطلاق عقلى متوقّف على مقدّمات الحكمة التى منها عدم البيان والقرينة على التقييد، وظهور الجملة فى الحدوث عند الحدوث صالح لأن يكون بياناً له، فلا ينعقد ظهور الإطلاق مع ظهور الجملة، فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرّف أصلًا، بخلاف القول بالتداخل[٢٥٤].

وللمحقّق الهمدانى رحمه الله وجه آخر مختصّ به، وهو أنّ المولى إذا أمر بشىء من دون ذكر سببه ثمّ أمر به ثانياً قبل امتثال أمره الأوّل- كأن يقول: «جئنى بالماء» ثمّ بعد لحظة وقبل مجىء العبد بالماء يقول ثانياً: «جئنى بالماء»- فلا إشكال فى كون المادّة مطلقة، فنحكم بوحدة الوجوب، لاستلزام تعدّده اجتماع الحكمين المتماثلين فى موضوع واحد، وهو المادّة المطلقة، وهو محال كاجتماع الضدّين.

بخلاف ما إذا ذكر سببه، كأن يقول: «إذا بلت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ» فإنّ الأداة والشرط والحكم كلّها متقدّمة على متعلّق الحكم[٢٥٥]، فقبل الإتيان بالمتعلّق انعقد ظهور الجملة فى كون الشرط سبباً مستقلّاً لحدوث الحكم، فلا مجال بعد الإتيان به لينعقد له ظهور فى الإطلاق، لكونه معارضاً لظهور الجملة الذى انعقد لها قبل الإتيان به حينما لم يكن له عين ولا أثر.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۱۲

نقد كلام المحقّق الخراسانى والهمدانى رحمهما الله فى المقام

ويرد على الوجه الأوّل الـذى كان مشتركاً بينهما أنّ دلالـة الجملـة الشـرطيّة على كون الشـرط سـبباً مسـتقلّاً لو كانت بالوضع لكان لما ذكراه وجه، لأنّ الظهور الوضـعى لا يتوقّف على شـىء، بخلاف الظهور الإطلاقى الـذى يتوقّف على مقدّمات منها عدم البيان، لكنّك عرفت وضـوح بطلانـه، فـإنّ الجملـة الشـرطيّة كمـا تسـتعمل فى العلّيّـة التامّـة كـذلك تسـتعمل فى غيرهـا مـن دون مسامحـة ورعـاية علاقة[۲۵۶]، فكما لا تكون الأداة موضوعة للعلّيّة المنحصرة لا تكون أيضاً موضوعة للسببيّة المستقلّة، بل ولا تنصرف إليها أصلًا.

فدلالة الجملة عليها على فرض تسليمها لابدّ من أن تكون بالإطلاق بأحد الطرق المتقدّمة[۲۵۷]، وحينئذٍ فلا وجه لتقديم ظهور الجملة فى العلّيّة التامّة على ظهور مادّة الجزاء فى الإطلاق، لأنّ كلّاً منهما ظهور إطلاقى متوقّف على عدم البيان.

وتفصـيل ذلك: أنّ مقتضـى إطلاق الشـرط[۲۵۸] فى كلتـا القضـيّتين هو كون كـلّ شـرط علّـة مسـتقلّة للجزاء وتلـك الماهيّـة مؤثّرة، سواء[۲۵۹] كان قبلها أو معها شـىء أم لم يكن، ولو كان المؤثّر هو الشـرط بشـرط أن لا يسبقه أو لا يقارنه شىء آخر كان عليه البيان ورفع الجهل عن المكلّف، هذا مقتضى إطلاق الشرط، وأمّا مقتضى إطلاق مادّة الجزاء فهو أنّ ماهيّة الوضوء مثلًا تمام

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۱۳

المتعلّق، لتعلّق الإيجـاب بهـا بلاـ تقييـدها بمـا يغايرها مع مادّة الجزاء فى الشـرطيّة الاخرى، فيكون الموضوع فى القضـيّتين نفس طبيعة الوضوء، فحينئـذٍ يقع التعـارض بين إطلاق مادّة الجزاء فى القضـيّتين مع إطلاق الشـرط فيهما، ولا يمكن الجمع بين إطلاق الشـرط فى كليهما وبين إطلاق المادّة كـذلك، لاسـتحالة تعلّق وجوبين على ماهيّـة واحـدة بلا تقييد، فيدور الأمر بين رفع اليد عن إطلاق الشـرط والاحتفاظ على إطلاق مادّة الجزاء فيقال: إنّ كلّ شرط مؤثّر مستقلّاً إذا لم يتقدّم عليه ولم يقارنه شرط آخر، وبين رفع اليد عن إطلاق المادّة وحفظ إطلاق الشـرط بتقييـد ماهيّـة الوضوء، ولا ترجيح لشـىء منهما، لأنّ ظهور الإطلاقين على حدٍّ سواء، فلا يمكن أن يكون أحدهما بياناً للآخر.

وبعبـارة اخرى: إنّ هاهنـا إطلاقـات أربعـة فى الجملتين؛ اثنـان فى جـانب الشـرط وآخران فى مادّة الجزاء، ورفع التعارض يحصل تارةً بتحكيم إطلاق الشرط فيهما المفيد للاستقلال والحدوث عند الحدوث على إطلاق مادّة الجزاء فيهما الدالّ على أنّ نفس الماهيّة تمام المتعلّق، بتقييـده بأحد القيود[۲۶۰] ليصـير متعلّق الوجوبين شـيئين مختلفين، واخرى بتحكيم إطلاقهـا على إطلاـق الشـرط وتخصـيص استقلال الشرطين بما إذا لم يتقدّم عليهما ولم يقارنهما شرط آخر، وكلا العلاجين صحيح لا رجحان لأحدهما على الآخر.

وأمّا الوجه الـذى انفرد به المحقّق الهمـدانى رحمه الله فيمكن أن ينـاقش فيه أوّلًا: بـأنّ الأداة والشـرط لا يكونان دائماً متقـدّمين على الجزاء، بل قد يكون الأمر بالعكس، كما إذا قال: «أكرم زيداً إن جاءك»، وثانياً: بأنّ التقدّم والتأخّر فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۱۴

الذكر لا يوجب ترجيح ظهور المتقدّم على ظهور المتأخّر عند التعارض، وإلّا لوجب الأخذ بالخبر المروىّ عن المعصوم المتقدّم وطرح المروىّ عن المعصوم المتأخّر عند التعارض، مع أنّه لم يقل به أحد، بل ذهب بعضهم إلى‌العكس.

وبالجملة: لا وجه لتقديم ظهور الجملة الشرطيّة فى السببيّة المستقلّة على ظهور مادّة الجزاء فى الإطلاق.

نعم، ذكر المحقّق الخراسانى رحمه الله فى حاشـية الكفايـة وجهاً آخر لتقـديم ظهور الجملة على ظهور المادّة، وهو أنّ العرف لا يكاد يشكّ بعد الاطّلاع على تعدّد القضـيّة الشـرطيّة أنّ قضـيّته تعدّد الجزاء وأنّه فى كلّ قضيّة وجوب فرد غير ما وجب فى الاخرى كما إذا اتّصلت القضايا وكانت فى كلام واحد، فافهم[۲۶۱].

إنتهى كلامه.

أقول: لو ثبت حکم العرف بتقدّم ظهور تعدّد القضیّة الشرطیّة فی تعدّد الجزاء علی ظهور مادّته فی وحدته لکان متّبعاً ولو لم نعرف وجهه، إذ المناط فی فهم الکلمات والقضایا نظر العرف.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

واستدلّ المحقّق النائینی رحمه الله لعدم التداخل بأنّ فی ناحیة الجزاء مدلولین:

أحدهما لفظی، وهو تعلّق الطلب بصرف الوجود من الطبیعة[۲۶۲]، والثانی عقلی، وهو حکم العقل بأنّ المطلوب إذا کان واحداً وامتثل لا یمکن امتثاله ثانیاً،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۱۵

لأنّ صرف الوجود لا یقبل التکرّر حینئذٍ.

فإذا تعدّدت القضیّة الشرطیّة مثل: «إذا بلت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ» یکون ظاهر کلّ واحدة منهما استقلال شرطها فی التأثیر وأنّه یؤثّر فی جزاء غیر ما أثّر فیه الآخر.

وبعبارة اخری: ظاهر القضیّتین الشرطیّتین تعدّد المطلوب، وبه یرتفع موضوع حکم العقل، لأنّه کان یحکم بعدم قابلیّة صرف الوجود للتکرار فیما إذا کان المطلوب واحداً، وظاهر القضیّتین دالّ علی تعدّده.

ثمّ بیّن الفرق بین هذا الوجه وبین ما اختاره المحقّق الخراسانی والهمدانی رحمهما الله بأنّ ما اختاراه عبارة عن حکومة ظهور القضیّتین فی العلّیّة التامّة علی ظهور المادّة فی الإطلاق، بخلاف هذا الوجه، فإنّه عبارة عن ورود ظهورهما علی حکم العقل[۲۶۳]، لما عرفت من أنّ ظهورهما یرفع موضوع حکم العقل حقیقةً[۲۶۴].

هذا حاصل ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المسألة.

نقد کلامه رحمه الله

وفیه: أنّا لا نسلّم ورود ظهور القضیّتین علی حکم العقل، لأنّ ظهورهما لو ثبت لثبت بالإطلاق کما عرفت، وظهور مادّة الجزاء فی کونها تمام المتعلّق

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۱۶

أیضاً إطلاقی معارض له، ولا وجه لتقدّم أحدهما علی الآخر، فیتساقطان، فلیس لنا دلیل وارد علی حکم العقل بأنّ المطلوب الواحد لا یقبل الامتثال بعد الامتثال.

وبعبارة اخری: للعقل حکمان: أحدهما: أنّ صرف الوجود لا یقبل التکرّر إذا کان المطلوب واحداً، والثانی: أنّه یقبله إذا کان المطلوب متعدّداً.

وظهور القضیّتین فی کون کلّ شرط سبباً مستقلّاً یدلّ علی تعدّد المطلوب، وظهور المادّة فی کونها تمام المتعلّق یدلّ علی وحدة المطلوب، لما عرفت من استحالة تعلّق وجوبین بماهیّة مطلقة أو بصرف الوجود المطلق، ولا وجه لتقدیم ظهورهما علی ظهورها کی یقال برفعه موضوع الحکم الأوّل للعقل وتنقیحه موضوع حکمه الثانی.

وجمیع ما ذکرناه إلی هنا من کلام هؤلاء الأعلام الثلاثة کان مربوطاً بإثبات المقدّمة الاولی من المقدّمات الثلاث التی ذکرها الشیخ الأعظم رحمه الله لاستنتاج عدم التداخل، وقد عرفت المناقشة فیها کلّها، فلم یثبت المقدّمة الاولی، فلا وجه للقول بعدم التداخل.

نعم، لو ثبت ما أفاده صاحب الکفایة فی حاشیتها من تقدّم ظهور القضیّة عرفاً علی ظهور المادّة لکان وجهاً لإثبات المقدّمة الاولی،

ولو انضمّ إلیه إثبات المقدّمتین الأخیرتین لتمّ القول بعدم التداخل.

البحث حول الأمر الثانی

وأمّا المقدّمـة الثانیـة، وهی أنّ أثر السـبب الثانی تأسـیس أمر جدیـد لا تأکید أثر السـبب الأوّل، فلابدّ قبل ذکر کلام الشـیخ رحمه الله لإثباتها من ذکر نکتة:

وهی أنّ إثباتها أمرٌ مشکل، لأنّ المولی إذا أمر بشیء مرّتین من دون ذکر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۱۷

سببه ومن دون تخلّل الامتثال- کما إذا قال: «جئنی بالماء» ثمّ قال ثانیاً: «جئنی بالماء»- فلا إشـکال فی کون الأمر الثانی تأکیـداً للأوّل، ضرورة امتناع تعلّق حکمین متماثلین بشیء واحد.

وأمّا إذا ذکر السـبب فی الجملتین وقال: «إذا بلت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ» فظاهر الجملتین أنّ کلّ واحد من البول والنوم إذا وقع فی الخارج عقیب الآخر یؤثّر فی تأسـیس أمر جدید، لا أنّه یؤکّد ما هو أثر الأوّل، وظاهر إطلاق مادّة الجزاء یقتضـی أن یکون أثر السبب الثانی تأکیداً لأثر السـبب الأوّل، لاستحالة تعلّق حکمین تأسیسیّین بماهیّة مطلقة واحدة، فلابدّ من تقیید أحد الإطلاقین، ولا وجه لتقدّم أحد التقییدین علی الآخر، فلا یثبت کون أثر الثانی تأسیساً.

نعم، لا یثبت کونه تأکیـداً أیضاً، لکنّا لسـنا بصـدد إثباته، بل یکفی لعـدم إثبات القول بعـدم التـداخل عدم ثبوت تأسیسـیّة أثر السـبب الثانی کما لایخفی.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ کلام الشیخ رحمه الله لإثبات المقدّمة الثانیة طویل وغامض، فنذکره مع تلخیص وتوضیح.

قال رحمه الله ما حاصله: إنّ قضیّة الجملتین أنّ کلّ واحد من الشرطین- سواء تقدّم علی الآخر أو تأخّر عنه- سبب مؤثّر، وقد فرغنا عنه فی المقدّمـة الاولی، فلا یخلو إمّا أن یکون أثره الحکم المـذکور فی الجزاء، وهو وجوب الوضوء فی الجملتین المتقدّمتین، أو متعلّقه، وهو نفس الوضوء.

فإن کان أثره الحکم- کما هو ظاهره- فالسبب الأوّل یقتضی اشتغال ذمّة المکلّف بإیجاد الوضوء، والسبب الثانی یقتضی اشتغال ذمّته ثانیـاً بـالوضوء، وإلّا فلابـدّ من الالتزام بأحـد الأمرین: أحـدهما: عـدم کون السـبب الثانی ذا أثر أصـلًا، وقـد عرفت خلافه فی المقـدّمة الاولی، ثانیهما: عدم قابلیّة متعلّق الحکم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۱۸

فی الجزاء للتعدّد، والضـرورة تقتضی خلافه، فإنّ الوضوء لیس کالقتل الذی لا یقبل التعدّد، فإنّ شخصاً واحداً یقدر علی الوضوء ألف مرّة.

إن قلت: مـا الفرق بین مثـل أن یقول المولی مرّتین: «جئنی بالماء» وبین أن یقول: «إذا بلت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ» حتّی ذهبتم إلی أنّ الأمر الثانی بمجیء الماء تأکیـد للأوّل من دون أن یوجب اشـتغال ذمّة العبد ثانیاً به، بخلاف النوم الواقع خارجاً عقیب البول، حیث تقولون: له أثر تأسیسی جدید، وهو اشتغال ذمّة المکلّف بإیجاد الوضوء ثانیاً؟

قلت: لابـدّ من الحمل علی التأکید فیما إذ لم یکن متعلّق الحکم قابلًا للتعدّد، کالقتل لأجل الارتداد والقصاص، وکذا فیما إذا لم یثبت تعدّد الاشـتغال کما فی موارد تعاقب أمرین متعلّقین بشیء واحد ظاهراً من دون ذکر السبب، مثل أن قال: «توضّأ» ثمّ قال ثانیاً: «توضّأ»، بل قد یحمل علی التأکید فیما إذا تعدّد المتعلّق أیضاً، کما إذا شـرب الخمر فی نهار رمضان، فإنّ الإفطار فی هذا الشـهر حرام ولو کان بالمـاء ونحوه من المباحات، وشـرب الخمر أیضاً حرام ولو وقع فی غیر شـهر رمضان، فإذا شـرب الخمر فی نهار رمضان ارتکب حراماً مؤکّداً، لأنّه ارتکب مجمع المحرّمین.

وأمّا فى المقام- أعنى فيما إذا ذكر السبب فى الجملتين- فلا وجه للتأكيد، بل يتعيّن التأسيس، لقبول المتعلّق التعدّد أوّلًا، ووجود الدليل على تعدّد الاشتغال ثانياً، فإنّ ظاهر كلّ جملة متضمّنة للشرط أنّ هذا الشرط مؤثّر فى الاشتغال، بل لا يمكن الحمل على التأكيد هاهنا، إذ لابدّ من أن يعتبر الثانى مؤكّداً للأوّل، فإذا قال: «إذا بلت فتوضّأ» ثمّ بعد ذلك قال: «إذا نمت فتوضّأ» فإن لاحظت الأوّليّة والثانويّة بالنسبة إلى صدور الجملتين وجعلت الجملة الصادرة ثانياً مؤكّدة للُاولى فغير صحيح، ضرورة أنّه لابدّ من ملاحظة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۱۹

الأوّليّة والثانويّة بالنسبة إلى وقوع السببين فى الخارج لا بالنسبة إلى صدور الحكمين من‌الآمر، وحينئذٍفحيث إنّ‌البول قديتقدّم‌خارجاً على‌النوم وقديكون الأمر بالعكس فلايمكن جعل واحدة من الجملتين مؤكّدة للُاخرى كما لا يخفى.

وهذا بخلاف ما إذا لم يذكر السبب فيهما، إذ لا مانع حينئذٍ من حمل الجملة الصادرة ثانياً على كونها مؤكّدة للُاولى.

هذا حاصل كلام الشيخ رحمه الله لإثبات المقدّمة الثانية بناءً على كون المسبّب الحكم المذكور فى الجزاء.

ومحصّله: أنّ التأسيس يتوقّف على أمرين: أحدهما: قابليّة الفعل المأمور به فى الجزاء للتكرّر، والثانى: تعدّد الاشتغال، وكلاهما يتحقّقان فى المقام.

نقد ما أفاده الشيخ رحمه الله حول المقدّمة الثانية

وفيه أوّلًا: أنّه لا دليل على تعدّد الاشتغال إلّاتوهّم ظهور الجملتين الشرطيّتين فيه، حيث إنّ كلّاً منهما تدلّ على كون الشرط سبباً مستقلّاً للجزاء[۲۶۵]، فكلتاهما معاً تدلّان على تحقّق الاشتغالين.

وقد عرفت أنّ هذا الظهور يعارضه ظهور مادّة الجزاء فى الإطلاق، فالجملتان ظاهرتان فى تعدّد الاشتغال، وإطلاق المادّة فى كلتيهما ظاهر فى عدم تعدّده، لاستحالة تعلّق حكمين بماهيّة واحدة مطلقة، ولا ترجيح لأحد الظهورين على الآخر، لما عرفت من أنّ كليهما بالإطلاق[۲۶۶].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۲۰

فكما لا دليل على تعدّد الاشتغال فيما إذا لم يذكر سبب الأمرين المتعاقبين لا دليل عليه أيضاً فيما إذا ذكر السبب.

وثانياً: سلّمنا تقدّم ظهور الجملة على ظهور المادّة واستفادة تعدّد الاشتغال منه، لكن تعدّد الاشتغال لا يساوق التأسيسيّة، بل يناسب التأكيد والتأسيس كليهما.

توضيح ذلك: أنّ الاشتغال متعدّد فى موارد القطع بالتأكيد أيضاً، فإنّه إذا قال: توضّأ، ثمّ قال ثانياً: توضّأ، فلا إشكال ولا خلاف فى كون الأمر الثانى مؤكّداً للأوّل، ومع ذلك لا يصحّ القول بوحدة الوجوب، ضرورة تحقّق الفرق بينه وبين ما إذا لم يؤمر بالوضوء إلّامرّة واحدة، إذ لو لم يكن بينهما فرق لكان الأمر الثانى لغواً يستحيل صدوره من الحكيم العاقل، والفرق لا يرتبط بالمولى الآمر بل بالعبد المأمور، فلا محالة يكون الفرق بينهما وحدة اشتغال ذمّة العبد إذا كان الأمر واحداً وتعدّده إذا كان متعدّداً كما لا يخفى، فتعدّد الاشتغال لا يدلّ على التأسيس.

والذى أوقع الشيخ الأعظم فى هذا الغلط هو كفاية الإتيان بوضوء واحد عقيب الأمر به مرّتين، فتخيّل أنّها تستلزم عدم تعدّد الاشتغال، غافلًا عن كفاية الإتيان بعمل واحد حتّى فى بعض موارد القطع بتعدّد الاشتغال وعدم التأكيد كما إذا امتثل الأمر بإكرام العالم وإضافة الهاشمى بإضافة عالم هاشمى، فكفاية الإتيان بعمل واحد لا تستلزم وحدة الاشتغال.

فتعدّد التكليف تارةً يكون تأسيسيّاً واخرى تأكيديّاً، ويمتثل التكليفان بعمل واحد فى جميع موارد التأكيد، بل فى بعض موارد التأسيس أيضاً.

ثمّ العجب منه رحمه الله حيث عدّ شرب الخمر فى نهار رمضان من أمثلة التأكيد، فإنّه نظير مسألة اجتماع الأمر والنهى فى تعلّق

التكليفين بعنوانين مستقلّين،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج٣، ص: ٢٢١

ولكلّ منهما أثره الخاصّ به، لكنّ المكلّف جمع بينهما فى الخارج، ألا ترى أنّه لو شرب الخمر علناً فى نهار رمضان لاستحقّ عقوبتين: إحداهما: التعزير، لأجل التظاهر بالإفطار، والثانية: الحدّ، لأجل شرب الخمر، فكيف يمكن القول بكون أحد هذين التكليفين مؤكّداً للآخر عند اجتماع العنوانين خارجاً مع أنّهما يختلفان أثراً، وتعدّد الأثر دليل على عدم التأكيد؟!

تتمّة كلام الشيخ رحمه الله حول المقدّمة الثانية

ثمّ قال رحمه الله: ولو كان أثر الشرط متعلّق الحكم المذكور فى الجزاء فالإنصاف أنّه يقتضى التداخل، لعدم تعدّد الاشتغال حينئذٍ.

إن قلت: كيف يعقل كون البول مثلًا علّة لنفس الوضوء، مع أنّ البول قد يتحقّق بدون الوضوء؟

قلت: السببيّة بينهما ليست عقليّة ولا عاديّة، بل جعليّة، بمعنى أنّ الشارع العالم بحقائق الامور يرى بين البول والوضوء ربطاً لا نراه، ولهذا يجعله علّة له، وتخلّف المعلول عن علّته الجعليّة ليس بمستحيل، وبعبارة اخرى: السببيّة الجعليّة عبارة عن كون الوضوء عقيب البول والنوم مطلوباً للشارع، وإكرام زيد عقيب مجيئه مطلوباً للمولى العرفى إذا قال: «إن جاءك زيد فأكرمه»، فالسببيّة الجعليّة عبارة عن مطلوبيّة المسبّب عقيب تحقّق السبب.

فإذا صدر من المكلّف البول والنوم كلاهما من دون تخلّل وضوء بينهما وتوضّأ وضوءً واحداً صدق أنّه وقع عقيب البول وعقيب النوم كليهما، فحصل المطلوب، فلا مجال لوجوبه ثانياً[٢۶٧].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج٣، ص: ٢٢٢

وبالجملة: لو كان الشرط سبباً لمتعلّق الحكم فى الجزاء فلا مجال للقول بعدم التداخل، لأنّه كان متوقّفاً على تعدّد الاشتغال، وهو منفىّ حينئذٍ.

لكنّ الظاهر أنّه سبب لنفس الحكم لا لمتعلّقه.

هذا حاصل كلام الشيخ الأعظم رحمه الله فى تقريب المقدّمة الثانية من المقدّمات التى بنى الاستدلال للقول بعدم التداخل عليها، وقد عرفت المناقشة فيه.

البحث حول الأمر الثالث

وأمّا المقدّمة الثالثة- وهى أنّ امتثال التكليفين المسبّبين من الشرطين يقتضى الإتيان بفعلين ولا يمكن امتثالهما فى ضمن عمل واحد- فقال الشيخ رحمه الله فى تقريبها ما محصّله:

إذا عرفت فى المقدّمة الاولى عدم كون السبب الثانى كالعدم، بل هو أيضاً مؤثّر كالأوّل، وفى المقدّمة الثانية أنّ أثره تأسيس تكليف جديد لا تأكيد ما اقتضاه السبب الأوّل، فلزوم الإتيان بفعلين أمر واضح لا يمكن أن ينكر.

إن قلت: ما الفرق بين المقام وبين ما إذا وجب على العبد إكرام العالم وإضافة الهاشمى حيث يكفى فى امتثال هذين التكليفين المستقلّين عمل واحد، وهو إكرام عالم هاشمى بالضيافة؟

قلت: هذان التكليفان تعلّقا بعنوانين مختلفين، لكنّ المكلّف جمع بينهما فى مقام الامتثال بعمل يصدق عليه كلّ واحد منهما، وأمّا فى المقام فتعلّق التكليفان بفردين من ماهيّة واحدة، ولا يمكن اتّحاد الفردين فى الخارج، ألا ترى أنّه لا يمكن اتّحاد زيد وعمرو فى الوجود الخارجى، ويمكن اتّحاد عنوانى الإنسان والأبيض فيه؟

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۲۳

وانقدح بذلک أنّ التداخل أمر مستحیل[۲۶۸] عقلًا، فلابدّ من التصرّف فی الأدلّة لو کانت ظاهرة فیه.

إن قلت: فکیف یکتفی بغسل واحد لأجل أسباب متعدّدة، کالجنابة والحیض ومسّ المیّت وغیرها؟ وهل هذا إلّالأجل التداخل؟

قلت: قیام البرهان العقلی القطعی علی امتناع التداخل یقتضی أن نقول:

الأغسال وإن کانت متّحدة بحسب الصورة الظاهریّة إلّاأنّها فی الواقع ماهیّات متعدّدة، ولذا عبّر عنها فی الخبر بالحقوق[۲۶۹]، وحینئذٍ یمکن اجتماعها فی وجود خارجی واحد، کاجتماع إکرام العالم وإضافة الهاشمی فیه، فیمکن امتثال الجمیع بعمل واحد.

هذا حاصل کلام الشیخ رحمه الله لإثبات المقدّمة الثالثة.

نقد ما أفاده حول هذه المقدّمة

وفیه أوّلًا: أنّ الشیخ رحمه الله ممّن قال بتعلّق الأحکام بالطبائع، فما ذهب إلیه هاهنا من تعلّق التکلیفین بفردین من الوضوء خلاف مبناه، وثانیاً: قد عرفت فی محلّه أنّ تعلّقها بالأفراد ممتنع، لأنّ الفرد عبارة عن الماهیّة الموجودة المتشخّصة بالخصوصیّات الفردیّة، والوجود لا یمکن أن یتعلّق به الأمر، لکونه بعثاً إلی تحصیل الحاصل، ولا النهی، لکونه زجراً عن إیقاع ما وقع، وعدم قدرة العبد علی امتثال مثل هذا التکلیف بدیهی، ضرورة استحالة إمحاء الواقع عن الظرف الذی وقع فیه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۲۴

لا یقال: لعلّ مراده رحمه الله من الفرد الطبیعة المقیّدة، فیکون قوله: «إذا بلت فتوضّأ» بمعنی إذا بلت فتوضّأ وضوءً من قبل البول، و «إذا نمت فتوضّأ» بمعنی إذا نمت فتوضّأ وضوءً من قبل النوم.

فإنّه یقال: مضافاً إلی أنّ التعبیر عنها بالفرد غیر صحیح، لا یصحّ القول بعدم إمکان اجتماعهما فی واحد خارجاً إلّاإذا ثبت تغایر هاتین الطبیعتین المقیّدتین بالتباین کتغایر الإنسان مع الحجر، بخلاف ما إذا کان تغایرهما بالتخالف[۲۷۰]، ولا دلیل علی إثبات أحدهما.

إن قلت: نعم، لکن قد عرفت فی المقدّمتین السابقتین اشتغال ذمّة المکلّف بتکلیفین تأسیسیّین، فإذا شککنا هاهنا فی أنّ المغایرة بین متعلّقیهما هل هی بالتباین کی لا یتمکّن من امتثالهما بعمل واحد، أو بالتخالف کی یتمکّن، فاقتضاء الاشتغال الیقینی البراءة الیقینیّة یدعو إلی لزوم تعدّد الفعل کما لا یخفی.

نعم، إذا صرّح المولی نفسه بکفایة فعل واحد کما صرّح بکفایة غسل واحد عن أسباب متعدّدة فلا بأس به، ونستکشف منه کون المغایرة بین الماهیّات المأمور بها بالتخالف لا بالتباین.

قلت: التمسّک بذیل قاعدة الاشتغال لا یثبت ما ذهب إلیه من استحالة التداخل کما لا یخفی.

نعم، بناءً علی ما هو الحقّ من أنّ النزاع فی مقام الإثبات بعد الفراغ عن إمکان التداخل وعدمه کلیهما فلا إشکال فی التمسّک بقاعدة الاشتغال لإثبات عدم التداخل.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۲۵

علی أنّ هذا التوجیه الذی ذکرناه دفاعاً عن الشیخ رحمه الله خلاف ظاهر کلامه وکلام سائر من قال بعدم التداخل، فإنّ ظاهرهم أنّهم تمسّکوا لإثبات مرامهم بمجرّد ظهور القضیّتین، لا بانضمام ظهورهما إلی قاعدة الاشتغال، بأن یقال:

مقتضی القضیّتین بعد تقدّم ظهورهما علی ظهور مادّة الجزاء فی الإطلاق عرفاً أنّ کلّ واحد من الشرطین سبب مستقلّ مؤثّر فی تکلیف تأسیسی مستقلّ متعلّق بغیر ما تعلّق به التکلیف الآخر، ثمّ نشکّ فی أنّ هذا التغایر بین المتعلّقین الذی یقتضیه ظاهر القضیّتین هل هو بالتباین أو التخالف، فنضمّ إلیه أنّ الاشتغال الیقینی یستدعی البراءة الیقینیّة، فلابدّ من تعدّد العمل، وهذا مقتضی عدم التداخل.

بيان ما يقتضيه التحقيق

فالحقّ فى المقام بملاحظة جميع ما تقدّم أن يقال: ما لم يدلّ دليل على التداخل لا مجال للقول به، فلابدّ فى مقام العمل من الإتيان بفردين حتّى يحصل اليقين بالبراءة بعد العلم بتعدّد الاشتغال وتحقّق تكليفين تعلّق كلّ منهما بغير ما تعلّق به الآخر بمقتضى ظهور الشرطيّتين فى السببيّة المستقلّة بعد قضاوة العرف بتقدّم ظهورهما على ظهور مادّة الجزاء فى الإطلاق.

هذا كلّه فيما إذا تعدّدت الشروط نوعاً.

المقام الثانى: فيما إذا اتّحدت الشروط ماهيّةً وتعدّدت شخصاً:

مثاله ما إذا قال: «إذا بلت فتوضّأ» وفرضنا أنّ المكلّف بال مكرّراً، وشكّ فى أنّ المصداقين منه يتداخلان فى إيجاب الوضوء أم لا؟

ربما يقال بأنّ التداخل وعدمه مبنىّ على أنّ العلّة هل هى نفس طبيعة الشرط أو أفرادها، فيحكم بالتداخل على الأوّل دون الثانى، أمّا التداخل فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۲۶

الفرض الأوّل فلأنّ التحقيق وإن اقتضى بحسب نظر العقل أنّ الطبيعة توجد بوجود كلّ فرد منها وتنعدم بانعدام كلّ فرد منها، إلّاأنّ العرف لا يراها متعدّدة فيما إذا تعدّدت الأفراد، ونظره هو المتّبع فى معانى الألفاظ والجمل، وأمّا عدم التداخل فى الفرض الثانى فلأنّ كلّ فرد من أفراد الطبيعة مستقلّ فى التأثير.

أقول: يمكن أن يقال: إنّ الكلام إنّما هو بعد الفراغ عن سببيّة كلّ فرد مستقلّاً لو وجد منفرداً، وإلّا فلو فرضنا أنّ السبب هو نفس الطبيعة يخرج من باب تداخل الأسباب، لما عرفت من أنّ النزاع إنّما هو بعد الفراغ عن كون الأسباب متعدّدة، فما ذهب إليه هذا القائل يرجع إلى البحث عن أنّ السبب واحد أو متعدّد، وهو من مبادئ المسألة المبحوث عنها هنا بالفعل، إذ لابدّ من أن يثبت أوّلًا أنّ السبب هو الفرد لا ـ الطبيعة حتّى يتعدّد السبب، ثمّ يبحث فى تداخل الأسباب وأنّ الفردين من البول مثلًا هل يتداخلان فى إيجاب الوضوء أم لا؟

ويمكن أن يقال: سلّمنا ابتناء المسألة على علّيّة الطبيعة والأفراد، لكن نظر العرف يساعد الثانى وأنّ كلّ فرد من أفراد ماهيّة الشرط علّة مستقلّة لترتّب الجزاء، فإذا بال مرّتين تحقّق سببان من أسباب وجوب الوضوء.

الحقّ فى المسألة

وخلاصة الكلام فى هذا المقام أنّه لو فرضنا ظهور القضيّة فى سببيّة كلّ مصداق من البول لإيجاب الوضوء لوقع التعارض بين ظهورها وبين ظهور مادّة الجزاء فى الإطلاق بنفس البيان الذى تقدّم فى المقام الأوّل من البحث، ومقتضى تقدّم ظهور القضيّة على ظهور المادّة عرفاً بضميمة اقتضاء الاشتغال

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۲۷

اليقينى البراءة اليقينيّة هو عدم التداخل هاهنا أيضاً.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه فى هذا التنبيه أنّ الحقّ هو ما ذهب إليه المشهور من عدم التداخل مطلقاً، سواء اختلفت الشروط نوعاً أو شخصاً.

تتمّة

لابدّ فى أخذ المفهوم- على القول به- من حفظ جميع ما اخذ قيداً فى المنطوق، سواء كان فى طرف الشرط أو فى طرف الجزاء،

فمفهوم قولنـا: «إن جـاءك زيـد يوم الجمعـة فـأكرمه» هو قولنا: «إن لم يجئك زيـد يوم الجمعـة فلا يجب إكرامه»، ومفهوم قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه يوم الجمعة» هو قولنا:

«إن لم يجئك زيد فلا يجب إكرامه يوم الجمعة»، ولو كان الشرط مركّباً كما إذا قال: «إن جاءك زيد وسلّم عليك فأكرمه» فلابدّ فى المفهوم من ذكر كلمـة «أو» مكان الواو فى المنطوق، إذ المركّب ينتفى بانتفاء أحد أجزائه كما ينتفى بانتفاء جميعها، ولو كان الشـرط متعـدّداً كما إذا قال: «إن جاءك زيد أو كتب لك كتاباً فأكرمه» فلابدّ فى المفهوم من ذكر الواو مكان «أو» فيقال: «إن لم يجئك زيد ولم يكتب لك كتاباً فلا يجب إكرامه» ضرورة أنّ المسبّب لا ينتفى إلّا بانتفاء جميع أسبابه. فيما يعتبر فى أخذ المفهوم

ومن القيود العامّ المجموعى مثل قولك: «إن رزقت ولـداً فأكرم مجموع العلماء»، وقـد تسالم الكلّ على أنّ مفهومه «إن لم ترزق ولـداً فلا يجب إكرام مجموع العلماء»، ولا ينافى ذلك وجوب إكرام بعضهم.

إنّما الإشكال فى العامّ الاستغراقى، سواء استفيد بالوضع اللغوى، مثل «كلّ» أم بغيره، مثل النكرة فى سياق النفى أو النهى، كما فى قوله عليه السلام: «الماء إذا بلغ قدر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۲۸

كرّ لا ينجّسه شىء»[۲۷۱].

فعلى القول بإفادته المفهوم فهل هو الموجبة الجزئيّة[۲۷۲]، أعنى «الماء إذا لم يبلغ قدر كرّ ينجّسه شـىء من النجاسات» فلا ينافى عدم منجّسيّة بعضها الآخر ولا منجّسيّته كما لا يخفى، أو الموجبة الكلّيّة، أعنى «الماء إذا لم يبلغ قدر كرّ ينجّسه كلّ شىء من النجاسات»؟

كلام الشيخ محمّد تقى الاصفهانى رحمه الله فى المقام

ذهب المحقّق صاحب الحاشية[۲۷۳] الشريفة على المعالم إلى الأوّل، لأنّ نقيض السالبة الكلّيّة هو الموجبة الجزئيّة[۲۷۴].

ما أفاده الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المسألة

وذهب الشـيخ الأعظم إلى الثانى، لأنّ المراد من لفظـة «شـىء» فى المنطوق لو كان معناه العامّ من دون أن يجعل معبراً للعناوين الاخر التى هى موضوعات فى الواقع، كالدم والبول ونحوهما لكان المفهوم هو الإيجاب الجزئى، فيقال:

«الماء إذا لم يبلغ قـدر كرّ ينجّسه شـىء» لكنّ الأظهر خلافه، فإنّ ظاهره أنّه جعل عنواناً مشـيراً إلى تلك العناوين الخاصّة، فيكون مفاد المنطوق: «الماء إذا بلغ قدر كرّ لا ينجّسه البول ولا الدم ولا الخمر ...» ولا ريب فى أنّ مفهوم هذه[۲۷۵]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج۳ ؛ ص۲۲۸

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۲۹

الجملة منجّسيّة كلّ واحد من هذه الامور عند عدم بلوغ الماء كرّاً[۲۷۶].

هذا حاصل كلام الشيخ رحمه الله فى التقريرات. فيما يعتبر فى أخذ المفهوم

ما يقتضيه التحقيق فى المسألة

والحقّ يقتضـى أن نختـار قولًا ثالثـاً، وهو أنّ مفهوم الجملـة الشـرطيّة هو انتفـاء الجزاء عنـد انتفاء الشـرط، ولا فرق فى ذلك بين كون الجزاء قضـيّة موجبة أو سالبة، فمفهوم قوله عليه السـلام: «الماء إذا بلغ قدر كرّ لا ينجّسه شـىء» على القول به «الماء إذا لم يبلغ قدر كرّ

لیس لاـ ینجّسه شیء» من دون أن یدلّ علی منجّسیّة جمیع ما یصلح للتنجیس أو بعضها، فإنّ ذلک لابدّ من أن یستفاد من قرینة خارجیّة.

وبالجملة: نحن لاـ نبحث هاهنا فی دلالة القضیّة الشرطیّة علی ثبوت نقیض الجزاء عند انتفاء الشرط کی یجری النزاع المتقدّم بین العَلَمین صاحب الحاشیة والشیخ الأعظم رحمهما الله، بل نبحث فی دلالتها علی انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، وإن لم یصدق علیه عنوان النقیض عند المنطقیّین.

بل یمکن أن یقال: یصدق علیه النقیض باصطلاحهم أیضاً بناءً علی أنّ نقیض کلّ شیء رفعه[۲۷۷]، نعم، بناءً علی أنّ نقیض الشیء إمّا رفعه أو کونه مرفوعاً به کان نقیض الوجود العدم ونقیض العدم الوجود.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۳۱

فی مفهوم الوصف

الفصل الثانیفی مفهوم الوصف

تحریر محلّ النزاع

وقبل الخوض فیه ینبغی تقدیم أمرین لیتّضح محلّ البحث:

الأوّل: أنّ النزاع فی مطلق الوصف، سواء اعتمد علی موصوفه أم لا.

وقال بعضهم: یختصّ النزاع بالوصف المعتمد علی موصوفه، ولا یشمل ما لم یعتمد، لأنّ القائل بالمفهوم تمسّک بلزوم اللغویّة لو لم یکن للجملة مفهوم، وواضح أنّ هذا الدلیل یجری فیما إذا قال: «أکرم رجلًا عالماً» لأنّ الرجل الجاهل أیضاً لو کان واجب الإکرام لما کان لذکر وصف العالم وجه، فیلزم کونه لغواً، بخلاف ما إذا قال: «أکرم عالماً» لعدم لزوم اللغویّة ولو لم یکن له مفهوم.

وفیه: أنّ الوصف وإن لم یعتمد علی الموصوف لفظاً فیما إذا قال: «أکرم عالماً» إلّاأنّا نعلم أنّ له ذاتاً فی الواقع یتّصف به، فللقائل بالمفهوم أن یقول:

لماذا عدل المتکلّم من ذکر الذات إلی ذکر الصفة لو لم یکن لها دخل فی الحکم، وبعبارة اخری: لو کان قوله: «أکرم عالماً» بمعنی «أکرم إنساناً» فلماذا عدل من عنوان الذات إلی عنوان الوصف الذی هو فی المرتبة المتأخّرة عن عنوان

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۳۲

الذات؟ فیمکن أن یقال: ذکر الوصف موضوعاً للحکم دون الذات لغو لو لم ینتف الحکم عند انتفائه.

فالنزاع یجری فی الوصف غیر المعتمد کما یجری فی المعتمد بلا فرق بینهما.

ویشهد علیه أنّ القائلین بالمفهوم استدلّوا بقوله صلی الله علیه و آله: «لیّ الواجد بالدین یحلّ عرضه وعقوبته»[۲۷۸] علی عدم حلّیّة عرض وعقوبة الفاقد الذی یؤخّر أداء دینه، فإنّ الوصف فی هذه الروایة- وهو کلمة «الواجد»- لم یعتمد علی موصوفه الذی هو المدیون.

الثانی: أنّ استفادة المفهوم من الوصف کاستفادته من الجملة الشرطیّة، فلابدّ من حفظ جمیع ما ذکر فی المنطوق من القیود عدا الوصف الذی یدور علیه المفهوم.

وعلیه فلو کان الوصف أخصّ مطلقاً من الموصوف، کقولنا: «أکرم إنساناً عالماً» فلا ریب فی دخوله فی محطّ البحث، لبقاء الموضوع بعد انتفاء الوصف حتّی فی الوصف الذی لم یعتمد علی موصوفه، لما عرفت من أنّه بتقدیر الموصوف عند التحلیل، کما لاریب فی خروج الوصف المساوی لموصوفه عن حریم النزاع، لارتفاع الموضوع بارتفاعه، فلاـ یبقی للحکم مرکز حتّی یحمل علیه أو یسلب

عنه، وأمّا العامّان من وجه فهما أيضاً داخلان فى محلّ النزاع بالنسبة إلى مادّة الافتراق من جانب الموصوف، كما فى مثل «فى الغنم السائمة زكاة» فى مقابل الغنم غير السائمة.

نعم، لو كان الافتراق من جانب الصفة- كالإبل السائمة- فهو خارج قطعاً، لأنّ حفظ الموضوع فى المفهوم ممّا لابدّ منه، وإنّما الاختلاف بينه وبين المنطوق

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج٣، ص: ٢٣٣

فى تحقّق الوصف فى أحدهما دون الآخر، فلا معنى لنفى الحكم عن موضوع أجنبىّ وعدّه مفهوماً للكلام، إلّاعلى القول بمفهوم اللقب الذى لايرتبط بمفهوم الوصف أوّلًا ولا يقول به أحد ثانياً.

وبه ظهر فساد ما حكى عن بعض الشافعيّة من أنّ قوله: «فى الغنم السائمة زكاة» يدلّ على عدم الزكاة فى الإبل المعلوفة، لارتفاع الموضوع وصفته، وقد عرفت أنّ حفظ الموضوع فى المفهوم ممّا لابدّ منه.

ومنه انقدح خروج ما إذا كان الوصف أعمّ مطلقاً من الموصوف عن محطّ البحث أيضاً، لعدم بقاء الموصوف بعد انتفاء وصفه الأعمّ كما لا يخفى.

وأمّا المتباينان فلا يمكن أخذهما فى المنطوق- كأن يقال فرضاً: «أكرم إنساناً غير مستوى القامة»- فلا تصل النوبة إلى المفهوم.

والحاصل: أنّ النزاع فى مفهوم الوصف يختصّ بموردين من النسب الأربع:

أحدهما: ما إذا كان الوصف أخصّ من الموصوف، ثانيهما: ما إذا كان بينهما عموم من وجه وكان مادّة الافتراق من جانب الموصوف.

بيان الحقّ فى المسألة

إذا عرفت ما ذكرناه فاعلم أنّ الحقّ عدم دلالة الجملة الوصفيّة أيضاً على المفهوم لا بالوضع ولا بالانصراف ولا بالإطلاق.

بل ليس فى الجملة الوصفيّة شيء يصلح لأن يدّعى وضعه للعلّيّة المنحصرة، ضرورة عدم صلاحيّة الموصوف ولا الصفة لذلك، ولا وضع للمجموع المركّب منهما، بخلاف الجملة الشرطيّة، حيث عرفت أنّهم ادّعوا وضع الأداة فيها للعلّيّة المنحصرة.

على أنّ المفهوم كما تقدّم لا يختصّ بالحكم الإنشائى، فلو كان للوصف

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج٣، ص: ٢٣۴

مفهوم فلابدّ من أن تكون الجملة الخبريّة أيضاً دالّة عليه مقتضيةً لكون الوصف علّة منحصرة، وهو خلاف الوجدان السليم، فإنّك إذا قلت: «جاءنى رجل عالم» لا يفيد أنّ العلّة المنحصرة لمجيئه هى كونه عالماً كما لايخفى.

فبعدما عرفت عدم دلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم مع سلامتها عن هذين الإشكالين فالجملة الوصفيّة أولى بأن لا تدلّ عليه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج٣، ص: ٢٣۵

فى مفهوم الغاية

الفصل الثالثفى مفهوم الغاية

اشارة

هل الغاية فى القضيّة تدلّ على ارتفاع الحكم عمّا بعد الغاية بناءً على دخولها فى المغيّى أو عنها وعمّا بعدها بناءً على خروجها عنه أم لا تدلّ؟ فيه خلاف:

کلام صاحب الکفایة فی المسألة

ثالث الأقوال: ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّه إذا کانت الغایـة بحسب القواعـد العربیّـة قیداً للحکم کما فی قوله علیه السـلام: «کـلّ شـیء حلال حتّی تعرف أنّه حرام»[۲۷۹] و «کـلّ شـیء طـاهر حتّی تعلم أنّه قـذر»[۲۸۰]، کـانت دالّـة علی ارتفاعه عند حصولها، لانسباق ذلک منها کما لا یخفی، وکونه قضیّة تقییده بها[۲۸۱]، وإلّا لما کانت ما جعل غایة له بغایة وهو واضح إلی النهایة، وأمّا إذا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۳۶

کانت بحسبها قیداً للموضوع مثل «سر من البصرة إلی الکوفة» فحالها حال الوصف[۲۸۲] فی عدم الدلالة[۲۸۳]، إنتهی.

ما أفاده المحقّق الحائری رحمه الله فی تقریب کلام صاحب الکفایة

وقال المحقّق الحائری رحمه الله فی تقریب دلالتها علی المفهوم فی الصورة الاولی ما حاصله: أنّه إذا جعلت الغایة قیداً للحکم فالظاهر الدلالـة، لأنّ مفاد هیئـة «افعل» هو الطلب الکلّی لا الجزئی، فتکون الغایـة غایـة لحقیقـة الطلب، ولازمه ارتفاع سـنخ الطلب عنـد وجود الغایة، نعم، لو قلنا بکون مفاد الهیئة الطلب الجزئی[۲۸۴] فالغایة لا تدلّ علی ارتفاع سنخ الوجوب[۲۸۵].

هذا ما أفاده فی متن الدرر.

لکنّه عدل عنه فی الدورة الأخیرة علی ما فی تعلیقة الدرر، فإنّه قال فیها:

یمکن أن یقال بمنع المفهوم حتّی فیما اخـذ فیه الغایـة قیداً للحکم، کما فی «اجلس من الصبـح إلی الزوال» لمساعدة الوجدان علی أنّا لو قلنا بعـد الکلام المـذکور: «وإن جاء زید فاجلس من الزوال إلی الغروب» فلیس فیه مخالفة لظاهر الکلام الأوّل[۲۸۶]، فهذا یکشف عن أنّ المغیّی لیس سنخ الحکم من أیّ علّة تحقّق، بل السنخ المعلول لعلّة خاصّة، سواء کانت مذکورة کما فی «إن جاء

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۳۷

زیـد فاجلس من الصبـح إلی الزوال» أم کانت غیر مـذکورة، فإنّه مع عـدم الـذکر أیضاً تکون لا محالة هنا علّة یکون الحکم المذکور مسبّباً عنها[۲۸۷]، إنتهی.

نقد ما أفاده المحقّق الحائری رحمه الله

وفیه أوّلًا: أنّ الحکمین فی المثال یرجع عرفاً إلی حکم واحد.

توضیـح ذلـک: أنّ المولی إذا أمر عبـده بعمل فی فترة خاصّـة من الزمن، ثمّ أمره بنفس ذلک العمل فی زمن متّصل بزمن الأمر الأوّل کما فی المثال المتقدّم- أعنی ما إذا أمره بالجلوس من الصبح إلی الزوال ثمّ أمره بالجلوس من الزوال إلی الغروب بشرط مجیء زید- یحکم العرف بأنّه أمره بتکلیف واحد، وهو وجوب الجلوس من الصبح إلی الغروب، وله غایة واحدة، وهو الغروب، والجملة تدلّ عرفاً علی عـدم وجوب الجلوس بعـد تحقّق الغروب، ألا تری أنّا لو سألنا العبد: بماذا أمرک المولی؟ لقال: أمرنی بالجلوس من الصبح إلی الغروب، ولا یقول: أمرنی بالجلوس من الصبح إلی الزوال، ثمّ أمرنی به من الزوال إلی الغروب.

هذا أحسن ما یمکن أن یقال فی ردّ ما أفاده المحقّق الحائری رحمه الله فی حاشیة الدرر.

وثانیاً: أنّ عدم التنافی بین الکلامین لیس لأجل عدم دلالة الأوّل علی المفهوم، بل لأجل کون مفهومه مطلقاً ومنطوق الثانی مقیّداً، فإنّ المفهوم عبارة عن عـدم وجوب الجلوس بعـد الزوال مطلقاً، أی سواء جاء زیـد أم لم یجی، ومنطوق الثانی هو وجوب الجلوس بشـرط

مجىء زيد، ولا تعارض بين

المطلق والمقيّد عند العرف، بل يحمل الأوّل على الثاني.

وثالثاً: أنّا لا نسلّم كون الغايـة فى المثال قيداً للحكم، بل يمكن أن تكون قيداً للموضوع، ولأجل هذا ليس لها مفهوم، فلا يرى العرف بين الجملتين تعارضاً.

بيان ما هو الحقّ فى المقام

والتحقيق فى المسألـة يقتضـى أن يقال: إذا كانت الغايـة بحسب القواعـد العربيّة قيداً للحكم تدلّ على المفهوم مطلقاً، حتّى على القول المشهور المنصور من كون مفاد الحروف والهيئات جزئيّاً، وذلك لأنّ المولى إذا قال لعبده:

«اجلس من الصبح إلى الغروب» وفرضنـا أنّ الغروب غايـة للحكم لا ـ لمتعلّقه فـالمغيّى وإن كـان وجوبـاً شخصـيّاً، إلّاأنّ العرف يحكم بانتفاء وجوب الجلوس رأساً عنـد تحقّق الغروب، وفهم العرف فى مفاد الأدلّة اللفظيّـة هو المتّبع، وأمّا إذا كانتالغايـة بحسبـها قيـداً للموضوع فالحقّ عدم دلالتها على المفهوم، لكونها حينئذٍ كالوصف كما تقدّم، وقد عرفت عدم دلالة الجملة الوصفيّة على المفهوم.

البحث حول دخول الغاية فى المغيّى وخروجها عنه[۲۸۸]

ثمّ إنّ فى الغاية خلافاً آخر كما أشرنا إليه فى بداية البحث، وهو أنّها هل هى داخلة فى المغيّى بحسب الحكم أو خارجة عنه؟

والأـظهر خروجهـا، لكونها من حـدود المغيّى، فلا تكون محكومـة بحكمه، ألا ترى أنّ العرف يحكم بصـدق «سـرت من البصـرة إلى الكوفة» ولو لم تكن نفس البصرة والكوفة داخلة فى السير، كأن بدأ السير من انتهاء البصرة وأنهاه فى ابتداء الكوفة.

فـدخولها فى بعض الموارد إنّما يكون بالقرينـة، وعليه تكون كما بعـدها بالنسـبة إلى الخلاف الأوّل- أعنى دلالـة الجملـة الغائيّـة على المفهوم- وأمّا بناءً على دخولها فى المغيّى تكون محكومة بحكم المنطوق كما لا يخفى.

ثمّ إنّ المحقّق الخراسـانى رحمه الله ذهب فى متن الكفايـة إلى اختصـاص هـذا النزاع بمـا إذا كـانت الغايـة قيـداً للموضوع، ولا يعقل جريانه فيما إذا كانت قيداً للحكم[۲۸۹].

لكنّه عدل عنه فى حاشيتها وقال بشمول النزاع ما إذا كانت قيداً للحكم أيضاً[۲۹۰].

وهـذا هو الحقّ، لأـنّ محـطّ البحث مـا إذا كـانت الغايـة أعنى مـدخول «حتّى» و «إلى» ذات أجزاء، كمـا فى مثل «سـر من البصـرة إلى الكوفـة» أو ذات امتـداد زمـانى، مثـل «صم إلى الليـل»، فلو أحرزنا كونها فى المثالين قيـداً للوجوب فلنا أن نبحث فى أنّ الوجوب هل ينقطع فى مثال السـير بمجرّد وصول السائر إلى جـدران الكوفـة من دون أن يدخل فى جزء منها أم لا؟ وأنّه هل ينقطع فى مثال الصوم بمجرّد انتهاء اليوم أو يبقى إلى دخول مقدار من الليل أو إلى انقضائه؟

ثمّ إنّه لاـ يخفى أنّ لفظـة «حتّى» لاـ تكون للغايـة إلّاإذا كانت جارّة، وأمّا إذا كانت عاطفـة فهى خارجـة عن محطّ البحث قطعاً، إذ لا شبهـة فى دخـول المعطوف فى حكم المعطوف عليه، فتوهّم ظهور دخول مـدخول «حـتّى» فى المغيّى فى مثـل «أكلت السـمكة حتّى رأسها» ناشٍ من الخلط بين الخافضة والعاطفة، والبحث فى الاولى دون الثانية.

فی مفهوم الاستثناء

الفصل الرابع فی مفهوم الاستثناء

اشارهٔ

لا شبهة فی دلالة الاستثناء علی اختصاص الحکم سلباً وإیجاباً بالمستثنی منه ولا یعمّ المستثنی، ولذلک یکون الاستثناء من النفی إثباتاً ومن الإثبات نفیاً، وذلک للانسباق عند الإطلاق قطعاً.

إنّما النزاع فی أنّ الحکم الذی فی جانب المستثنی- سواء کان إثباتاً أو نفیا- هل هو یختصّ به ولا یعمّ فرداً آخر من أفراد المستثنی منه أم لا؟

الحقّ اختصاصه به، لانسباقه أیضاً عند الإطلاق، فجملة «جاءنی القوم إلّا زیداً» تدلّ علی ثلاثة امور: ۱- مجیء القوم، ۲- عدم مجیء زید، ۳- اختصاص عدم المجیء به، وکلّ ذلک لأجل الانسباق إلی الذهن.

مناقشة أبی حنیفة فی دلالة الاستثناء علی الحصر والجواب عنها

وذهب أبو حنیفة إلی عدم دلالة الجملة الاستثنائیّة علی اختصاص[۲۹۱]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۲۴۲

الحکم الذی فی جانب المستثنی به، واستدلّ بمثل قوله علیه السلام: «لا صلاة إلّا بطهور»[۲۹۲]، فإنّ الاستثناء لو دلّ علی الحصر لدلّ علی وجود الصلاة عند وجود الطهور، مع أنّها لیست بموجودة فیما إذا فقدت سائر الشرائط والأجزاء[۲۹۳].

وفیه: أنّ المراد من مثله أنّه لا تکون الصلاة التی کانت واجدة لأجزائها وشرائطها المعتبرة فیها صلاة إلّاإذا کانت واجدة للطهارة، وبدونها لا تکون صلاة علی الصحیحی وصلاة تامّة مأموراً بها علی الأعمّی.

البحث حول کلمة التوحید ودلالتها علیه

واستدلّ بعضهم علی المطلوب بقبول رسول اللّه صلی الله علیه و آله إسلام من قال: «لا إله إلّا اللّه» فإنّه لو لم یدلّ علی الحصر لما دلّ علی التوحید کما لا یخفی.

وفیه: أنّ دلالته علی التوحید لعلّها لأجل انضمامه بالمقارنات المفیدة للتوحید، فکان دلالته علیه بالقرینة.

ثمّ استشکل فی دلالة هذه الجملة علی التوحید بأنّ خبر «لا» إمّا یقدّر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۲۴۳

«ممکن» أو «موجود» وعلی کلّ تقدیر لا دلالة لها علیه، أمّا علی الأوّل فلعدم دلالتها إلّاعلی إثبات إمکان وجوده تبارک وتعالی لا وجوده، وأمّا علی الثانی فلأنّها وإن دلّت علی وجوده تعالی، إلّاأنّه لا دلالة لها علی عدم إمکان إله آخر.

ما أفاده صاحب الکفایة فی کلمة التوحید ونقده

وأجاب عنه المحقّق الخراسانی رحمه الله بأنّ المراد من الإله هو واجب الوجود، ونفی ثبوته وجوده فی الخارج وإثبات فرد منه فیه وهو اللّه یدلّ بالملازمة البیّنة علی امتناع تحقّقه فی ضمن غیره تبارک وتعالی، ضرورة أنّه لو لم یکن ممتنعاً لوجد، لکونه من أفراد

الواجب[۲۹۴]، إنتهی.

وفیه: أنّ تفسیر الإله بواجب الوجود مخالف للغة والقرآن والتاریخ، فإنّ النبیّ صلی الله علیه و آله لم یأمرهم بقوله: «قولوا لا إله إلّااللَّه تفلحوا» إلّالأجل کونهم مشرکین فی العبادة، وإلّا فهم کانوا معتقدین بتوحید الذات والصفات والأفعال، ویشهد له قوله تعالی: «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ»[۲۹۵]، فإنّه یدلّ علی اعتقادهم بتوحید الذات والأفعال، ویلزمه التوحید فی الصفات أیضاً، کما یشهد علی شرکهم فی العبادة قوله تعالی: «مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى»[۲۹۶]، وکلمة الإله بحسب اللغة أیضاً تکون بمعنی المعبود لا بمعنی واجب الوجود.

والحاصل: أنّ کلمة التوحید سیقت لنفی ما یعتقده عبدة الأوثان من الشرک

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۴۴

فی العبادة، لا لإثبات وجود الواجب وتوحیده الذاتی حتّی یرد الإشکال، فخبر «لا» یقدّر «موجود» أی «لا إله موجود إلّااللَّه» من دون أن یستلزم محذوراً، لأنّ معناها «لا شیء صالح للعبودیّة موجود إلّااللَّه».

ما یستفاد من الجملة الاستثنائیّة

وبالجملة: یستفاد من الجملة الاستثنائیّة ثلاثة امور: حکم المستثنی منه، وحکم المستثنی، واختصاص الحکم الذی فی جانبه به من دون أن یعمّ غیره من أفراد المستثنی منه، ولا فرق فی دلالتها علی الحصر بین الموجبة والسالبة، فکما أنّ قولنا: «ما جائنی من القوم إلّازید» یدلّ علی اختصاص المجیء بزید، کذلک قولنا: «جائنی القوم إلّازیداً» یدلّ علی انحصار عدم المجیء به، فالدلالة علی الحصر لا تتوقّف علی النفی والاستثناء، بل یکفی فیها مجرّد الاستثناء.

ثمّ لا یخفی أنّ الامور الثلاثة المتقدّمة کلّها تستفاد من منطوق الجملة الاستثنائیّة، ولیس لنا أمر رابع کی یسمّی بالمفهوم.

ما یقتضیه سائر أدوات الحصر

بخلاف سائر الأدوات التی قیل بدلالتها علی الحصر، نحو «إنّما» و «بل» الإضرابیّة وتعریف المسند إلیه باللام، فإنّ قوله تعالی: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنْ الْأَرْضِ»[۲۹۷] یدلّ بمنطوقه علی کون جزاء من حارب اللَّه ورسوله وأفسد فی الأرض منحصراً فی الأربعة،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۴۵

وأمّا عدم کون جزائهم غیرها فلابدّ من أن یستفاد من المفهوم لو قیل به.

هذا تمام الکلام فی مفهوم الاستثناء، وبه تمّ مباحث المفاهیم[۲۹۸].

وحاصلها: أنّ الشرط والوصف لا یدلّان علی المفهوم، بخلاف الغایة، فإنّها تدلّ علیه، وأمّا الاستثناء فدلالته علی الحصر وکون الاستثناء من النفی إثباتاً وبالعکس فقد عرفت أنّها مربوطة بالمنطوق.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۴۷

المقصد الرابع فی العامّ والخاصّ

اشارة

وفیه فصول

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۴۹

فی العامّ والخاصّ

الفصل الأوّلفی تعریف العامّ وأقسامه والفرق بینه وبین المطلق

کلام صاحب الکفایة حول ما عرّف به العامّ

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: قد عرّف العامّ بتعاریف، وقد وقع من الأعلام فیها النقض بعدم الاطّراد[۲۹۹] تارةً والانعکاس اخری بما لا یلیق بالمقام، فإنّها تعاریف لفظیّة تقع فی جواب السؤال عنه بالماء الشارحة، لا واقعة فی جواب السؤال عنه بالماء الحقیقیّة.

ثمّ استشهد علی کون التعاریف بصدد شرح الاسم بوجهین:

الأوّل: ما أشار إلیه بقوله: کیف وکان المعنی المرکوز منه فی الأذهان أوضح ممّا عرّف به مفهوماً ومصداقاً، ولذا یجعل صدق ذاک المعنی علی فرد وعدم صدقه المقیاس فی الإشکال علیها بعدم الاطّراد والانعکاس بلا ریب فیه ولا شبهة تعتریه من أحد والتعریف لابدّ أن یکون بالأجلی کما هو أوضح من أن یخفی، فالظاهر أنّ الغرض من تعریفه إنّما هو بیان ما یکون بمفهومه جامعاً بین

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۵۰

ما لا شبهة فی أنّها أفراد العامّ لیشار به إلیه فی مقام إثبات ما له من الأحکام لا بیان ما هو حقیقته وماهیّته.

الثانی: ما أشار إلیه بقوله: لعدم تعلّق غرض به بعد وضوح ما هو محلّ الکلام بحسب الأحکام من أفراده ومصادیقه حیث لا یکون بمفهومه العامّ محلّاً لحکم من الأحکام[۳۰۰].

وحاصله: أنّه لا- یترتّب علی فهمه بکنهه ثمرة فقهیّة، إذ لم یترتّب علیه بما له من المعنی المصطلح حکم فرعی، بل تترتّب الأحکام الفرعیّة علی أفراده ومصادیقه.

نقد ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله من قبل المحشّی

وناقش العلّامة المشکینی رحمه الله فی حاشیة الکفایة علی کلا الوجهین حیث قال: ویرد علی الأوّل أنّ ورود إشکال علی کلام غیر المعصوم لا- یکشف عن عدم إرادة ظاهره، ولا ریب فی کون ظاهرهم التعریف الحقیقی، لاسیّما مع نقض بعضهم علی الآخر بعدم الطرد أو العکس، ولو کان مرادهم اللفظی منه لم یکن له مجال.

وعلی الثانی أنّهم کثیراً ما یبحثون عمّا لا- ثمرة له، مضافاً إلی أنّه یترتّب علیه ثمرة اصولیّة عنده، وهو تقدّم العامّ علی المطلق عند التعارض کما صرّح به فی بحث المقدّمة وإن عدل عنه فی باب التعارض[۳۰۱]، إنتهی موضع الحاجة من کلامه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۵۱

ردّ ما استشکل به المحقّق المشکینی علی صاحب الکفایة

والجواب عمّا أورده علی أوّل الوجهین أنّ التعاریف المذکورة فی کلام الاصولیّین وإن کانت ظاهرة فی التعریف الحقیقی، إلّاأنّ البرهان الذی أقامه المحقّق الخراسانی رحمه الله علی کونها بصدد شرح الاسم قرینة علی عدم إرادة ظاهرها.

وبعبارة اخری: إذا قال المتکلّم: «رأیت أسداً یرمی» جعلت کلمة «یرمی» قرینة علی التصرّف فی معنی «أسد» لا بالعکس، لأنّ ظهور

«يرمى» فى معناه أقوى من ظهور «أسد» فى معناه.

وما نحن فيه أولى بـذلك، لأنّ العلم بخروج بعض ما هو مصـداق للعامّ قطعاً عن تحت تعاريفه المـذكورة ودخول بعض ما هو أجنبيّ عنه كذلك فيها يستلزم اليقين بعدم إرادتهم التعريف الحقيقى.

وأمّا الإشكال الأوّل الذى أورده على ثانى الوجهين بقوله: «إنّهم كثيراً ما يبحثون عمّا لا ثمرة له» فليس بمهمّ، فلا نتعرّض لجوابه.

وأمّا إشـكاله الثانى، أعنى قوله: «مضافاً إلى أنّه يترتّب عليه ثمرة اصوليّـة عنـده، وهو تقـدّم العامّ على المطلق عند التعارض»، فالجواب عنه أنّ تقـدّم العـامّ على المطلق إنّمـا هو لأجل كونه أقوى منه، فالعامّ بما هو عامّ لا دخل له فى التقـدّم، كما أنّ الرمّان بما هو رمّان لا يكون مورداً لنهى الطبيب حينما يقول:

«لاـ تأكـل الرمّـان لأنّه حامض»، بل بما هو حامض، فكأنّه قال: «لا تأكل الحامض» وكـذلك الأمر فى المقام، فإنّ العامّ بملاك أقوائيّة شموله لمورد الاجتمـاع يقـدّم على المطلق، فكـأنّه قيـل: «أقوى المتعارضـين يقـدّم على الآخر» والعامّ المعارض للمطلق أحـد مصاديق أقوى المتعارضين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۵۲

والحاصل: أنّ ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله- من أنّ ما ذكروه تعاريف لفظيّـة للعامّ واقعة فى جواب السؤال عنه بالماء الشارحة لا فى جواب السؤال عنه بالماء الحقيقيّة- حقّ، فلا ينبغى النقض عليها بعدم الاطّراد أو الانعكاس.

الفرق بين العامّ والمطلق

إنّ العامّ يدلّ على مصاديق الطبيعة بالدلالة اللفظيّة الوضـعيّة، فهو ناظر إلى الأفراد والكثرات من دون أن يدلّ على خصوصيّاتها الفرديّة وعوارضـها المشـخّصة، فقول المولى: «أكرم كـلّ عـالم» يـدلّ على وجوب إكرام كـلّ واحـد من مصـاديق العالم، كزيـد وعمرو وبكر وخالد و ... لكن بما أنّه عالم لا بما أنّه أبيض أو أسود، طويل القامة أو قصيرها، وزنه كذا، أبوه فلان، امّه فلانة و ....

بخلاف ما إذا قال: «أكرم زيـداً وعمراً وبكراً وخالداً» حيث يحكى عنهم بخصوصـيّاتهم الفرديّة وعوارضـهم المشـخّصة. فى الفرق بين العامّ والمطلق

وبعبارة اخرى: إذا قال المولى: «أكرم العالم» يدلّ موضوع الحكم على الطبيعة والماهيّة من دون أن يكون ناظراً إلى الأفراد أصـلًا، وإذا قال: «أكرم زيـداً وعمراً وبكراً وخالـداً» يدلّ على الماهيّة الموجودة المتشـخّصة بالتشـخّصات الفرديّة تفصـيلًا، وأمّا إذا قال: «أكرم كلّ عـالم» فهو برزخ بينهمـا، بمعنى أنّه يـدلّ على أفراد الطبيعـة إجمالًا، أى من دون أن يكون ناظراً إلى وجود هـذه الأفراد أو تشـخّصاتها الفرديّة.

إن قلت: الفرديّة تلازم الوجود والتشخّص.

قلت: نعم، لكن مقام الحكايـة غير مقام الواقع، فإنّ كلّ فرد من أفراد العالم إنسان موجود ذو تشـخّصات مختصّة به خارجاً، لكن قوله: «كلّ عالم» لا يحكى عن جميع ما فى الواقع، بل يحكى عن الكثرات والأفراد إجمالًا من دون

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۵۳

أن يدلّ على خصوصيّاتها الفرديّة تفصيلًا.

وبالجملة: يدلّ العامّ على العموم بالدلالة الوضعيّة اللفظيّة، بخلاف المطلق، فإنّه لا يدلّ على الإطلاق إلّابمعونة مقدّمات الحكمة.

ويشـهد عليه أنّه يكفى فى دلالة «أكرم كلّ عالم» على العموم إحراز وضع لفظة «كلّ» له، ولا يكفى فى دلالة «أحلّ اللَّه البيع» و «أكرم العالم» على الإطلاق إحراز ما وضع له لفظة «البيع» و «العالم» بل لابدّ من جريان مقدّمات الحكمة.

ولاـ ريب فى أنّ الحـاكم على الإطلاـق هو العقـل، فـإنّه يحكم بأنّ المولى الحكيم العاقل العارف بوضع القانون إذا كان فى مقام بيان

جميع حـدود موضوع حكمه ولم يأت بقرينـة متّصلة أو منفصلة على تقييـده ولم يكن قـدر متيقّن فى مقام التخاطب[۳۰۲] فلا محالة يريد الموضوع بإطلاقه، وإلّا فلا يتوقّف دلالة اللفظ على معناه على كون اللافظ حكيماً وفى مقام البيان.

والحاصل: أنّ بين العموم والإطلاق فرقاً ما هويّاً، لأنّ الأوّل مستند إلى‌وضع اللفظ، والثانى إلى مقدّمات الحكمة التى هى مسألة عقليّة.

ومنه انقدح أوّلًا: أنّ عدّ البحث عن المطلق والمقيّد من مباحث الألفاظ وأصالة الإطلاق من الاصول اللفظيّة ممّا لا ينبغى.

وثانيـاً: لاـ يصـحّ ما فى كلمات كثير من الاصوليّين من ثبوت العموم تارةً باللفظ، واخرى بالعقل، وثالثـة بالإطلاق، ومثّلوا للأوّل بكلمة «كلّ» وأمثالها، فإنّها وضعت للدلالة على العموم، وللثانى بالنكرة واسم الجنس الواقعين فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۵۴

سياق النفى أو النهى، لأنّه إذا قال: «لاـ رجل فى الدار» فليس فيه لفظ يصلح للدلالـة على العموم، فإنّ «لا» تـدلّ على النفى فقط، و «رجل» اسم جنس لا يـدلّ على أزيـد من الطبيعـة والماهيّـة، لكنّ العقل يحكم بأنّ الماهيّة توجد بوجود فرد واحد ولا تنعدم إلّابانعدام جميع أفرادها.

ومثّلوا للثالث ب «أحلّ اللَّه البيع»[۳۰۳] فإنّ «البيع» هاهنا لفظ مطلق، لكنّه يدلّ على الشمول والعموم، فتكون الآية بمعنى «أحلّ اللَّه كلّ بيع» ولا فرق بينهما إلّافى استناد العموم فى الأوّل إلى الإطلاق ومقدّمات الحكمة وفى الثانى إلى اللفظ.

وفيه أوّلًا: أنّه يستلزم عدم الفرق بين القسمين الأخيرين من العامّ، لاستناد كليهما إلى حكم العقل، غاية الأمر أنّ حكم العقل بالعموم فى النكرة الواقعـة فى سياق النفى يكون بملاك أنّ الماهيّـة لا تنتفى إلّابانتفاء جميع أفرادها، وفى الإطلاق بملاك مقدّمات الحكمة، فالقول بأنّ استفادة العموم فى مثل «لارجل فى الدار» مستند إلى العقل، وفى مثل «أحلّ اللَّه البيع» إلى الإطلاق باطل.

وثانياً: أنّا لا نسلّم قاعدة عقليّة باسم أنّ «الطبيعة لا تنعدم إلّابانعدام جميع الأفراد» وقد تقدّم تفصيله فى بعض مباحث النواهى[۳۰۴].

وملخّصه: أنّه لا يعقل أن توجـد الطبيعـة بوجود فرد ولا تنعـدم بانعـدامه، بل يتوقّف انعـدامه على انعدام جميع الأفراد، فإنّ الإنسان إذا وجد بوجود زيد فلا محالة ينعدم بانعدامه، ولو كانت سائر مصاديقه موجودة.

إن قلت: هذا يستلزم أن تكون الطبيعة موجودة ومعدومة فى آن واحد،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۵۵

وهو جمع بين النقيضين.

قلت: استحالة اجتماع المتقابلين مختصّة بالوجودات الجزئيّة، فلا يمكن أن يكون زيد مثلًا موجوداً ومعدوماً، أو أبيض وأسود، بخلاف الإنسان، فإنّه يمكن أن يكون موجوداً فى ضمن فرد، ومعدوماً بعدم فرد آخر، أو أبيض فى ضمن المصداق المعروض للبياض، وأسود فى ضمن المصداق المعروض للسواد.

كما أنّ ارتفاع النقيضـين أيضاً فى مقام ذات الماهيّات لا يمتنع، فيقال: الماهيّـة من حيث هى هى ليست إلّاهى، لا موجودة ولا معدومة ولا أىّ شىء آخر.

وبالجملـة: استحالة ارتفاع النقيضـين واجتماع المتقابلين تختصّ بما إذا كان موضوعهما أمراً واحـداً حقيقيّاً، بخلاف الماهيّات الكلّيّـة، فإنّهـا من حيث أنفسـها وذواتهـا- وبعبـارة اخرى: بحسب الحمل الأوّلى الـذاتى- يسـلب عنها الوجود والعـدم، وبالإضافة إلى الخارج يمكن أن تتّصف بالوجود والعدم كليهما.

والحاصـل: أنّـا لاـ نسلّم قاعـدة عقليّـة بـاسم «الماهيّـة لاـ تنتفى إلّابانتفـاء جميع أفرادهـا» لكى تسـتنتج منهـا عموميّـة النكرة فى سياق النفى[۳۰۵]، بل الماهيّة كما توجد بوجود فرد واحد كذلك تنعدم بانعدامه.

وثالثـاً: أنّه كيف يمكن ثبوت العموم بالإطلاـق فى مثـل «أحلّ اللَّه البيع»؟ مع أنّ العامّ يحكى عن الأفراد والكثرات، والمطلق لا يحكى إلّاعن صرف الماهيّة، فإذا تمّت مقدّمات الحكمة التى يتوقّف الإطلاق عليها فى مثل «أحلّ اللَّه البيع» و «أعتق رقبةً» كان معنى الإطلاق

فيهما أنّ تمام الموضوع فى حكم

المولى هو البيع والرقبـة، وأمّـا قولنـا فى الأـوّل: سواء تحقّق بالصـيغة أو بالمعاطـاة مثلًا، وفى الثانى: سواء كانت مؤمنـة أو كافرة، فليس دخيلًا فى معنى الإطلاق، بل نضطرّ إليه لأجل ضيق التعبير فى مقام توضيح الإطلاق.

بل وكـذلك الأمر فى الإطلاق الأحوالى، فإنّ المولى إذا قال: «أكرم زيـداً» وكان فى مقام البيان ولم يأت بقرينـة على التقييد بالمجىء ولم يكن قـدر متيقّن فى مقـام التخـاطب، يحكم العقل بأنّ تمام مطلوبه هو إكرام زيـد، وأمّا قولنا: سواء جاء أم لم يجىء، فلا دخل له فى معنى الإطلاق، بل هو توضيح منّا.

والحاصـل: أنّ القول بـأنّ العموم تـارةً يثبت باللفـظ، واخرى بالعقل، وثالثـةً بالإطلاق مخـدوش، وأنّ العامّ يـدلّ على الأفراد والكثرات بالدلالة الوضعيّة اللفظيّة، والمطلق يدلّ على صرف الماهيّة بمعونة مقدّمات الحكمة. فى أقسام العامّ

أقسام العامّ

لا إشكال ولا خلاف فى أنّ العامّ ينقسم إلى استغراقى ومجموعى وبدلى.

والمراد بالعامّ الاسـتغراقى أنّ كلّ فرد من أفراده مسـتقلّ فى الموضوعيّـة وله حكم مسـتقلّ وموافقـة ومخالفة مسـتقلّة، فإذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم» يتعدّد الإطاعة والعصيان بتعداد مصاديق العالم، بمعنى أنّهم لو كانوا عشرة ولم يكرم العبد إلّاخمسة منهم لكان مطيعاً بإطاعات خمسة وعاصياً بمعاصى كذلك، فيستحقّ المثوبة بالنسبة إلى كلّ عالم أكرمه والعقوبة لأجل كلّ عالم لم يكرمه.

والمراد بالعامّ المجموعى أن يكون للمولى غرض واحـد متعلّق بالمجموع، بحيث لو أخلّ بفرد واحد منه لما تحقّق الامتثال أصـلًا، ولو أتى بـالجميع لكـان امتثالًا واحـداً، نحـو «أكرم مجمـوع العلمـاء» بنـاءً على ظهوره فى العـامّ المجموعى وأنّ أفراده نظير أجزاء الصـلاة وشرائطها، فكما أنّ المصلّى إذا أتى بها بجميع

أجزائها وشـرائطها لكانت إطاعـة واحدة، ولو أخلّ بجزء أو شـرط واحد لما امتثل الأمر بها أصـلًا، فكذلك العبد إن أكرم تمام العلماء لكان ممتثلًا بامتثال واحد، ولو أكرم تسعة منهم وأخلّ بواحد لما امتثل أمر المولى أصلًا.

والمراد بالعـامّ البـدلى أن يشـمل لفـظ العـامّ بمفهومه جميع الأفراد على السواء، لكنّه بنفس ذلك المفهوم يقتضـى كفايـة الإتيان بفرد واحـد، كمـا إذا قال: «أكرم أىّ عالم شـئت» فإنّه عامّ، لشـمول «أىّ عالم» جميع مصاديق العالم من دون أن يترجّح فرد على فرد آخر، لكن يحصل غرض المولى بإكرام واحد منهم.

إنّما الإشـكال فى أنّ انقسام العامّ إلى هـذه الأقسام هل هو ناشٍ من كيفيّة تعلّق الأحكام به أو يسـتفاد من العامّ نفسه مع قطع النظر عن تعلّق الأحكام؟

كلام صاحب الكفاية فى ذلك

ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى الأوّل، حيث قال:

ثمّ الظـاهر أنّ مـا ذكر له من الأقسـام من الاسـتغراقى والمجموعى والبـدلى إنّمـا هو باختلاف كيفيّـة تعلّق الأحكام به وإلّا فالعموم فى الجميع بمعنى واحـد، وهو شـمول المفهوم لجميع مـا يصـلح أن ينطبق عليه، غايـة الأـمر أنّ تعلّق الحكم به تـارةً بنحو يكون كـلّ فرد موضوعاً على حـدة للحكم، واخرى بنحو يكون الجميع موضوعاً واحـداً بحيث لو أخلّ بإكرام واحد فى «أكرم كلّ فقيه» مثلًا لما امتثل

أصلًا، بخلاف الصورة الاولى، فإنّه أطاع وعصى، وثالثةً بنحو يكون كلّ واحد موضوعاً على البدل بحيث لو أكرم واحداً منهم لقد أطاع وامتثل كما يظهر لمن أمعن النظر وتأمّل[۳۰۶]، إنتهى.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۵۸

ثمّ أورد على نفسه إشكالًا في الحاشية وأجاب عنه بقوله:

إن قلت: كيف ذلك ولكلّ منها لفظ غير ما للآخر مثل «أيّ رجل» للبدلي، و «كلّ رجل» للاستغراقي؟

قلت: نعم، ولكنّه لا يقتضي أن تكون هذه الأقسام للعامّ بدون ملاحظة اختلاف كيفيّة تعلّق الأحكام، لعدم إمكان تطرّق هذه الأقسام إلّابهذه الملاحظة، فتأمّل جيّداً[۳۰۷].

ولا يخفى أنّ هذا الجواب لا يسمن ولا يُغني من جوع، لأنّه صرف دعوى بلا دليل.

الحقّ في المسألة

فالحقّ أنّ ما ذكر للعامّ من الأقسام ثابت لنفسه حتّى في المرتبة السابقة على تعلّق الأحكام، لأنّ العرف يحكم بأنّ «كلّ عالم» ظاهر في العموم الاستغراقي، و «مجموع العلماء» في المجموعي، و «أيّ عالم شئت» في البدلي وإن لم يتعلّق بها حكم.

ويؤيّده قوله تعالى عن لسان موسى عليه السلام: «أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ»[۳۰۸] حيث استعملت كلمة «أيّ» في البدليّة بنحو الحقيقة بدون أن يتعلّق بها حكم إنشائي، مع أنّ كلمة «الأحكام» في الكفاية ظاهرة في الأحكام الإنشائيّة.

والحاصل: أنّ العامّ على ثلاثة أقسام حتّى في الرتبة المتقدّمة على تعلّق

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۵۹

الحكم، لكنّه لا ينافي أن يستعمل كلّ قسم مكان الآخر مجازاً، أو يكون بعض الألفاظ مشتركاً بين الأقسام الثلاثة أو بين قسمين منها.

في تقسيم المطلق إلى شمولي وبدلي

البحث حول تقسيم المطلق إلى شمولي وبدلي

يستفاد من كلمات بعض الأكابر- منهم المحقّق الخراساني رحمه الله- أنّ المطلق ينقسم إلى شمولي وبدلي، وربما يمثّل للأوّل بقوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»[۳۰۹] حيث تستفاد منه حلّيّة جميع مصاديق البيع، وللثاني ب «أعتق رقبة» حيث يكفي لامتثاله عتق رقبة واحدة.

وفيه: أنّ البدليّة والشمول لا يستندان إلى الإطلاق.

أمّا البدليّة في مثل «أعتق رقبة» فلأنّها مستندة إلى حكم العقل بأنّ «الطبيعة توجد بوجود فرد واحد»[۳۱۰].

توضيح ذلك: أنّ للعقل حكمين: أحدهما محقّق للإطلاق، وهو حكمه عند تماميّة مقدّمات الحكمة بأنّ تمام ما له الدخل في موضوع الحكم ما ذكره المولى ولا دخل لغيره فيه، ثانيهما محقّق للبدليّة، وهو حكمه بأنّ «الماهيّة توجد بوجود فرد ما».

فالبدليّة أمر لا يستند إلى ما يستند إليه الإطلاق.

إن قلت: لا ريب في تأكيد المطلق بالعامّ البدلي فيما إذا قال المولى: «جئني برجل أيّ رجل شئت»، والدليل على كونه تأكيداً أنّ حذفه لم يخلّ بالمعنى، فلا محالة يكون مؤكّداً لكلمة «رجل».

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۶۰

فلو لم يدلّ كلمة «رجل» في هذه الجملة على البدليّة فكيف يمكن تأكيدها بالعامّ البدلي؟

قلت: إنّا لا نسلّم أن تكون كلمة «أيّ رجل» تأكيداً في هذه الجملة، فإنّ عدم الاحتياج إلى كلمة لا تلازم كونها تأكيداً دائماً، بل لابدّ

فى المؤكِّد- بالكسر- أن لا- يزيد معناه على معنى المؤكَّد- بالفتح- والمقام ليس كذلك، لأنّ جملة «جئنى برجل» تدلّ بمعونة مقدّمات الحكمة على أنّ تمام الموضوع لأمر المولى هو المجىء برجل، وأمّا مفاد «أىّ رجل شئت» فهو ما تقتضيه قاعدة «الماهيّة توجد بوجود فرد ما»، فهو تأييد لهذه القاعدة العقليّة وبيان لفظى لها، فإنّها وإن لم تفتقر إلى البيان، إلّاأنّ المولى إذا أشعر بأنّ العبد ربما يغفل عنها يبيّنها فى قالب الألفاظ والعبارات.

وأمّا الشمول فى مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» فلا لفظ فى هذه الجملة يصلح لإفادته، فإنّ اللام تفيد الجنس، وكلمة «البيع» تدلّ على الماهيّة، بل لا يمكن الجمع بين الإطلاق والشمول، لأنّ الإطلاق يفيد أنّ تمام مراد المولى هو الماهيّة، والشمول ناظر إلى الأفراد، ولا ريب فى تحقّق المغايرة بين الماهيّة والأفراد.

منشأ الفرق بين الإطلاق الشمولى والبدلى

فعلى هذا ما هو الفارق بين «أعتق الرقبة» و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» حيث يكفى فى الأوّل عتق رقبة واحدة، ويستفاد من الثانى صحّة جميع ما يصدق عليه البيع، بحيث نتمسّك للحكم بصحّة المعاطاة والنسيئة وعدم اعتبار العربيّة بإطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»، بل قد نجد هذا الفرق فى موضوع واحد، مثل «الصلاة واجبة» و «الصلاة معراج المؤمن» حيث يتحقّق الامتثال فى الأوّل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۶۱

بإتيان فرد واحد من الصلاة، ويدلّ الثانى على معراجيّة جميع مصاديقها، فما هو منشأ الفرق بينهما؟

أقول: الموضوع فى جميع هذه الجمل لا يدلّ على أزيد من الطبيعة والماهيّة، لكنّ الطبيعة إذا وقعت موضوعاً لحكم تكليفى وجوبى أو ندبى فالمطلوب هو إيجادها، وحيث إنّ العقل يحكم بأنّها توجد بوجود فرد ما فلا محالة يتحقّق الامتثال بإتيان فرد واحد كما تقدّم، فيكفى عتق رقبة واحدة والإتيان بفرد واحد من الصلاة فى امتثال «أعتق الرقبة» و «الصلاة واجبة».

بل قد تكون قرينة اخرى على إرادة فرد واحد فى غير موارد الحكم التكليفى، كما إذا قلت: «جاءنى الرجل» وكان اللام للجنس لا للعهد[۳۱۱]، فإنّا نعلم من الخارج عدم مجىء جميع الرجال إلى بيتك، فلا محالة كان المراد مجىء فرد واحد منهم.

وأمّا إذا لم تكن موضوعاً لحكم تكليفى ولا قامت قرينة اخرى على إرادة فرد واحد، مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و «الصلاة معراج المؤمن» كان كلّ فرد من أفراد الماهيّة محكوماً بالحكم الذى تشتمل عليه الجملة، لأنّ الحكم وإن تعلّق بالماهيّة إلّاأنّها توجد فى ضمن كلّ فرد من أفرادها.

وبالجملة: قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» يكون بمعنى «أحلّ اللَّه طبيعة البيع» وجملة «الصلاة معراج المؤمن» تكون بمعنى «ماهيّة الصلاة معراج المؤمن»، لكنّا نفسّر «البيع» فى الأوّل بقولنا: سواء تحقّق بالصيغة العربيّة أو الفارسيّة أو بالمعاطاة ونفسّر «الصلاة» فى الثانى بقولنا: سواء تحقّقت فى ضمن الصلاة التامّة الأجزاء والشرائط الصادرة عن القادر المختار أو فى ضمن الصلاة الواجدة لبعض الأجزاء والشرائط الصادرة عن العاجز عن بعضها الآخر.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۶۲

إشكال ودفع

أمّا الإشكال: فهو أنّه ليس لنا لفظ يدلّ على العموم بحيث يستغنى عن التشبّث بمقدّمات الحكمة، فإنّ الألفاظ الدالّة على العموم كلفظة «الكلّ» وأمثالها تابعة لمدخولها، فإن اخذ مطلقاً فالكلّ يدلّ[۳۱۲] على تمام أفراد المطلق، وإن اخذ مقيّداً فهو يدلّ على تمام أفراد المقيّد، والمفروض أنّ مدخول الكلّ ليس موضوعاً للمعنى المطلق، كما أنّه ليس موضوعاً للمعنى المقيّد، بل هو موضوع للطبيعة

المهملة الغير الآبية عن الإطلاق والتقييد، فحينئذٍ قول المتكلّم: «كلّ عالم» لا يدلّ على تمام أفراد العالم إلّاإذا احرز كون العالم الذى دخل عليه لفظ الكلّ مطلقاً، ومع عدم إحرازه يمكن أن يكون المدخول هو العالم العادل مثلًا، فيكون لفظ الكلّ دالّاً على تمام أفراد ذلك المقيّد، ولذا لو صرّح بهذا القيد لم يكن تجوّزاً أصلًا، لا فى لفظ العالم ولا فى لفظ الكلّ، وهو واضح، وأمّا النكرة فى سياق النفى وما فى حكمها فلا يقتضى وضع اللفظ إلّا نفى الطبيعة المهملة، وهى تجامع مع المقيّدة كما أنّها تجامع مع المطلقة، والمحرز لكون الطبيعة المدخولة للنفى هى المطلقة لا المقيّدة ليس إلّامقدّمات الحكمة، كما أنّ المحرز لكون الطبيعة المدخولة للفظ الكلّ مطلقة ليس إلّاتلك المقدّمات، إذ بدونها يردّد الأمر بين أن يكون النفى وارداً على المطلق وأن يكون وارداً على المقيّد.

وأمّا الدفع: فأجاب عنه المحقّق الحائرى رحمه الله بقوله:

إنّ الظاهر من جعل مفهوم مورداً للنفى أو اللفظ الدالّ على العموم كون

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۶۳

ذلك المفهوم بنفسه مورداً لأحدهما، لا- أنّه اخذ معرّفاً لما يكون هو المورد، ولا إشكال فى أنّ ورود الكلّ على نفس مفهوم لفظ العالم مثلًا يقتضى استيعاب تمام الأفراد، كما أنّه لا إشكال فى أنّ ورود النفى عليه يقتضى نفى تمام الأفراد.

نعم، يمكن كون الرجل فى قولنا: «لا رجل فى الدار» معرّفاً لفرد خاصّ منه ويكون النفى وارداً عليه، ولكن هذا خلاف ظاهر القضيّة، فإنّ الظاهر أنّ مفهوم لفظ الرجل بنفسه مورد للنفى. فى افتقار العامّ إلى مقدّمات الحكمة

ومحصّل الكلام: أنّه لا شكّ فى أنّ قولنا: «كلّ رجل» وقولنا: «لا رجل» يفيدان العموم من دون احتياج إلى مقدّمات الحكمة[۳۱۳]، والسرّ فى ذلك ما قلنا، ولو لا- ذلك لما دلّ قولنا: «أكرم العالم مطلقاً» أيضاً على الإطلاق، إذ الإطلاق أيضاً وارد على مفهوم لفظ «العالم»، والمفروض أنّه مهملة يجتمع مع المقيّد، ولذا لو قال: «أكرم العالم العادل مطلقاً» لم يكن تجوّزاً قطّ، ولا شبهة فى أنّ العرف والعقلاء لا يقفون عند سماع هذا الكلام ولا يطلبون مقدّمات الحكمة فى مفهوم لفظ «العالم» الذى ورد الإطلاق عليه، ولعلّ هذا من شدّة وضوحه خفى على بعض الأساتيذ، فتدبّر فيما ذكرنا[۳۱۴]، إنتهى ملخّصاً.

نقد كلام المحقّق الحائرى رحمه الله

وفيه: أنّ قوله: «الظاهر من جعل مفهوم مورداً للنفى أو اللفظ الدالّ على العموم كون ذلك المفهوم بنفسه مورداً لأحدهما» صحيح لا غبار عليه، لكنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۶۴

البحث فى ذلك المفهوم الذى جعل مورداً لأحدهما هل هو مطلق أو مقيّد؟

وبعبارة اخرى: إذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم» يتوقّف دلالته على وجوب إكرام كلّ عالم سواء كان عادلًا أم فاسقاً على إثبات أمرين:

أ- أن يكون نفس مفهوم لفظ «العالم» مدخولًا للفظة «كلّ» لا مفهوم العالم العادل.

ب- أن يكون ما دخل عليه لفظة «كلّ» موضوعاً بالأصالة لا معرّفاً لما هو الموضوع.

وما أفاده المحقّق الحائرى رحمه الله لا يثبت إلّاالأمر الثانى، والمستشكل يدّعى الافتقار إلى مقدّمات الحكمة لإثبات الأمر الأوّل.

الحقّ فى الجواب[۳۱۵] عن الإشكال

وينبغى أن يجاب عنه بما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله، وهو أنّ مورد الإطلاق غير مورد العموم، فإنّ مورد الإطلاق ما

إذا تعلّق الحكم بالطبيعة من دون أن يكون ناظراً إلى الأفراد كما تقدّم، ومورد العموم ما إذا تعلّق الحكم بأفراد الطبيعة، ولو شككنا فى أنّ المولى هل أراد استيعاب أفراد نفس طبيعة العالم فى قوله: «أكرم كلّ عالم» أو استيعاب أفراد العالم العادل فعندنا أصل عقلائى باسم «أصالة عدم الخطأ» لرفع الشكّ وإثبات أنّ مراده هو الأوّل، فيجب على العبد إكرام كلّ من هو مصداق طبيعة العالم، سواء كان عادلًا أو فاسقاً، كما نتمسّك بها أيضاً فيما إذا قال المولى مكان «أكرم كلّ عالم»:

«أكرم زيداً وعمراً وبكراً» وعلمنا أنّ خالداً أيضاً من العلماء واحتملنا أنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۶۵

المولى خطأ فى عدم ذكره فى زمرة من أوجب إكرامهم، فكما أنّ أصالة عدم الخطأ هو المرجع فى رفع احتمال النقيصة فى هذا الكلام الذى ذكر المولى فيه كلّ فرد فرد من العلماء تفصيلًا إلّاواحداً منهم، فكذلك فيما إذا ذكرهم إجمالًا بقوله: «أكرم كلّ عالم»، وإن كان ثمرة جريان أصالة عدم الخطأ فى الأوّل عدم شمول الحكم لمورد الشكّ وفى الثانى شموله له.

وبالجملة: مورد الإطلاق هو ما إذا تعلّق الحكم بالطبيعة، والمرجع فى موارد الشكّ فى التقييد مقدّمات الحكمة، ومورد العموم ما إذا تعلّق الحكم بأفراد الطبيعة، والمرجع فى موارد الشكّ فى دخل قيد فى مدخول ألفاظ العموم يضيّق دائرته هو أصالة عدم الخطأ.

والحاصل: أنّ ألفاظ العموم بنفسها تدلّ على استغراق أفراد الطبيعة من دون حاجة إلى التمسّك بالإطلاق.

ويشهد لما ذكرنا قضاء العرف بذلك، فإنّك إذا تفحّصت جميع أبواب الفقه وفنون المحاورات لا تجد مورداً يتوقّف فيه العرف فى استفادة العموم من القضايا المسوّرة بألفاظه من جهة عدم كون المتكلّم فى مقام البيان كما يتوقّفون فى المطلقات إلى ما شاء اللَّه[۳۱۶].

هذا ما أفاده الإمام رحمه الله مع توضيح منّا، وهو كلام متين.

ولايبعد أن يكون هذا مراد المحقّق الخراسانى رحمه الله بقوله:

كما لا ينافى دلالة مثل لفظ «كلّ» على العموم وضعاً كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله، ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة، نعم، لا يبعد أن يكون ظاهراً عند إطلاقها فى استيعاب جميع أفرادها[۳۱۷]، إنتهى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۶۷

فى ألفاظ العموم

الفصل الثانىفى ألفاظ العموم

اشارة

اعلم أنّهم ذكروا للعموم ألفاظاً:

۱- لفظة «كلّ» وما فى معناها، ولا إشكال فى دلالتها بالوضع على عموم مدخولها كما تقدّم.

۲- النكرة الواقعة فى سياق النفى.

ولايخفى عليك أنّ البحث لا يختصّ بالنكرة، بل يعمّ اسم الجنس أيضاً، والفرق بينهما أنّ اسم الجنس يدلّ على نفس الطبيعة والنكرة على الطبيعة المقيّدة بقيد الوحدة.

ولا- يختصّ النزاع بالنفى أيضاً، بل يعمّ النهى[۳۱۸]، سيّما بناءً على كون الأمر بمعنى طلب الفعل والنهى بمعنى طلب تركه[۳۱۹]، لاشتراكه حينئذٍ مع النفى فيما ذكروه ملاكاً للدلالة على العموم، وهو قاعدة «الطبيعة لا تنعدم إلّابانعدام جميع أفرادها»، ولأجل ذلك تمسّكوا بهذه القاعدة هاهنا لإثبات دلالة النكرة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۲۶۸

الواقعهٔ فی سیاق النفی علی العموم، کما تمسّکوا بها فی النواهی لإثبات اقتضاء النهی ترک جمیع الأفراد[۳۲۰].

فالبحث یعمّ الأقسام الأربعهٔ، لکنّا نعبّر فی طیّ المباحث لأجل التسهیل بالنکرهٔ الواقعهٔ فی سیاق النفی فقط کما هو المتداول بینهم، فنقول:

لا- إشکال ولا خلاف بینهم فی عدم دلالتها علی العموم وضعاً، بخلاف لفظهٔ «کلّ» حیث إنّها تدلّ علیه بالدلالهٔ اللفظیّهٔ الوضعیّهٔ، ضرورهٔ أنّ قولنا: «لیس رجل فی الدار» لا یشتمل علی لفظ یصلح لإفادهٔ العموم، فإنّ «لیس» من أدوات النفی، و «رجل» لا یدلّ إلّاعلی الطبیعهٔ، وتنوینه یفید الوحدهٔ، وعدم دلالهٔ «فی الدار» علی العموم واضحهٔ، ولیس للمجموع سوی وضع مفرداته وضع علی حدهٔ للعموم، إذ لم یدّع أحد ذلک ولم نجد فی معاجم اللغهٔ شاهداً علیه.

منشأ استفادهٔ العموم من النکرهٔ فی سیاق النفی

فذهب بعضهم إلی دلالتها علیه عقلًا، ولأجل ذلک قالوا: العموم قد یکون لفظیّاً وقد یکون عقلیّاً، ثمّ مثّلوا للأوّل بلفظهٔ «کلّ» وللثانی بالنکرهٔ الواقعهٔ فی سیاق النفی، کما فی کلام المحقّق الحائری رحمه الله[۳۲۱].

ومرادهم بالعموم العقلی هو العموم بملاک القاعدهٔ المشار إلیها آنفاً، أعنی «الطبیعهٔ لا تنعدم إلّابانعدام جمیع مصادیقها».

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: ربما عدّ من الألفاظ الدالّهٔ علی العموم النکرهٔ فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۲۶۹

سیاق النفی أو النهی، ودلالتها علیه لا ینبغی أن ینکر عقلًا، لضرورهٔ أنّه لا یکاد یکون طبیعهٔ معدومهٔ إلّاإذا لم یکن فرد منها بموجود، وإلّا کانت موجودهٔ[۳۲۲]، إنتهی.

وقد عرفت المناقشهٔ فیه، فإنّ انعدام الطبیعهٔ لا یتوقّف عقلًا علی انعدام جمیع أفرادها، بل تنعدم بانعدام فرد واحد، کما توجد بوجوده، وقد تقدّم البحث عنه مفصّلًا[۳۲۳].

المختار فی المسألهٔ

والحقّ أن یقال: إنّ الحاکم بدلالتها علی العموم هو العرف لا العقل، فإنّ الطبیعهٔ وإن کانت تنعدم بانعدام بعض أفرادها عقلًا، إلّاأنّها لا تکاد تکون معدومهٔ عرفاً إلّاإذا انعدم جمیع مصادیقها.

نعم، العرف یوافق العقل فی الحکم بأنّها توجد بوجود فرد ما.

فهذه القاعدهٔ فی ناحیهٔ وجود الطبیعهٔ عقلیّهٔ وعرفیّهٔ، ولیست فی ناحیهٔ عدمها إلّاعرفیّهٔ.

ولا- یخفی علیک أنّ هذا الحکم العرفی لا یرتبط بالتبادر، فإنّک قد عرفت عدم انسباق العموم من لفظ النکرهٔ فی سیاق النفی إلی أذهان أهل العرف، فحکمهم بإفادتها العموم مستند إلی نفس قاعدهٔ «الطبیعهٔ لا تنعدم إلّابانعدام جمیع أفرادها»، فالنزاع بیننا وبین مثل المحقّق الخراسانی رحمه الله إنّما هو فی کون هذه القاعدهٔ عرفیّهٔ أو عقلیّهٔ بعد الاتّفاق علی أنّ دلالتها علی العموم مستندهٔ إلیها لا إلی الوضع والتبادر من اللفظ.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۲۷۰

والحاصل: أنّ النکرهٔ الواقعهٔ فی سیاق النفی تفید العموم عرفاً وإن لم تدلّ علیه وضعاً ولا عقلًا.

احتیاجها فی الدلالهٔ علی العموم إلی الإطلاق

لكن دلالتها عليه تتوقّف على جريان مقدّمات الحكمة، كما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله حيث قال:

لكن لا يخفى أنّها تفيده إذا اخذت مرسلة لا مبهمة قابلة للتقييد، وإلّا فسلبها لا يقتضى إلّااستيعاب السلب لما اريد منها يقيناً لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من أفرادها، وهذا لا ينافى كو ن دلالتها عليه عقليّة، فإنّها بالإضافة إلى أفراد ما يراد منها لا الأفراد التى تصلح لانطباقها عليها[۳۲۴]، إنتهى.

إن قلت: ما الفرق بين الألفاظ الموضوعة للعموم كلفظة «كلّ» وبين النكرة الواقعة فى سياق النفى، حيث ذهبتم فى الأوّل إلى عدم احتياجه فى إفادة العموم إلى الإطلاق وفى الثانى إلى احتياجه إليه؟

قلت: قد عرفت أنّ لفظة «كلّ» موضوعة للعموم، فهى بلفظها ناظرة إلى أفراد الطبيعة، لا إليها نفسها، ونتمسّك لرفع احتمال دخل قيد فيها بأصالة عدم الخطأ من دون أن نفتقر إلى التمسّك بالإطلاق الذى مورده ما إذا تعلّق الحكم بنفس الطبيعة كما تقدّم تفصيله فى كلام سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره.

وأمّا النكرة أو اسم الجنس فى سياق النفى أو النهى فلا لفظ فيهما يدلّ على العموم واستغراق الأفراد، فإنّ «لا» فى قولنا: «لا رجل فى الدار» تدلّ على

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۷۱

النفى، و «رجل» على نفس طبيعة الرجل، وفى «الدار» على الظرفيّة، فليس لنا لفظ ناظر إلى الأفراد والكثرات.

وكذلك قاعدة «الطبيعة لا تنعدم إلّابانعدام جميع أفرادها» فإنّها- سواء كانت قاعدة عقليّة كما عليه صاحب الكفاية، أو عرفيّة كما هو الحقّ المختار- ناظرة أيضاً إلى الطبيعة كما لا يخفى.

فإذا قال المتكلّم: «ليس رجل فى الدار» وشككنا فى أنّه أراد طبيعة الرجل أو الرجل العالم فلابدّ أوّلًا من إثبات إطلاق كلمة «رجل» من طريق كون المتكلّم حكيماً وفى مقام بيان جميع ما له دخل فى مراده وعدم قيام قرينة على تقييده وعدم تحقّق قدر متيقّن فى مقام التخاطب، كلّ ذلك لكى يثبت أنّ المنفىّ هو طبيعة الرجل المطلقة[۳۲۵]، ثمّ بعد ذلك نتمسّك بقاعدة «الطبيعة لا تنعدم إلّابانعدام جميع أفرادها» لكى يثبت العموم.

ولا فرق فى ذلك بين الطبيعة المنفيّة والمنهىّ عنها، وإن كان الأمر فى النهى أظهر، فإنّه إذا قال: «لا تشرب الخمر» نشكّ طبعاً فى أنّه هل كان فى مقام بيان تمام متعلّق حكمه، أو كان بصدد إشارة إجماليّة إلى الحكم من دون تحديد موضوعه بجميع حدوده وثغوره مثل آية «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»[۳۲۶]، فلابدّ لاستفادة حرمة مطلق الخمر منه من إحراز تحقّق مقدّمات الحكمة.

والحاصل: أنّ مورد الإطلاق هو ما إذا تعلّق الحكم بالطبيعة لا- بالأفراد، فلا مجال لإجرائه فى العمومات المستفادة من لفظة «كلّ» وامثالها، بل المرجع عند احتمال التقييد فيها أصالة عدم الخطأ، بخلاف النكرة الواقعة فى سياق النفى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۷۲

أو النهى، فإنّ النفى أو النهى فيها ورد على الطبيعة، وموضوع القاعدة العقليّة أو العرفيّة التى يستند العموم إليها أيضاً هو الطبيعة، فلابدّ لإثبات العموم فيها من إحراز الإطلاق لكى يثبت أنّ صغرى قاعدة «الطبيعة لا تنعدم إلّابانعدام جميع أفرادها» هى الطبيعة المطلقة لا المقيّدة[۳۲۷].

۳- المحلّى باللام، مفرداً كان أو جمعاً:

واختلفوا فيه على ثلاثة أقوال: أ- دلالته على العموم مطلقاً، كما يستفاد من بعض الكلمات، ب- عدم دلالته عليه كذلك، واختاره المحقّق الخراسانى رحمه الله، ج- التفصيل بين الجمع والمفرد، فيدلّ الأوّل دون الثانى، وهو المشهور.

فلابدّ من البحث فى مقامين:

المقام الأوّل: فی المفرد المعرّف باللام

والحقّ أنّه لا- یقتضــی العمـوم، لعـدم اقتضـائه وضـع «ال» ولا- مـدخولها، أمّا «ال» فلأنّها تفیـد تعریـف الجنس[۳۲۸] تـارةً، والعهد الذهنی[۳۲۹] أو الذکری[۳۳۰] اخری، وتکون للتزیین[۳۳۱] ثالثة، ولا أثر لوضعها للعموم فی معاجم اللغة ولو

بنحو المشترک اللفظی.

وأمّا مدخولها فلأنّه وضع لنفس الطبیعة والماهیّة.

ولا- وضع للمجموع المرکّب منهمـا، لأنّه وإن لم یمتنع ثبوتاً، إلّاأنّ الـدلیل علی خلافه إثباتاً، لأنّه لو وضع بنحو المجموع للعموم لتبادر من لفظ «الإنسان» إلی الذهن عین ما یتبادر من لفظ «کلّ إنسان»، ولکان قوله تعالی: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» بمعنی «أحلّ اللّه کلّ بیع»، مع أنّ العرف یحکم بوجود الفرق بینهما من حیث المعنی، فإنّ الحکم تعلّق بنفس الطبیعة فی الأوّل وبأفرادها فی الثانی.

علی أنّ وضع المفرد المحلّی باللام للعموم یستلزم اختصاص أصالة الإطلاق بالأسـماء الخالیة من «ال»[۳۳۲] مع أنّ أکثر الموارد التی تمسّک الفقهاء والاصولیّون فیها بأصالة الإطلاق هو المفرد المحلّی باللام.

إن قلت: کلّ ذلک یقتضی منع دلالته علی العموم لفظاً فلماذا لم یدلّ علیه إذا اقتضته مقدّمات الحکمة، فإنّ المطلق تارةً یکون شمولیّاً واخری بدلیّاً کما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله.

قلت: أوّلًا: قد عرفت المناقشة فی تقسیمه إلی شمولی وبدلی[۳۳۳].

وثانیـاً: سـلّمنا صـحّة هـذا التقسـیم، إلّاأنّ القائل بالشـمول فی طائفـة من المطلقات لا یریـد به العموم، وإلّا لما أنکر المحقّق الخراسانی رحمه الله دلالة المحلّی باللام علی العموم[۳۳۴] مع ذهابه إلی أنّ الإطلاق فی مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» یکون

شمولیّاً.

والحاصل: أنّ المفرد المعرّف باللام لا یدلّ علی العموم، لأنّ العرف یفهم من

«أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» غیر ما یفهم من «أحلّ اللّه کلّ بیع».

المقام الثانی: فی الجمع المحلّی باللام.

کلام صاحب الکفایة فیه

قد عرفت أنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله أنکر دلالة المحلّی باللام علی العموم سواء کان مفرداً أو جمعاً، واستدلّ فی کلیهما بعین ما قدّمناه فی المفرد المعرّف، من عدم وضع اللام للعموم ولا مدخوله[۳۳۵] ولا وضع آخر للمرکّب منهما.

نقد کلامه بالنسبة إلی الجمع

وبرهـانه وإن کـان تامّیاً بالنسـبة إلی المفرد إلّاأنّه مخـدوش بلحاظ الجمع، لأنّ العرف یفهم العموم من مثل «أکرم العلماء» دون «أکرم العـالم»، وهـذا کـاشف عن وضع الجمع المعرّف باللاـم للعموم، فلاـ نسـلّم عـدم وضع ثـالث للمرکّب، نعم، لاـ وضع لکـلّ واحـد من مصـادیقه، بـل وضع عنوان «الجمع المحلّی باللاـم» للعموم، فینطبق علی کلّ واحـد من مصادیقه، مثل «العلماء» و «البیوع» و «الرجال» و ....

هل العموم المستفاد منه يكون مجموعيّاً أو استغراقيّاً؟

ثمّ إنّه ربما يقال بكون عمومه مجموعيّاً، لأنّ الجمع يقتضى نحو ارتباط وانسجام بين أفراده، واللام الداخل عليه لا يخالفه فى ذلک، وإن خالفه فى دلالته على أقلّ من تمام أفراده من المراتب الكثيرة للجمع، لما عرفت من وضع المجموع المركّب من اللام ومدخوله للعموم ولا يطلق على سائر مراتب الجمع إلّا بنحو من العناية والتجوّز.

وفيه: أنّ الجمع لو اقتضى الارتباط بين أفراده لكان كذلک فى جميع موارده، سواء كان محلّى باللام أو مضافاً أو مجرّداً، فلو قال المولى: «أكرم علماء البلد» أو قال: «جئنى برجال» فأكرم العبد تمام علماء البلد إلّاواحداً منهم فى المثال الأوّل وجاء برجلين فى المثال الثانى لما امتثل أصلًا، مع أنّ العرف يحكم بأنّه أطاع بالنسبة إلى ما وافقه وعصى بالنسبة إلى ما خالفه، وكذلک الأمر فى المعرّف باللام، فإنّه إذا قال: «أكرم العلماء» فأكرم العبد تسعة منهم وفرضنا كونهم عشرة، فالعرف يحكم بأنّه أطاع وعصى.

والحاصل: أنّ العموم المستفاد من الجمع المحلّى باللام استغراقى، لأنّه يتبادر منه عرفاً ولا شاهد على أنّ الجمع يقتضى الانسجام والارتباط بين أفراده.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۷۷

فى حجّيّة العامّ المخصّص فى الباقى

الفصل الثالثفى حجّيّة العامّ المخصّص فى الباقى

اشارة

لا إشكال فى جريان أصالة العموم فيما إذا شکّ فى أصل التخصيص، لكنّهم اختلفوا فى جريانها فيما إذا خصّص بمتّصل أو منفصل وشکّ فى التخصيص الزائد.

فذهب بعضهم إلى جواز التمسّک بها مطلقاً، وبعضهم إلى عدمه كذلک، وفصّل ثالث بين ما إذا كان المخصّص المعلوم متّصلًا أو منفصلًا، فيجوز فى الأوّل دون الثانى.

ومنشأ هذا النزاع أنّ التخصيص هل هو كاشف عن التجوّز فى العامّ أم لا؟

لأنّ من قال بعدم حجّيته فى الباقى استدلّ عليه بأنّ التخصيص يستلزم المجازيّة، والمجازات التى يحتمل استعمال العامّ فيها متعدّدة ولا مرجّح يعيّن أحدها.

ومن قال بحجّيّته فيه ذهب إلى أنّ التخصيص لا يستلزم التجوّز، لأنّ العامّ المخصّص استعمل فى عمومه، إذ التخصيص يوجب التصرّف فى الإرادة الجدّيّة لا الاستعماليّة.

ومن فصّل ذهب إلى أنّ التخصيص بالمنفصل يستلزم المجازيّة دون المتّصل.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۷۸

حقيقة المجاز

وبيان الحق فى المسألة يتوقّف على ذكر مقدّمة حول حقيقة المجاز، فنقول:

قد عرفت فى مبحث «استعمال اللفظ فى المعنى المجازى»[۳۳۶] أنّهم اختلفوا فى حقيقة المجاز على أقوال ثلاثة:

فذهب المشهور إلى أنّه عبارة عن استعمال اللفظ فى غير ما وضع له.

وخالفهم السكّاكى فى‌خصوص الاستعارة، حيث ذهب إلى أنّها لم تطلق على المشبّه إلّابعد ادّعاء دخوله فى جنس المشبّه به، فالاستعارة استعمال اللفظ فيما وضع له بادّعاء توسعته بحيث يصدق على المعنى المجازى، فللأسد مثلًا أفراد حقيقيّة وادّعائيّة.

والحقّ ما ذهب إليه المحقّق الشيخ محمّد رضا الاصفهانى صاحب كتاب «وقاية الأذهان» من تعميم ما أفاده السكّاكى بحيث يعمّ المجاز المرسل، وتبعه فى ذلك تلميذه المحقّق العلّامة قائد الثورة الإسلاميّة سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره، فالمجاز استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى، سواء كان استعارة أم مجازاً مرسلًا[۳۳۷]، لكن لا بادّعاء توسعة ما وضع له كما ذهب إليه السكّاكى، ضرورة عدم إمكان التوسعة فى مثل «زيد حاتم»، فإنّ «حاتم» علم شخص، وليس له مفهوم كلّى لكى يدّعى توسعته بحيث يعمّ زيداً لأجل شباهته به فى الجود، ولا يمكن ادّعاء كونه بمعنى «من له الجود» بانسلاخه من العلميّة والجزئيّة بعدما سمّاه أبوه «حاتماً» حين ولادته من دون أن يخطر بباله أن يصير فى المستقبل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۷۹

جواداً مشهوراً بين الناس.

على أنّه كرّ على ما فرّ، فإنّ السكّاكى لأجل التحفّظ على ظرائف المجازات عدل عن مذهب المشهور إلى القول بكون الاستعارة استعمال اللفظ فيما وضع له، مع أنّ إطلاق «حاتم» على «من له الجود» استعمال له فى غير ما وضع له كما لا يخفى.

بل يمكن أن يناقش فى كلامه بالنسبة إلى أسماء الأجناس أيضاً، فإنّا لو فرضنا توسعة معنى «الأسد» مثلًا بحيث يكون له أفراد ادّعائيّة كما له أفراد حقيقيّة لكان إطلاقه على هذا المعنى الادّعائى استعمالًا له فى غير ما وضع له، لأنّ ما وضع له هو الماهيّة المنطبقة على خصوص الأفراد الحقيقيّة، فالتزم السكّاكى بمقالة المشهور من حيث لا يشعر.

فالحقّ أن يقال: ليس المجاز إبدال لفظ بلفظ آخر كما ذهب إليه المشهور، ولا تصرّفاً فى معنى اللفظ كما عليه السكّاكى، بل تصرّفاً وادّعاءً فى الانطباق والهوهويّة، فإذا قلنا: «زيد حاتم» أو «زيد أسد» استعمل كلّ من الموضوع والمحمول فى معناه الحقيقى، لكنّ الحمل والحكم بالاتّحاد بينهما أمر ادّعائى.

وإذا قلنا: «رأيت أسداً يرمى» كان الادّعاء فى انطباق «أسد» على الرجل الشجاع الذى رآه المتكلّم من دون أن يتصرّف فى معنى «الأسد» أصلًا.

فعلى هذا لا فرق بين المجاز فى الكلمة والمجاز فى الإسناد فى أنّهما عبارة عن كون الحمل والانطباق فيهما ادّعائيّاً.

هل التخصيص يستلزم المجازيّة؟

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه لاينبغى ا لقول بمجازيّة العامّ المخصّص بناءً على ما اخترناه فى حقيقة المجاز، لأنّ المولى إذا قال: «أكرم كلّ عالم» ثمّ قال: «لا تكرم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۸۰

الفسّاق من العلماء» فلا توجيه للمجازيّة إلّابادّعاء خروج العالم الفاسق عن تحت العامّ موضوعاً، فكما أنّا نحكم ادّعاءً أنّ الرجل الشجاع حيوان مفترس فيما إذا قلنا: «رأيت أسداً يرمى» كذلك نحكم ادّعاءً فى المقام بأنّ العالم الفاسق ليس بعالم.

وهو خلاف الوجدان، فإنّا حينما نلاحظ العامّ والخاصّ المتقدّمين نفهم منهما أنّ «العلماء» عند المولى على فريقين: عدول وفسّاق، من دون أن يفرض خروج الفريق الثانى عن تحت عنوان «العلماء»، لكنّه أخرجهم من الحكم بوجوب الإكرام، فالتخصيص خروج حكمى لا موضوعى، وهذا هو الفارق بينه وبين الحكومة.

إنّما الكلام فى مجازيّة العامّ المخصّص بناءً على مذهب المشهور من كون المجاز استعمال اللفظ فى غير ما وضع له.

کلام صاحب الکفایهٔ فی ذلک

ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی أنّه لا یصدق التخصیص علی التخصیص بالمتّصل أصلًا، إذ لیس لنا حکم عامّ ارید تضییق دائرته بالاستثناء ونحوه، بل إطلاق التخصیص علیه إنّما هو من قبیل «ضیّق فم الرکیهٔ»[۳۳۸].

سلّمنا انطباق عنوان التخصیص علیه، لکنّه لاـ یستلزم التجوّز، لأنّا إذا قلنا: «أکرم العلماء إلّاالفسّاق منهم» فلو کان استعمال «العلماء» مجازاً لکان بمعنی «العلماء العدول» وحینئذٍ لا یصحّ استثناء فسّاقهم إلّابنحو الاستثناء المنقطع کما لا یخفی، فلابدّ من القول باستعمال لفظ «العلماء» فی معناه الحقیقی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۲۸۱

العامّ لکی یصحّ ورود الاستثناء علیه.

وأمّا التخصیص بالمنفصل فربما استدلّوا علی استلزامه التجوز بأنّ اللفظ الموضوع للعموم استعمل فی غیر ما وضع له، أعنی خصوص غیر مورد المخصّص، إذ لو أراد معناه بعمومه لاستلزم أن ینقلب المخصّص ناسخاً، لأنّ الفرق بین التخصیص والنسخ أنّ التخصیص عبارهٔ عن إخراج مورد المخصّص عن حکم العامّ من أوّل الأمر بحیث لا یعمّه حکمه فی زمان من الأزمنهٔ أصلًا، والنسخ عبارهٔ عن قطع استمرار الحکم فی الزمن الثانی بعدما کان ثابتاً فی الزمن الأوّل.

نقد القول بالمجازیّهٔ

والحقّ فی ردّه ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّ لنا إرادهً استعمالیّهً وجدّیّهً، فإذا قال المولی: «أکرم العلماء» ثمّ قال بدلیل منفصل: «لاـ تکرم الفسّاق من العلماء» نستکشف أنّ مراده الجدّی من الدلیل العامّ مغایر لمراده الاستعمالی، لأنّه استعمله فی جمیع العلماء ومراده الجدّی خصوص العلماء الذین لم یتّصفوا بالفسق، فأین استعمال اللفظ فی غیر ما وضع له کی تصحّ دعوی المجازیّهٔ؟

إن قلت: کان المولی قادراً علی تفهیم جمیع مقصده بدلیل واحد، کأن یقول:

«أکرم العلماء الموصوفین بعدم الفسق» والإتیان بالدلیل العامّ مع علمه بأنّه سیخصّصه إغراء بالجهل، لأنّ العبد یتخیّل أنّ إرادته الجدّیّهٔ تعلّقت بإکرام جمیع العلماء، فإذا ورد المخصّص علم أنّ مراده الجدّی غیر مراده الاستعمالی، فما فائدهٔ هذا النحو من المحاورهٔ؟

قلت: إنّ الشارع المقدّس سلک فی التفهیم والتفهّم وکذا فی التقنین طریقهٔ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۲۸۲

العقلاء، ولا ریب فی أنّ طریقتهم فی مقام ضرب القانون توجیه الحکم إلی‌موضوع عامّ ثمّ استثناء ما تقتضی المصلحهٔ إخراجه من ذلک القانون الکلّی.

نعم، إنّ العقلاء من البشر ربما کانوا یجهلون حین التقنین بموارد الاستثناء بل یعرفونها تدریجاً فی مقام العمل وتنفیذ القانون، بخلاف الشارع، فإنّه عالم بجمیع موارد المصالح والمفاسد ولا تدریج فی علمه بالعمومات والمخصّصات، إلّا أنّ المصلحهٔ قد تقتضی تأخیر إبلاغ موارد الاستثناء، کما أنّها کانت تقتضی بیان الأحکام بالتدریج فی صدر الإسلام.

وبالجملهٔ: العقلاء والشارع یشترکان فی أنّ طریقتهم فی مقام إعطاء القانون توجیه الأحکام إلی الموضوعات العامّهٔ لتکون مرجعاً فی موارد الشکّ وحجّهٔ علی الموالی والعبید، ثمّ العقلاء یخصّصون تلک القوانین بعد علمهم بموارد التخصیص، والشارع یخصّصها بعد حلول أوان بیان المخصّصات.

ولو لا سلوک الشارع مسلک العقلاء فی ذلک لحکم بالتناقض بین العامّ والخاصّ، ضرورهٔ أنّ الموجبهٔ الکلّیّهٔ نقیض السالبهٔ الجزئیّهٔ کما قرّر فی المنطق، فلابدّ من الحکم بتناقض قوله تعالی: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»[۳۳۹] مع قوله: «حَرَّمَ الرِّبَا»[۳۴۰] لو رأیناهما من منظر العقل

وبحسب الموازين المنطقيّة.

لكنّ الذى يسهّل الخطب أنّ طريقة الشارع هى طريقة العقلاء الذين لا يرون العامّ والخاصّ متناقضين فى جوّ التقنين[۳۴۱]، بل يجمعون بينهما بالجمع

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۸۳

الدلالى.

هذا حاصل ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله بتوضيح منّا[۳۴۲].

وملخّصه: أنّ الإرادة الجدّيّة وإن تعلّقت بغير مورد المخصّص من سائر أفراد العامّ، إلّاأنّ الإرادة الاستعماليّة- وبعبارة اخرى- إرادة جعل القانون تعلّقت بالعامّ بعمومه، فإذا قال المولى: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» كان البعث إلى إكرام جميع العلماء، لكن لا لغرض الانبعاث إلى إكرام الجميع، بل البعث بالنسبة إلى إكرام عدولهم لأجل الانبعاث دون إكرام فسّاقهم، كما أنّ البعث فى الأوامر الامتحانيّة ليس لغرض الانبعاث أصلًا.

ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وقد ناقش المحقّق النائينى رحمه الله فيما أفاده صاحب الكفاية بأنّ حقيقة الاستعمال ليس إلّاإلقاء المعنى بلفظه بحيث لا يكون الشخص حال الاستعمال ملتفتاً إلى الألفاظ، بل هى مغفول عنها، وإنّما تكون الألفاظ قنطرة ومرآة إلى المعانى، وليس للاستعمال إرادة مغايرة لإرادة المعنى الواقعى، فالمستعمل إن كان قد أراد المعانى الواقعة تحت الألفاظ فهو، وإلّا كان هازلًا. والحاصل: أنّ تفكيك الإرادة الاستعماليّة عن الإرادة الواقعيّة ممّا لا محصّل له، بل العامّ قبل ورود التخصيص عليه وبعده يكون على حدّ سواء فى تعلّق الإرادة به وأنّ هناك إرادة واحدة متعلّقة بمفاده، فهذا الوجه ليس بشىء.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۸۴

بل التحقيق، هو أن يقال: إنّ كلّاً من أداة العموم ومدخولها لم يستعمل إلّا فى معناه، والتخصيص سواء كان بالمتّصل أو بالمنفصل لا يوجب المجازيّة، لا فى الأداة، ولا فى المدخول.

أمّا فى الأداة: فلأنّ الأداة لم توضع إلّاللدلالة على استيعاب ما ينطبق عليه المدخول، وهذا لا يتفاوت الحال فيها بين سعة دائرة المدخول، أو ضيقه، فلا فرق بين أن يقال: «أكرم كلّ عالم» وبين أن يقال: «أكرم كلّ إنسان» فإنّ لفظة «كلّ» فى كلا المقامين إنّما تكون بمعنى واحد، مع أنّ الثانى أوسع من الأوّل، وذلك واضح.

وأمّا فى المدخول: فلأنّ المدخول لم يوضع إلّاللطبيعة المهملة المعرّاة عن كلّ خصوصيّة، فالعالم مثلًا لا يكون معناه إلّامن انكشف لديه الشىء، من دون دخل العدالة والفسق والنحو والمنطق فيه أصلًا، فلو قيّد العالم بالعادل أو النحوى أو غير ذلك من الخصوصيّات والأنواع لم يستلزم ذلك مجازاً فى لفظ العالم، لأنّه لم يرد من العالم إلّامعناه ولم يستعمل فى غير من انكشف لديه الشىء، والخصوصيّة إنّما استفيدت من دالّ آخر، وعلى هذا لا يفرق الحال بين أن يكون القيد متّصلًا بالكلام أو منفصلًا، أو لم يذكر تقييد أصلًا لا متّصلًا ولا منفصلًا، ولكن كان المراد من العالم هو العالم العادل مثلًا، فإنّه فى جميع ذلك لم يستعمل العالم إلّافى معناه، فمن أين تأتى المجازيّة؟ وأىّ لفظ لم يستعمل فى معناه؟ حتّى يتوهّم المجازيّة فيه[۳۴۳].

إنتهى كلامه ملخّصاً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۸۵

نقد ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى المسألة

ويرد على الفقرة الاولى من كلامه أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله لم يلتزم بتغاير الإرادتين فى جميع الموارد، لكى يرد عليه إشكال المحقّق النائينى رحمه الله، فإنّك قد عرفت أنّ العامّ والخاصّ إذا وردا فى مقام الإخبار، كأن يقال: «ما جائنى من القوم أحد» و «جائنى من القوم زيد» كانا متعارضين، ولا يصحّ اعتذار المتكلّم بأنّ مراده الجدّى من العامّ غير زيد.

بل التزم بتفكيك الإرادة الاستعماليّة عن الجدّيّة فى خصوص مقام التقنين، وهو متين، وقد عرفت التوضيح الكامل فى تقريبه.

وأمّا ما أفاده من التحقيق لإبطال القول بالمجازيّة فى العامّ المخصّص، ففيه: أنّه تامّ فى المخصّص المتّصل دون المنفصل، لأنّ الادباء قالوا: «للمتكلّم أن يلحق بكلامه ما شاء ما دام كونه مشتغلًا به» فلم ينعقد للكلام ظهور قبل الفراغ عنه، بخلاف ما إذا فرغ[۳۴۴]، فإنّ أصالة الظهور تجرى حينئذٍ لكشف مراده من دون أن نتوقّف فيها لأجل احتمال الإتيان بقيد منفصل، فإذا قال:

«أكرم كلّ عالم عادل» أو «أكرم العلماء إلّاالفسّاق منهم» فلا مجال لتوهّم المجازيّة فيه بعين التقريب الذى ذكره المحقّق النائينى رحمه الله.

وأمّا إذا قال: «أكرم كلّ عالم» ثمّ قال بدليل منفصل: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» فلا يخلو إمّا لم ينعقد ظهور للدليل العامّ قبل الإتيان بالمخصّص، أو كان له ظهور فى عمومه، أو فى خصوص العلماء العدول.

لا مجال للأوّل، لما عرفت من اتّفاقهم على جريان أصالة الظهور الكاشفة

عن مراد المتكلّم بعد فراغه من الكلام.

ولا للثانى، لأنّ إرادة العموم لا تلائم الإتيان بالمخصّص، بل تناقضه، فلابدّ من أن يعامل بينهما معاملة المتعارضين، مع أنّهم لم يعاملوا بينهما كذلك، ولا المحقّق النائينى رحمه الله يلتزم به، بل اتّفقوا على التوفيق بينهما بالجمع الدلالى.

وأمّا الثالث: فهو يستلزم استعمال كلمة «العالم» فى غير ما وضع له، وهو «العالم العادل»، فيكون مجازاً لو لم نقل بكونه خطأً، لعدم اشتماله على العلائق المجوّزة للمجاز[۳۴۵].

لا يقال: هاهنا احتمال رابع، وهو أن يكون مدخول «كلّ» مستعملًا فى الطبيعة المهملة التى لا تأبى من التقييد، لا المطلقة، لكى يستلزم التناقض بين الدليلين، ولا المقيّدة، ليستلزم الخطأ أو التجوّز.

فإنّه يقال: إرادة الطبيعة المهملة تقتضى عدم جريان أصالة العموم حتّى عند الشكّ فى أصل التخصيص، مع أنّ جريانها متّفق عليه، وإن اختلفوا فى جريانها فى مورد الشكّ فى التخصيص الزائد.

فالطريق الوحيد للفرار عن مجازيّة العامّ المخصّص بالمنفصل- بناءً على مذهب المشهور فى حقيقة المجاز- هو ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من الالتزام بتغاير الإرادة الاستعماليّة والجدّيّة، فإذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم» ثمّ قال: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» استعمل العامّ فى عمومه، لكنّ المراد الجدّى خصوص العلماء العدول، فلا يلزم محذور مجازيّة العامّ المخصّص ولا محذور تناقض الدليلين.

والحاصل: أنّ تخصيص العامّ لا يستلزم التجوّز، سواء كان المخصّص متّصلًا أو منفصلًا، ولا فرق فى ذلك بين مبنى المشهور فى حقيقة المجاز وبين ما اخترناه تبعاً لسيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره واستاذه المحقّق الاصفهانى رحمه الله، فلا تنثلم حجّيّة العامّ فى تمام الباقى بسبب التخصيص، فيجوز التمسّك به عند الشكّ فى التخصيص الزائد، كما يجوز التمسّك به عند الشكّ فى أصل التخصيص.

نعم، لو قلنا بأنّه يستلزم المجازيّة لما جرت أصالة العموم لرفع احتمال تقييد العامّ بقيد آخر، لتعدّد المجازات حسب مراتب الخصوصيّات وعدم قيام برهان على كون تمام الباقى أرجحها وأقربها، ولا فائدة فى تفصيله بعد إقامة البرهان على بطلان القول

بالمجازيّة رأساً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۲۸۹

فی التمسّک بالعامّ فی الشبهة المفهوميّة للمخصّص

الفصل الرابعفی التمسّک بالعامّ فی الشبهة المفهوميّة أو المصداقيّة للمخصّص

اشارهٔ

فهاهنا مقامان من البحث:

المقام الأوّل: فی الشبهة المفهوميّة

اشارهٔ

ولها صور أربع، لأنّ المخصّص المجمل تارةً يكون مردّداً بين الأقلّ والأكثر، واخرى بين المتباينين، وفی كلّ منهما إمّا أن يكون متّصلًا أو منفصلًا.

الصورة الاولى: ما إذا كان المخصّص متّصلًا مردّداً بين الأقلّ والأكثر، كما إذا قال المولى: «أكرم العلماء إلّاالفسّاق منهم» وشككنا فی أنّ الفاسق هل هو خصوص مرتكب الكبيرة أو الأعمّ منه ومن مرتكب الصغيرة.

فلا إشكال فی بقاء العالم الذی لم يصدر منه ذنب أصلًا تحت العامّ، وكذا لا إشكال فی دخول العالم الذی ارتكب الكبيرة فی المخصّص.

إنّما الإشكال فيمن يرتكب الصغيرة من العلماء، فنشكّ فی أنّه هل هو باقٍ تحت العامّ ليجب إكرامه، أو ينطبق عليه المخصّص كی لا يجب؟

ربما يقال بجريان أصالة العموم فيه، فإنّها أصل عقلائی يرجع إليه عند الشكّ فی خروج بعض مصاديق العامّ عن تحته.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۲۹۰

ويظهر المناقشة فيه بملاحظة أمرين:

أ- أنّ أصالة العموم ليست أصلًا مستقلّاً، بل هی شعبة من أصالة الظهور[۳۴۶].

ب- أنّ الاستثناء بمنزلة الوصف، فكأنّه قال: «أكرم العلماء الموصوفين بعدم الفسق».

وحينئذٍ فلا ريب فی ظهوره فی وجوب إكرام خصوص من احرز أنّه عالم غير فاسق، ولا يعمّ من شكّ فی عالميّته أو فی عدم فاسقيّته، إذ لابدّ من إحراز الصغرى فی مورد لينطبق عليه الكبرى.

وبعبارة اخرى: لا ينعقد ظهور للكلام ما دام المتكلّم مشتغلًا به، فلا تجری أصالة العموم- التی هی شعبة من أصالة الظهور- فی ناحية العامّ إذا خصّص بقيد متّصل مردّد بين الأقلّ والأكثر.

بل لا يصدق عليه التخصيص حقيقةً كما تقدّم، لأنّ التخصيص عبارة عن إخراج بعض الأفراد عن حكم العامّ الذی انعقد له ظهور فی العموم، فلا ينطبق إلّاعلى التخصيص بالمنفصل.

فالمرجع فی المقام هو أصالة البراءة.

الصورة الثانية: ما إذا كان المخصّص منفصلًا مردّداً بين الأقلّ والأكثر، كما إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم الفسّاق من

العلماء».

والحقّ أنّ أصالة العموم جارية فی هذه الصورة، لما تقدّم من انعقاد الظهور

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۹۱

للكلام بعد فراغ المتكلّم عنه، فتقديم الخاصّ المنفصل على العامّ إنّما هو من باب تقديم الأظهر على الظاهر، لا من باب كشفه عن عدم ظهور العامّ فی العموم، وأظهريّة الخاصّ إنّما هو فی القدر المتيقّن، وفی هذا المقدار يرفع اليد عن ظهور العامّ قطعاً، وأمّا الفرد المشكوك انطباق عنوان المخصّص عليه فليس المخصّص حجّة فيه، فضلًا عن كونه أظهر، فرفع اليد عن العموم فيه طرح للحجّة المستقرّة من دون معارض.

كلام المحقّق الحائری رحمه الله فی المسألة

وناقش فيه العلّامة المجدّد مؤسّس الحوزة العلميّة بقم المقدّسة المحقّق الحائری رحمه الله بقوله:

وفيه نظر، لإمكان أن يقال: إنّه بعدما صارت عادة المتكلّم جارية على ذكر التخصيص منفصلًا عن كلامه[۳۴۷] فحال المخصّص المنفصل فی كلامه حال المتّصل فی كلام غيره، فكما أنّه يحتاج فی التمسّك بعموم كلام سائر المتكلّمين إلى إحراز عدم المخصّص المتّصل إمّا بالقطع وإمّا بالأصل، كذلك يحتاج فی التمسّك بعموم كلام المتكلّم المفروض إلى إحراز عدم المخصّص المنفصل أيضاً، فإذا احتاج العمل بالعامّ إلى إحراز عدم التخصيص بالمنفصل فاللازم الإجمال فيما نحن فيه، لعدم إحراز عدمه، لا بالقطع ولا بالأصل، أمّا الأوّل: فواضح، وأمّا الثانی: فلما مضى من أنّ جريانه مخصوص بمورد لم يوجد ما يصلح لأن يكون مخصّصاً، والمسألة محتاجة إلى التأمّل[۳۴۸]، إنتهى كلامه.

لكنّه رحمه الله عدل فی التعليقة عمّا ذكره فی المتن بقوله:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۹۲

والإنصاف خلاف ما ذكرنا، ووجهه أنّه لو صحّ ما ذكر لما جاز تمسّك أصحاب الأئمّة عليهم السلام بكلام إمام زمانهم، لأنّه كالتمسّك بصدر كلام متكلّم قبل مجیء ذيله، فحيث جرى ديدنهم على التمسّك دلّ ذلك على استقرار ظهور الكلام وعدم كونه مع كلام الإمام اللاحق كصدر الكلام الواحد الصادر فی المجلس الواحد مع ذيله، غاية الأمر لو فرض صدور الحكم المخالف من الإمام اللاحق كشف ذلك عن كون مؤدّى العامّ السابق حكماً ظاهريّاً بالنسبة إلى أهل ذلك الزمان أعنی ما قبل صدور الخاصّ[۳۴۹]، إنتهى كلامه.

إن قلت: فهل لا فرق فی التمسّك بأصالة العموم بين كلام من يعتاد بإتيان المخصّصات المنفصلة، كما فی الكتاب والسنّة، وبين كلام غيره؟

قلت: لا فرق بينهما فی أصل الظهور فی العموم، ولا فی جواز التمسّك بأصالة العموم، وإنّما الفرق بينهما فی أنّ جواز التمسّك بها يتوقّف على الفحص عن المخصّص فی الأوّل دون الثانی، ولأجل ذلك اشترطوا الفحص عنه قبل التمسّك بالعمومات الشرعيّة دون عمومات الموالی العرفيّة[۳۵۰].

والحاصل: أنّ أصالة العموم تجری فی الفرد المشكوك انطباق عنوان المخصّص عليه فيما إذا كان المخصّص منفصلًا مردّداً بين الأقلّ والأكثر، غاية الأمر أنّ جريانها فی الشريعة مشروط بالفحص عن المخصّص واليأس عن الظفر به.

الصورة الثالثة: ما إذا كان المخصّص متّصلًا مردّداً بين المتباينين، كما إذا قال المولى: «أكرم العلماء إلّا زيداً» وشككنا فی أنّه هل أراد زيد بن عمرو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۹۳

أو زید بن بکر[۳۵۱].

وحیث عرفت أنّه لا یکاد ینعقد ظهور للکلام ما دام المتکلّم مشتغلًا به فالعامّ یصیر مجملًا حقیقة[۳۵۲] بالنسبة إلی کلا المتباینین، لأنّ إجمال المخصّص یسری إلی العامّ، فلا یجوز التمسّک به فی شیء منهما، إذ لا ظهور له فیهما، لکی تجری أصالة العموم التی هی شعبة من أصالة الظهور، فالمرجع فی کلا المتباینین هو أصالة البراءة.

نعم، لا ینثلم ظهور العامّ فی غیرهما من سائر مصادیقه وأفراده، فیجوز التمسّک بأصالة العموم فیها.

الصورة الرابعة: ما إذا کان المخصّص منفصلًا مردّداً بین المتباینین، کما إذا قال: «أکرم العلماء» ثمّ قال: «لا تکرم زیداً العالم».

ولا یجوز التمسّک بالعامّ هاهنا أیضاً فی شیء من المتباینین، لأنّ ظهوره فی العموم وإن کان لا ینکر، إلّاأنّ إجمال المخصّص یسری إلیه حکماً ویسقطه عن الحجّیّة، ضرورة أنّ التمسّک بأصالة العموم فی کلیهما مخالف لمقتضی التخصیص[۳۵۳]، وفی أحدهما ترجیح من غیر مرجّح، فلابدّ من التمسّک بذیل الاصول الجاریة فی مقام العمل.

ولایخفی أنّ المخصّص تارةً یشتمل علی حکم مضادّ لحکم العامّ، کما إذا دلّ أحدهما علی وجوب إکرام العلماء، والآخر علی حرمة إکرام زید العالم المردّد

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۹۴

بین زید بن عمرو وزیدبن بکر، واخری علی حکم مخالف لحکمه بحیث لا یمتنع امتثال کلیهما معاً، کما إذا دلّ أحدهما علی الوجوب والآخر علی عدمه.

ولا ریب فی أنّ الأوّل من مصادیق دوران الأمر بین المحذورین، فیرجع فیه إلی أصالة التخییر.

وأمّا الثانی فهل هو مورد أصالة الاحتیاط؟ لأنّ الاشتغال الیقینی بتکلیف عامّ یقتضی البراءة الیقینیّة، ولا نعلم بالبراءة لو ترکنا إکرام زیدبن عمرو أو زیدبن بکر فی المثال السابق.

أو هو مورد أصالة البراءة، لأنّ العامّ وإن کان حجّة، إلّاأنّا نعلم إجمالًا بابتلائه بحجّة أقوی، فإنّ المخصّص وإن کان مجملًا بالنسبة إلی کلّ من زیدبن عمرو وزیدبن بکر، إلّاأنّا نعلم إجمالًا بمغلوبیّة أصالة العموم به، فالشکّ فی وجوب إکرام کلّ منهما من قبیل الشکّ فی التکلیف، وهو مجری أصالة البراءة.

والحقّ هو التفصیل بین أقسام العامّ، وإن اخترنا فی الدورة السابقة جریان أصالة البراءة مطلقاً.

توضیح ذلک: أنّ العامّ المجموعی مشتمل علی تکلیف واحد لا یمتثل إلّا بالموافقة فی جمیع أفراده، بحیث لو أخلّ العبد بواحد منها لما امتثل أصلًا کما تقدّم، فلابدّ فی المثال المذکور- علی فرض کون العامّ مجموعیّاً- من إکرام کلّ من زیدبن عمرو وزیدبن بکر، وإلّا لم تحصل البراءة الیقینیّة من الاشتغال الیقینی المستفاد من العامّ.

بخلاف العامّ الاستغراقی، لأنّ التکلیف فیه متعدّد بتعداد أفراد العامّ، ولکلّ منها موافقة ومخالفة مستقلّة، فإذا امتثل العبد التکلیف فی الأفراد المعلوم بقائها تحت العامّ یشکّ فی وجوب إکرام زیدبن عمرو وزیدبن بکر، فتجری أصالة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۹۵

البراءة فی کلّ منهما.

إن قلت: العلم إجمالًا بوجوب إکرام أحدهما یقتضی کونه من موارد الاشتغال، لکونه من مصادیق الشکّ فی المکلّف به.

قلت: لیس لنا علم إجمالی فی المقام، بل الموجود هو أصالة العموم، ولیس لسان أصالة العموم وجوب إکرام أحدهما، کالعلم الإجمالی بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة فی یوم الجمعة، والبیّنة القائمة بخمریّة أحد الإنائین، بل لسانها وجوب إکرام کلیهما، ونحن نعلم بکذبها فی أحدهما الذی هو مورد التخصیص، فأصالة العموم الجاریة فی المقام فی کلّ من المتباینین بمنزلة الأمارتین

المتعارضتین، والقاعدة تقتضی تساقطهما[۳۵۴].

نعم، الأخبار العلاجیّة الواردة فی خصوص تعارض الخبرین هی المتّبعة وإن کانت علی خلاف القاعدة، وأمّا سائر الأمارات المتعارضة فتبقی تحتها.

وإذا تساقط أصالة العموم بالنسبة إلی زیدبن عمرو وزیدبن بکر کلیهما فالمرجع هو أصالة البراءة فیهما، فلا یجب إکرامهما بحسب الحکم الظاهری.

هذا ما یقتضیه التحقیق فی العامّ المجموعی والاستغراقی.

ویلحق العامّ البدلی بالمجموعی فی هذا البحث، لأنّا نشکّ فی حصول براءة الذمّة من الاشتغال الیقینی بإتیان أحد المتباینین الذین یحتمل انطباق المخصّص علی کلّ منهما، فإنّ المولی إذا قال: «أکرم أیّ عالم شئت» ثمّ قال: «لایجب إکرام

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۹۶

زید العالم» فلا ریب فی اشتغال ذمّة المکلّف بتکلیف واحد، وهو وجوب إکرام واحد من العلماء، فلو أکرم زیدبن عمرو أو زیدبن بکر فی مقام الامتثال لشکّ فی فراغ ذمّته من التکلیف المعلوم، لاحتمال کونه مورد التخصیص، نعم، لو أکرم کلیهما لقطع بالفراغ کما لا یخفی.

هذا تمام الکلام فی الشبهة المفهومیّة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۹۷

فی التمسّک بالعامّ فی الشبهة المصداقیّة للمخصّص

المقام الثانی: فی الشبهة المصداقیّة

اشارة

إنّ مورد الشبهة المصداقیّة هو الشکّ فی دخول فرد من أفراد ما ینطبق علیه العامّ فی المخصّص، مع کون المخصّص مبیّناً لا إجمال فیه، وإنّما الإجمال فی المصداق، فلا یدری أنّ هذا الفرد متّصف بعنوان الخاصّ فخرج عن حکم العامّ، أم لم یتّصف فهو مشمول لحکم العامّ.

ولابدّ قبل البحث فیها من ذکر نکتة لکی یتّضح محلّ النزاع:

وهی أنّه لا إشکال ولا خلاف فی عدم جواز التمسّک بدلیل إذا شکّ فی کون شیء مصداقاً لنفس ذلک الدلیل، سواء کانت الشبهة وجوبیّة، کما إذا قال:

«أکرم کلّ عالم» وشککنا فی کون زید مثلًا عالماً أم جاهلًا، أو تحریمیّة، کما إذا قال: «لا تشرب الخمر» وشککنا فی کون مایع خمراً أو خلّاً[۳۵۵]، لأنّ جواز التمسّک بدلیل فی مورد یتوقّف علی إحراز دخول ذلک المورد فی موضوع ذلک الدلیل.

ولا کلام أیضاً فی عدم جواز التمسّک بالعامّ فی الشبهة المصداقیّة للمخصّص المتّصل، لما عرفت من عدم انعقاد ظهور مستقلّ للعامّ مجرّداً عمّا اتّصل به من

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۹۸

القیود، فلقول المولی: «أکرم العلماء إلّاالفسّاق منهم» ظهور واحد، لدلالته علی وجوب إکرام العلماء الموصوفین بعدم الفسق، فلا یجوز التمسّک بأصالة العموم لإثبات وجوب إکرام زید لو شککنا فی عدالته وفسقه[۳۵۶]، کما لا یجوز التمسّک بها لو شککنا فی

عالميّته وجاهليّته.

فيختصّ النزاع بالشبهة المصداقيّة للمخصّص المنفصل.

وقد وقع التمسّك بالعامّ فيها من السيّد محمّد كاظم اليزدى رحمه الله فى بعض الموارد من عروته.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

لكن ذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى عدم الجواز، كما لا يجوز فى المخصّص المتّصل، فإنّه قال:

وأمّا إذا كان مجملًا مصداقاً، كما لو تردّد زيد بين أن يكون فاسقاً أو غير فاسق، لأجل الشبهة المصداقيّة، ففى الرجوع إلى العامّ وعدم الرجوع خلاف، والأقوى عدم الرجوع إليه، لأنّ عنوان العامّ قبل العثور على المخصّص كان تمام الموضوع للحكم الواقعى بمقتضى أصالة العموم المحرزة لعدم دخل شىء فى موضوع الحكم غير عنوان العامّ، فيكون مفاد قوله: «أكرم العلماء»- بمقتضى أصالة العموم- هو وجوب إكرام كلّ عالم، سواء كان فاسقاً أو غير فاسق، وسواء كان نحويّاً أو غير نحوى، ولكن بعد العثور على المخصّص يخرج عنوان العامّ عن كونه تمام الموضوع ويصير جزء الموضوع، والجزء الآخر هو عنوان

الخاصّ، وتسقط أصالة العموم بالنسبة إلى ما تكفّله الخاصّ، ولا يكون مفاد العامّ وجوب إكرام العالم، سواء كان فاسقاً أو غير فاسق، بل يكون مفاد العامّ بضميمة المخصّص هو وجوب إكرام العالم الغير الفاسق، فيكون أحد جزئى الموضوع عنوان «العالم» وجزئه الآخر «غير الفاسق»، فكما أنّه لو شكّ فى عنوان العامّ من جهة الشبهة المصداقيّة لا يجوز التمسّك بالعامّ بالنسبة إلى المشتبه، كذلك لو شكّ فى عنوان الخاصّ من جهة الشبهة المصداقيّة لا يجوز التمسّك بالعامّ لإحراز حال المشتبه، لأنّه لا فرق حينئذٍ بين مشكوك العلم وبين مشكوك الفسق، بعدما كان لكلّ منهما دخل فى موضوع الحكم، وكلّ دليل لا يمكن أن يتكفّل وجود موضوعه، بل الدليل إنّما يكون متكفّلًا لثبوت الحكم على فرض وجود موضوعه[۳۵۷]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه ملخّصاً.

وحاصله: أنّه ليس للعامّ المخصّص بالمنفصل ظهور مستقلّ مع قطع النظر عن ملاحظة مخصّصه، فهو فى ذلك كالعامّ المخصّص بالمتّصل، فكما لا يجوز التمسّك بالعامّ فى الشبهة المصداقيّة للمخصّص المتّصل فكذلك لا يجوز فيما إذا كان منفصلًا.

نقد ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله

لكنّه مبنىّ على ما تقدّم[۳۵۸] منه رحمه الله من إنكار تفكيك الإرادة الاستعماليّة عن الإرادة الجدّيّة، وأمّا بناءً على ما عرفت من تغاير الإرادتين واستقلال ظهور

كلّ من الدليلين فكلّ واحد من العامّ والخاصّ حجّة برأسه، ولا أساس لما أفاده هذا المحقّق الجليل رحمه الله.

فلابدّ من تركيز البحث على هذا المبنى الصحيح، فنقول:

غاية ما يمكن أن يستدلّ به لإثبات جواز الرجوع إلى العامّ فى المقام أنّ الخاصّ إنّما يزاحم العامّ فيما كان فعلًا حجّة، ولا يكون حجّة فيما اشتبه أنّه من أفراده، فخطاب «لا تكرم فسّاق العلماء» لا يكون دليلًا على حرمة إكرام من شكّ فى فسقه من العلماء، فلا يزاحم مثل «أكرم العلماء» ولا يعارضه، فإنّه يكون من قبيل مزاحمة الحجّة بغير الحجّة.

والحقّ فى جوابه ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله[۳۵۹]، وتوضيحه يحتاج إلىذكر معنى الحجّة وما يتمّ به الحجّيّة:

الحجّة عبارة عمّا يصلح لأن يحتجّ به المولى على العبد وبالعكس[۳۶۰]، وهذا يتوقّف على إحراز ثلاثة امور مترتّبة:

أ- أصل الظهور، بمعنى أن يكون اللفظ ظاهر المعنى، لا مجملًا كاللفظ المشترك المستعمل من دون قرينة معيّنة.

ب- أصالة الظهور، وهى أن يكون المتكلّم استعمل اللفظ فى ذلك المعنى الذى له ظهور فيه، ولا فرق فى ذلك بين أن يستعمله فى المعنى الحقيقى، نحو «رأيت أسداً» أو المجازى، نحو «رأيت أسداً يرمى»، فإنّ أصالة الظهور كاشفة عن المراد الاستعمالى فى كليهما، غاية الأمر أنّ أصالة الظهور الجارية فى المعنى الحقيقى تسمّى أصالة الحقيقة أيضاً، كما أنّها فى العمومات تسمّى أصالة

العموم.

ج- أصالة التطابق بين الإرادة الاستعمالية والجدّيّة، بمعنى أنّ المتكلّم لو لم يأت بقرينة على مخالفة مراده الجدّى مع الاستعمالى فالأصل تطابقهما.

فلا يصحّ الاحتجاج بدليل إلّاإذا كان واجداً لهذه الاصول الثلاثة.

إذا عرفت هذا فانقدح لك أنّ ظهور العامّ فى العموم واستعماله فيه ممّا لا يكاد ينكر فى المقام، لكن أصالة التطابق بين الإرادتين لا تجرى فيه، بل المراد الجدّى منه يختصّ بغير مورد المخصّص، وهو العالم غير الفاسق، بخلاف المخصّص، فإنّ الامور الثلاثة المقوّمة للحجّيّة تامّة فيه، فللمولى إرادتان جدّيّتان: إحداهما: تعلّقت بعدم وجوب إكرام الفسّاق من العلماء، وهذه تستفاد من الخاصّ، والاخرى: تعلّقت بوجوب إكرام كلّ عالم غير فاسق، وهذه تستفاد من العامّ بعد ورود الخاصّ وتقدّمه عليه، فلا يجوز التمسّك بواحد منهما فى الفرد الذى شكّ فى فسقه بحسب الامور الخارجيّة، لعدم إحراز كونه فاسقاً كى يعمّه الخاصّ، ولا كونه غير فاسق كى يندرج تحت المراد الجدّى من العامّ.

إن قلت: ما الفرق بين المقام وبين المخصّص المنفصل المردّد مفهوماً بين الأقلّ والأكثر[۳۶۱]، حيث أجزتم هناك التمسّك بالعامّ فيما شكّ انطباق عنوان الخاصّ عليه دون المقام.

قلت: الفرق بينهما أنّ الخاصّ هاهنا حيث يكون مبيّناً لا غبار عليه فبضميمة أصالة الظهور وأصالة التطابق بين الإرادتين يكون بمفهومه الظاهر

المبيّن حجّة فى مقابل العامّ ومقدّماً عليه، فلا يجوز التمسّك بالعامّ إلّافيما احرز خروجه عن تحت عنوان الخاصّ.

بخلاف المخصّص المجمل مفهوماً، فإنّه لا ظهور له، فلا يكون حجّة فى مقابل العامّ، لما عرفت من توقّف الحجّيّة على امور ثلاثة، أوّلها الظهور، نعم، إذا كان أمره دائراً بين الأقلّ والأكثر فهو حجّة بالنسبة إلى الأقلّ الذى هو القدر المتيقّن، إذ لاريب فى ظهوره بهذا المقدار، فلا يجوز التمسّك بالعامّ بالنسبة إليه، وأمّا بالنسبة إلى ما زاد على الأقلّ فيكون المخصّص بمنزلة مخصّص جديد محتمل، وقد عرفت جواز التمسّك بالعامّ فى موارد الشكّ فى التخصيص الزائد.

هذا إذا كان المخصّص لفظيّاً.

القول فى الشبهة المصداقيّة للمخصّص اللبّى

كلام صاحب الكفاية فيها

وأمّا إذا كان لبيّاً ففصّل المحقّق الخراسانى رحمه الله بين ما كان واضحاً بحيث يصحّ أن يتّكل عليه المتكلّم إذا كان بصدد البيان فى مقام التخاطب فهو كالمتّصل، حيث لا يكاد ينعقد معه ظهور للعامّ إلّافى الخصوص. وإن لم يكن كذلك فالظاهر بقاء العامّ فى

المصداق المشتبه علی حجّیّته، کظهوره فیه. والسرّ فی ذلک أنّ الکلام الملقی من السیّد حجّةً لیس إلّاما اشتمل علی العامّ الکاشف بظهوره عن إرادته للعموم، فلابدّ من اتّباعه ما لم یقطع بخلافه، مثلًا إذا قال المولی: «أکرم جیرانی» وقطع بأنّه لا یرید إکرام من کان عدوّاً له منهم کان أصالة العموم باقیةً علی الحجّیّة بالنسبة إلی من لم یعلم بخروجه عن عموم الکلام للعلم بعداوته، لعدم حجّة اخری بدون ذلک علی خلافه. بخلاف ما إذا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعه، ج۳، ص: ۳۰۳

کان المخصّص لفظیّاً، فإنّ قضیّة تقدیمه علیه هو کون الملقی إلیه کأنّه کان من رأس لا یعمّ الخاصّ، کما کان کذلک حقیقةً فیما کان الخاصّ متّصلًا، والقطع بعدم إرادة العدوّ لا یوجب انقطاع حجّیّته إلّافیما قطع أنّه عدوّه، لا فیما شکّ فیه. کما یظهر صدق هذا من صحّة مؤاخذة المولی لو لم یکرم واحداً من جیرانه، لاحتمال عداوته له، وحسن عقوبته علی مخالفته، وعدم صحّة الاعتذار عنه بمجرّد احتمال العداوة کما لا یخفی علی من راجع الطریقة المعروفة والسیرة المستمرّة المألوفة بین العقلاء التی هی ملاک حجّیّة أصالة الظهور، وبالجملة: کان بناء العقلاء علی حجّیّتها بالنسبة إلی المشتبه هاهنا بخلافه هناک، ولعلّه لما أشرنا إلیه من التفاوت بینهما بإلقاء حجّتین هناک، وتکون قضیّتهما بعد تحکیم الخاصّ وتقدیمه علی العامّ کأنّه لم یعمّه حکماً من رأس، وکأنّه لم یکن بعامّ، بخلافه هاهنا، فإنّ الحجّیة الملقاة لیست إلّاواحدة، والقطع بعدم إرادة إکرام العدوّ فی «أکرم جیرانی» مثلًا لایوجب رفع الید عن عمومه إلّا فیما قطع بخروجه من تحته، فإنّه علی الحکیم إلقاء کلامه علی وفق غرضه ومرامه، فلابدّ من اتّباعه ما لم تقم حجّة أقوی علی خلافه[۳۶۲]، إنتهی موضع الحاجة من کلامه.

وحاصل ما ذکره فی الفرق بین المخصّص المنفصل اللفظی وبین ما بحکمه من اللبّی وجهان:

أ- أنّ الحجّة الصادرة من قبل المولی متعدّدة فی الأوّل دون الثانی.[۳۶۳]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة ؛ ج۳ ؛ ص۳۰۳

ب- بناء العقلاء علی حجّیّة أصالة الظهور بالنسبة إلی المشتبه إذا کان المخصّص لبّیّاً، بخلاف ما إذا کان لفظیّاً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعه، ج۳، ص: ۳۰۴

نقد ما أفاده صاحب الکفایة فی المقام

أقول: لو ثبت بناء العقلاء علی الفرق بینهما- کما قال صاحب الکفایة- فلا إشکال فی لزوم اتّباعه، فإنّ بنائهم حجّة فی جمیع الموارد ولو لم نعلم وجهه، لکنّ الکلام فی إحراز هذا البناء فیما نحن فیه.

وأمّا ما ذکره من مسألة تعدّد الحجّة فی اللفظی دون اللبّی فیظهر المناقشة فیه بملاحظة أمرین:

أحدهما: أنّ الحجج العقلیّة أیضاً مربوطة بالمولی، فإنّ العقل یدرک فی المثال أنّ المولی لم یرد جدّاً إکرام الأعداء من جیرانه.

الثانی: أنّ ما یدرکه العقل إنّما هو الحکم الکلّی، أعنی عدم وجوب إکرام الأعداء، وأمّاالجزئیّات مثل کون زیدمثلًاعدوّاً للمولی فلایرتبط بحکم‌العقل[۳۶۴].

فعلی هذا لا فرق بین المخصّص اللفظی واللبّی فی عدم جواز التمسّک بالعامّ فی الشبهات المصداقیّة.

کلام المحقّق العراقی رحمه الله فی المسألة

إنّ المحقّق العراقی رحمه الله استدلّ فی کتاب «مقالات الاصول» لإثبات عدم جواز التمسّک بالعامّ فی الشبهة المصداقیّة- سواء کان المخصّص لفظیّاً أو لبیّاً- بوجه آخر غیر ما اخترناه، وهو أنّ حجّیّة کلام المولی یتوقّف علی امور مترتّبة متلاحقة، لأنّها تابعة للدلالة التصدیقیّة[۳۶۵]، وهی تابعة لأن یکون المولی فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۰۵

مقام تفهیم مراده الجدّی، وهو متوقّف علی تصوّر المراد.

فإذا کان المولی شاکّاً فی عالمیّة زید لم یتصوّر وجوب إکرامه حینما یقول:

«أکرم کلّ عالم» کی یتعلّق إرادته بتفهیمه ویدلّ علیه کلامه بالدلالة التصدیقیّة، ویکون حجّة فیه[۳۶۶].

هذا حاصل ما أفاده فی کتاب مقالات الاصول.

نقد کلام المحقّق العراقی رحمه الله

وفیه أوّلًا: أنّک قد عرفت أنّ المولی عند إلقاء العمومات یکون بصدد بیان الحکم الکلّی، لا الجزئیّات والمصادیق، فإنّ العمومات وإن کانت ناظرة إلی الأفراد إجمالًا، إلّاأنّها لا تدلّ علیها بخصوصیّاتها الفردیّة، فإذا قال: «أکرم کلّ عالم» أراد وجوب إکرام کلّ فرد فرد من مصادیق العالم، وأمّا تشخیص کون زید مثلًا عالماً فهو من وظائف العبد لا- من وظائف المولی، بل لیس کلامه حجّة فی الموضوعات[۳۶۷]، ولأجل ذلک إذا علم العبد بأنّ هذا السابح فی البحر المشرف علی الغرق ابن المولی وجب علیه إنقاذه وإن تخیّل المولی أنّه عدوّه.

وثانیاً: أنّ مشکوک العالمیّة الذی ذکره بعنوان المثال شبهة مصداقیّة لنفس العامّ ولا نزاع فی عدم جواز الرجوع إلی دلیل فیما شکّ انطباق موضوعه علیه،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۰۶

بل النزاع فی جواز التمسّک بالعامّ فی الشبهة المصداقیّة للمخصّص.

وثالثاً: أنّ محلّ النزاع إنّما هو ما إذا شکّ العبد فی مصداقیّة شیء للمخصّص لا إذا شکّ المولی، فقوله رحمه الله: إنّ المولی إذا کان شاکّاً فی عالمیّة زید لم یتصوّر وجوب إکرامه- إلی آخر کلامه- لا یرتبط بالمقام.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی الشبهة المصداقیّة للمخصّص اللبّی

تقدّم البحث حول ما أفاده المیرزا النائینی رحمه الله فی المخصّص اللفظی المجمل مصداقاً.

وأمّا المخصّص اللبّی فقد ذهب إلی تفصیل فیه غیر التفصیل المتقدّم من صاحب الکفایة، فإنّه قال:

وأمّا إذا کان المخصّص لبّیاً من إجماع، أو عقل ضروری، أو نظری، فالأولی أن یقال: إنّه لو ورد عامّ، وعلم أنّ المولی لا یرید جمیع ما ینطبق علیه عنوان العامّ کیفما اتّفق، فإن کان الذی لم یتعلّق إرادته به من العناوین التی لا تصلح إلّا أن تکون قیداً للموضوع- ولم یکن إحراز انطباق ذلک العنوان علی مصادیقه من وظیفة الآمر والمتکلّم، بل کان من وظیفة المأمور والمخاطب- ففی مثل هذا یکون حال المخصّص اللبّی کالمخصّص اللفظی، فی عدم صحّة التعویل علی العامّ فیما شکّ کونه من مصادیق الخارج، وذلک کما فی مثل قوله علیه السلام:

«انظروا إلی رجل قد روی حدیثنا إلخ»[۳۶۸]، حیث إنّه عامّ یشمل العادل وغیره، إلّاأنّه قام الإجماع علی اعتبار العدالة فی المجتهد

الذی یرجع إلیه فی القضاء، فتکون العدالهٔ قیداً فی الموضوع، ولا یجوز الرجوع إلی العموم عند

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۳۰۷

الشکّ فی عدالهٔ مجتهد، کما إذا کان اعتبار العدالهٔ بدلیل لفظی.

وإن کان الـذی لم یتعلّق إرادته به من العناوین التی لا تصـلح أن تکون قیـداً للموضوع- وکان إحرازها من وظیفهٔ الآمر والمتکلّم، بأن کـان من قبیـل الملاکات- ففی مثل هـذا یجوز الرجوع إلی العامّ فی الشـبههٔ المصداقیّـهٔ، وذلک کما فی مثل قوله علیه السـلام: «اللّهمّ العن بنی امیّهٔ قاطبهً»[۳۶۹] حیث یعلم أنّ الحکم لاـ یعمّ من کـان مؤمناً من بنی امیّـهٔ، لأنّ اللعن لا یصـیب المؤمن، فالمؤمن خرج عن العامّ لانتفاء ملاکه، لمکان أنّ ملاک اللعن هو الشـقاوهٔ، فکأنّ قوله علیه السـلام: «اللهمّ العن بنی امیّـهٔ قاطبـهً» قد تکفّل ملاک الحکم بنفسه وهو الشـقاوهٔ، ومعلوم أنّ السـعید یقابل الشـقیّ، فلیس فی السعید ملاک الحکم، ولکن إحراز أنّ فی بنی امیّهٔ سعیداً إنّما هو من وظیفـهٔ المتکلّم، حیث لا یصـحّ له إلقاء مثل هـذا العموم إلّا بعـد إحراز ذلک، ولو فرض أنّه علمنا من الخارج أنّ «خالدبن سـعید» مثلًا کان سـعیداً مؤمناً، کان ذلک موجباً لعـدم انـدراجه تحت العموم، ولکنّ المتکلّم لم یبیّنه لمصـلحهٔ هناک اقتضت ذلک، فلا یجوز لنا لعنه، لمکان علمنا بعـدم ثبوت ملاک الحکم فیه، وأمّا إذا شـککنا فی إیمان أحـد من بنی امیّهٔ فاللازم الأخذ بالعموم وجواز لعنه، لأنّه من نفس العموم یسـتکشف أنّه لیس بمؤمن[۳۷۰] وأنّ المتکلّم أحرز ذلـک، حیث إنّه من وظیفته کـان إحراز ذلک، فلو لم یحرز أنّ المشـکوک شقیّ لما ألقی العموم کذلک، ولا ینافی ذلک علمنا بإیمان بعض الأفراد لو فرض علمنا بذلک، فإنّ عدم جواز اللعن إنّما هو لمکان علمنا بعدم إرادته

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۳۰۸

من العموم، وأین هـذا ممّا إذا شکّ فی إیمان أحـد؟ فإنّ أصالـهٔ العموم تکون حینئـذٍ جاریـهٔ، ویکون المعلوم الخروج من التخصـیص الأفرادی، حیث إنّه لم یؤخذ عنواناً قیداً للموضوع، ولم یخرج عن العموم إلّابعض الأفراد التی یعلم عدم إرادته من العموم.

والحاصـل: أنّ الضابـط الکلّی فی صـحّهٔ التعویـل علی العـامّ عنـد الشـبههٔ المصداقیّـهٔ، هو أنّ الخـارج لاـ یمکن ولا یصـحّ أخـذه قیـداً للموضوع، کما فی المثال، حیث إنّه لا یصـحّ أن یقال: «اللّهمّ العن بنی امیّـهٔ قاطبهً إلّاالخیّر منهم» أو «العنوا بنی امیّهٔ إلّاالخیّر منهم»، فإنّ مثـل حکم اللعن بنفسه لایصـلح أن یعمّ المؤمن، حتّی یکون خروج الخیّر من بـاب التخصـیص والتنویع، بخلاـف خروج الفـاسق عمّن یعتبر قضائه، فإنّه یصـلح أن یکون قیداً، بل لا یصـلح إلّا لذلک، وفی هذا القسم من المخصّـِص اللبّی لا یفرق الحال فیه بین أن یکون من العقل الضروری، أو النظری، أو الإجماع، فإنّه فی الجمیع یصحّ التعویل علی العامّ فی الشبهات المصداقیّهٔ، کما أنّه فی القسم الأوّل أیضاً لا یفرق الحال فیه فی أنحاء المخصّص اللبّی فی عدم الصحّهٔ[۳۷۱].

إنتهی موضع الحاجهٔ من کلامه.

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المخصّص اللبّی

وقبل الورود فی مناقشهٔ کلامه لابدّ من بیان الفرق بین التخصیص الأفرادی والعنوانی، فنقول:

المخصّص الأفرادی: هو ما یُخرج الأفراد بخصوصیّاتها الفردیّهٔ عن تحت

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۳۰۹

العامّ، کما إذا قال: «أکرم العلماء» ثمّ قال بدلیل آخر: «لا تکرم زیداً» وبدلیل ثالث: «لا تکرم عمراً» وبدلیل رابع: «لا تکرم بکراً»[۳۷۲]، فإذا شـککنا هاهنا فی خروج فرد آخر فلا إشـکال فی أنّ المرجع هو أصالـهٔ العموم، لأنّه من قبیل الشکّ فی التخصـیص الزائـد الـذی عرفت أنّه مجری أصالهٔ العموم.

والمخصّص العنوانى: هو ما تعلّق الحكم بعنوان عامّ لا يدلّ على خصوصيّات مصاديقه تفصيلًا، سواء تعلّق بنفس العنوان، نحو «لا تكرم الفسّاق من العلماء» أو استفيد تعلّقه به من التعليل، كما إذا قال: «لا تكرم زيد العالم لأنّه فاسق».

ولا ـ ريب فى أنّ الموضوع فى التخصيصات العنوانيّة هو واقعيّة العنوان، سواء علم به العبد أو لم يعلم، فالخارج من تحت العامّ هو الفاسق الواقعى، لا من علم العبد بكونه فاسقاً.

إذا عرفت هذا فنقول:

لا ـ فرق بين المثالين الذين ذكرهما الميرزا رحمه الله لتنويع المخصّص اللبّى إلى نوعين، فإنّ قيام الإجماع على اعتبار العدالة فى المجتهد الذى يرجع إليه فى القضاء من قبيل التخصيص العنوانى، لأنّ هذا الإجماع يدلّ على خروج عنوان «الفاسق» عن حكم جواز الرجوع إلى المجتهد ويقيّده بقيد العدالة، فكأنّه عليه السلام قال: «انظروا إلى رجل قد روى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا وكان عادلًا».

وهكذا الأمر فى المثال الثانى، لأنّ العقل يحكم بعدم تناسب اللعن مع

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۱۰

الإيمان، فلابدّ من خروج عنوان «المؤمن» عن حكم جواز لعن بنى اميّة.

فالمخصّص فى كلا المثالين عنوانى، فلا ينظر إلى الأفراد بخصوصيّاتها الفرديّة، ولا دخل لعلم المكلّفين وجهلهم فيه، لأنّ الخارج هو واقعيّة الفاسق وواقعيّة المؤمن، لا ما تعلّق به علم العبد منهما.

غاية الأمر أنّ التخصيص فى الأوّل مقتضى الإجماع وفى الثانى ممّا حكم به العقل، لكنّه لا يكون فارقاً فى المسألة، كما اعترف به صريحاً فى آخر كلامه.

وحاصل جميع ما تقدّم فى هذا الفصل عدم جواز التمسّك بالعامّ إلّافى الشبهة المفهوميّة للمخصّص المنفصل المردّد بين الأقلّ والأكثر، وأمّا الشبهات المفهوميّة للمخصّص المتّصل مطلقاً، والمنفصل المردّد بين المتباينين، وجميع الشبهات المصداقيّة- سواء كان المخصّص متّصلًا أو منفصلًا، لفظيّاً أو لبيّاً- فلا يجوز التمسّك بالعامّ فيها أصلًا.

وينبغى التنبيه على امور: فى العامّين من وجه

الأوّل: فى العامّين من وجه

إذا قال المولى فى دليل: «أكرم العلماء» وفى دليل آخر: «لا تكرم الفسّاق» ثمّ علمنا أنّ زيداً مثلًا عالم، لكن شككنا فى فاسقيّته بنحو الشبهة المصداقيّة، فقد اختلفوا فى جواز التمسّك بالعامّ المعلوم انطباق عنوانه عليه، وهو قوله: «أكرم العلماء».

والخلاف مبنىّ على كون العامّين من وجه بالنسبة إلى مادّة الاجتماع داخلين تحت مسألة اجتماع الأمر والنهى أو المتعارضين أو المتزاحمين.

فلابدّ من إفراد كلّ من الاحتمالات الثلاثة بالبحث، فنقول:

أمّا الاحتمال الأوّل: فبمنىّ على أن لا تختصّ مسألة الاجتماع بما إذا تعلّق

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۱۱

الأمر والنهى بطبيعتين متصادقتين فى الخارج، بل تعمّ ما إذا تعلّقا بعنوانين عامّين ناظرين إلى الأفراد والكثرات كما فيما نحن فيه.

إن قلت: لا يكون المقام مع ذلك من مصاديق مسألة الاجتماع، لعدم المندوحة فيه، فإنّ العبد لا يقدر على امتثال الأمر بوجه مجاز فى مورد الاجتماع.

قلت: قد عرفت أنّ الحقّ هو عدم اعتبار قيد المندوحة فى محلّ النزاع من مسألة الاجتماع[۳۷۳].

وكيف كان، فعلى القول بكون ما نحن فيه من موارد تلك المسألة واختيار القول بجواز الاجتماع فيها- كما هو الحقّ- فلا إشكال فى

شمول كلا الدليلين للفرد الذى يكون مصداقاً لهما، فيجب ويحرم إكرام العالم الفاسق.

ولو أحرزنا عالميّة فرد وشككنا فى فاسقيّته، فلا إشكال فى عدم جواز التمسّك ب «لا تكرم الفسّاق» لما عرفت من عدم جريان الدليل فى الشبهة المصداقيّة لنفسه، وأمّا التمسّك بقوله: «أكرم العلماء» فلا مانع منه، بل إذا كان حجّة فى معلوم الفسق- لأجل جواز اجتماع الأمر والنهى- فلابدّ من أن يكون حجّة فى مشكوك الفسق بطريق أولى.

وأمّا الاحتمال الثانى: فمبنىّ على أن لا يختصّ التعارض بتنافى الدليلين فى تمام مفادهما، بل يعمّ ما إذا تنافيا فى بعضه.

وعليه فلو أحرزنا عالميّة زيد وفاسقيّته كلتيهما لتساقط الدليلان بالنسبة إليه بمقتضى القاعدة الأوّلية فى الأمارتين المتعارضتين، فيرجع فيه إلى الاصول العمليّة، وهى أصالة التخيير إذا دار أمره بين المحذورين، كما دلّ أحد الدليلين

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۱۲

على الوجوب والآخر على الحرمة، وأصالة البراءة إذا دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على عدمه.

ولو أحرزنا عالميّته وشككنا فى فاسقيّته- كما هو محلّ البحث- فالمرجع هو الدليل المعلوم صدق عنوانه عليه، وهو «أكرم العلماء»، لسلامته عن المعارض بعد عدم جريان الدليل الآخر فيه، للشكّ فى كونه مصداقاً له.

هذا بناءً على التساقط الذى اقتضته القاعدة الأوّلية العقليّة فى المتعارضين.

وأمّا إذا وقع التعارض بنحو العموم من وجه بين الخبرين، فالمتّبع هو الأخبار العلاجيّة الواردة فى مورد تعارض الخبرين، فلو فرض ترجيح قوله:

«لا تكرم الفسّاق» بأن كان موافقاً للمشهور مثلًا كان مادّة الاجتماع- وهو «العالم الفاسق»- داخلًا فى قوله: «لا تكرم الفسّاق».

وهذا كاشف عن تعلّق الإرادة الجدّيّة فى قوله: «أكرم العلماء» بالعلماء الموصوفين بعدم الفسق.

فإذا كان شخص عالماً مشكوك الفسق لا يمكن التمسّك بواحد من الدليلين، لعدم إحراز كونه فاسقاً كى يدخل تحت الدليل الناهى، ولا عالماً غير فاسق ليعمّه المراد الجدّى من الدليل الآمر.

وبالجملة: لا فرق فى نتيجة هذا البحث بين العامّين من وجه، وبين العامّ والخاصّ الذين تقدّم البحث عنهما، غاية الأمر أنّ تقدّم الخاصّ على العامّ هناك كان بملاك أقوائيّة الظهور، وتقدّم الدليل الراجح على الآخر هاهنا بملاك المرجّحات المستفادة من الأخبار العلاجيّة.

وأمّا الاحتمال الثالث- أعنى كون العامّين من وجه من مصاديق باب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۱۳

التزاحم[۳۷۴]-: ففيه مبنيان:

أ- ما اخترناه تبعاً لسيّدنا الاستاذ ا لأعظم الإمام رحمه الله من فعليّة الحكمين المتزاحمين معاً[۳۷۵].

فعليه لابدّ من الأخذ بالأهمّ منهما فى مادّة الاجتماع، ولو لم يكن أحدهما أهمّ فالعبد مخيّر فى أخذ أيّهما شاء.

ولو كان انطباق أحد العنوانين مقطوعاً وانطباق الآخر مشكوكاً، كما إذا أحرزنا عالميّة شخص وشككنا فى فاسقيّته فلا إشكال فى وجوب الأخذ بالدليل المشتمل على العنوان المتيقّن، وأمّا الدليل الآخر فليس حجّة فيه أصلًا، لعدم إحراز موضوعه.

ب- عدم فعليّة كلا الحكمين المتزاحمين، بل الحكم الفعلى تابع لأقوى المقتضيين، وأمّا المقتضى الآخر فلا يؤثّر عند التزاحم إلّافى الحكم الإنشائى.

وعليه لو كان أقوى المقتضيين منطبقاً على قوله: «لا تكرم الفسّاق» مثلًا لكان هو المرجع فى العالم الفاسق، دون «أكرم العلماء»، وأمّا فى العالم المشكوك الفسق فلا يمكن التمسّك بواحد منهما، أمّا «لا تكرم الفسّاق» فلعدم إحراز الفاسقيّة، وأمّا «أكرم العلماء» فلأنّ تقدّم «لا تكرم الفسّاق» عليه فى مادّة الاجتماع قرينة على اختصاص الحكم الفعلى فى «أكرم العلماء» بخصوص العلماء الموصوفين

بعدم الفسق، وإن كان الحكم الإنشائی فيه يعمّ كلّ عالم، سواء كان

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۱۴

عادلًا أو فاسقاً، فلا يجرى قوله: «أكرم العلماء» إلّافيمن احرز كونه عالماً غير فاسق.

والحاصل: أنّ ما نحن فيه نظير الشبهة المصداقيّة للمخصّص المنفصل، غاية الأمر أنّ عدم جواز التمسّك ب «أكرم العلماء» فی المصداق المشتبه كان هناك لأجل تضيّق دائرة المراد الجدّی، وهاهنا لأجل تضيّق دائرة الحكم الفعلی.

هذا تمام الكلام فی التنبيه الأوّل. فی استصحاب عدم عنوان المخصّص

التنبيه الثانی: فی استصحاب عدم عنوان المخصّص

لا إشكال فی جريان استصحاب عدم عنوان المخصّص للحكم بخروج المورد المشتبه عن تحته، كما إذا كان زيد العالم غير فاسق، ثمّ شككنا فی صيرورته فاسقاً، فيستصحب عدم فاسقيّته ويحكم بخروجه عن تحت قول المولی: «لا تكرم الفسّاق من العلماء».

إنّما الإشكال فی أنّه هل يجری للتمسّك بالعامّ أيضاً، فيحكم بوجوب إكرام زيد بمقتضی قوله: «أكرم كلّ عالم» أم لا؟

فيه ثلاثة أقوال:

فذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی جريانه مطلقاً، والمحقّق العراقی إلی عدمه كذلك، وفصّل سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بين الاستصحابات العدميّة المتعارفة التی للعدم حالة سابقة، كالمثال المتقدّم، وبين استصحاب العدم الأزلی، كأصالة عدم قرشيّة المرأة، فيجری فی الأوّل دون الثانی.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۱۵

كلام المحقّق العراقی رحمه الله فی المسألة

استدلّ المحقّق العراقی رحمه الله لإثبات عدم جريان الأصل الموضوعی مطلقاً بأنّ التخصيص ليس كالتقييد فی اقتضائه لإحداث عنوان إيجابی أو سلبی فی الأفراد الباقية بعد التخصيص، بحيث يوجب تقيّد موضوع الحكم فی نحو قوله:

«أكرم كلّ عالم» بالعالم العادل، أو العالم الغير الفاسق، بل قضيّته مجرّد إخراج بعض الأفراد أو الأصناف عن تحت حكم العامّ الموجب لقصر حكم العامّ ببقيّة الأفراد والأصناف، فخروج فسّاق العلماء عن تحت قوله: «أكرم كلّ عالم» بمقتضی الدليل الخاصّ نظير موتهم، فكما أنّ موت بعض أفراد العالم لا يقتضی تقييد العامّ، كذلك إخراجهم بالدليل الخاصّ، فليس للعامّ قيد كی يدّعی إحرازه بالأصل الموضوعی.

فلابدّ من الرجوع فی المشكوك إلی الاصول الحكميّة الجارية فيه من استصحاب وجوب أو حرمة أو غيرهما، وإلّا فلا مجال للتشبّث بالاصول الموضوعيّة لاندراج المشكوك فيه فی موضوع العامّ والحكم عليه بحكمه.

إن قلت: ما ذكرتم مخالف لملازمة عقليّة قطعيّة، وهی أنّ زيداً إذا كان عالماً، فإن كان غير فاسق وجب إكرامه بمقتضی «أكرم كلّ عالم» وإن كان فاسقاً حرم إكرامه بمقتضی «لا ـ تكرم الفسّاق من العلماء» فإذا جری استصحاب عدم فاسقيّته وسقط دليل الخاصّ بالنسبة إليه كان واجب الإكرام.

قلت: هذا لازم عقلی لا يترتّب علی المستصحب[۳۷۶] إلّاعلی القول بالأصل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۱۶

المثبت[۳۷۷].

هذا ما أفاده رحمه الله مع توضيح منّا.

نقد كلام المحقّق العراقى رحمه الله

وفيه: أنّ مبنى كلامه مردود عندنا، فإنّا لا نسلّم أنّ التخصيص بمنزلة موت بعض الأفراد، وأنّه لا يقتضى تقييد العامّ كما لا يقتضيه الموت، فإنّ التخصيص وإن كان لا يتصرّف فى ظهور العامّ، ولا فى أصالة الظهور، إلّاأنّه يقيّده بالنسبة إلى أصالة التطابق بين المراد الجدّى والاستعمالى[۳۷۸] كما عرفت، فإنّ قول المولى: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» كاشف عن تعلّق إرادته الجدّيّة فى «أكرم كلّ عالم» بوجوب إكرام كلّ عالم غير فاسق.

سلّمنا عدم اقتضاء التخصيص تقييد العامّ أصلًا، لكنّ القول بكون استصحاب عدم فاسقيّة زيد لأجل الحكم بوجوب إكرامه مثبتاً غير صحيح، لأنّ آثار المستصحب العقليّة وإن لم تترتّب عليه، إلّاأنّ ترتّب آثار حكمه الشرعى ولو كانت عقليّة ممّا لا مانع منه، ألا ترى أنّ استصحاب خمريّة مايع يقتضى حرمته، ثمّ يحكم العقل بلزوم إطاعة هذا التكليف التحريمى؟

وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّا نستصحب عدم فاسقيّة زيد لأجل الحكم بعدم حرمة إكرامه، وعدم حرمة إكرامه ملازم عقلًا لوجوب إكرامه، لأنّ العالم أمره دائر بين هذين الحكمين فرضاً، فإذا انتفى أحدهما ثبت الآخر لا محالة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۱۷

كلام صاحب الكفاية فى المقام

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله لإثبات جريان الأصل الموضوعى مطلقاً[۳۷۹]:

إيقاظ: لا يخفى أنّ الباقى تحت العامّ بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالاستثناء من المتّصل لمّا كان غير معنون بعنوان خاصّ[۳۸۰]، بل بكلّ عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاصّ[۳۸۱]، كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعى فى غالب الموارد إلّاما شذّ[۳۸۲] ممكناً، فبذلك يحكم عليه بحكم العامّ، وإن لم يجز التمسّك به بلا كلام، ضرورة أنّه قلّما لم يوجد عنوان يجرى فيه أصل ينقّح به أنّه ممّا بقى تحته، مثلًا إذا شكّ أنّ امرأةً تكون قرشيّة أو غيرها فهى وإن كانت إذا وجدت إمّا قرشيّة أو غير قرشيّة، فلا أصل يحرز به أنّها قرشيّة أو غيرها، إلّاأنّ أصالة عدم تحقّق الانتساب بينها وبين قريش تجدى فى تنقيح أنّها ممّن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۱۸

لا تحيض إلّاإلى خمسين، لأنّ المرأة التى لا يكون بينها وبين قريش انتساب أيضاً باقية تحت ما دلّ على أنّ المرأة إنّماترى الحمرة إلى خمسين، والخارج عن تحته هى القرشيّة، فتأمّل تعرف[۳۸۳].

إنتهى كلامه.

نقد ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله

أقول: أصل كلامه رحمه الله متين، إذ يكفى استصحاب عدم عنوان المخصّص للتمسّك بالعامّ[۳۸۴]، لكن تمثيله باستصحاب العدم الأزلى مخدوش[۳۸۵]، لأنّه لايجرى عندنا، ومحلّ بحثه وإن كان مسألة الاستصحاب، إلّاأنّه ينبغى تحقيقه هاهنا أيضاً، لكونه محلّ

الابتلاء فی المقام وفی کثیر من سائر الموارد، فنقول:

تبیین القول فی استصحاب العدم الأزلی یتوقّف علی امور:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۱۹

الأوّل: فی أجزاء القضیّة

إنّ المنطقیّین والاصولیّین اتّفقوا علی أنّ القضیّة الحملیّة مرکّبة من ثلاثة أجزاء: الموضوع والمحمول والنسبة بینهما.

لکن یمکن المناقشة فیه بأنّ النسبة لا- تتقوّم إلّابأمرین متغایرین[۳۸۶]، ولا- تغایر بین الموضوع والمحمول فی الحملیّات المستقیمة المتعارفة، وهذا واضح فی الحمل الأوّلی الذاتی، کقولنا: «الإنسان إنسان» أو «الإنسان حیوان ناطق»[۳۸۷]، وأمّا فی الحمل الشائع، فلأنّا إذا قلنا: «زید إنسان» کان زید فرداً من أفراد الإنسان، ولا- تغایر بین الکلّی وفرده، ولذا یوجد بوجوده، والفرد وإن کان متشخّصاً بالتشخّصات الفردیّة دون الکلّی، إلّاأنّه لا یقتضی تغایرهما بعد کونهما متّحدین فی الوجود.

بل لا تغایر بین الموضوع والمحمول فی مثل «زید قائم» أیضاً، فإنّ «القیام» وإن کان مغایراً ل «زید» إلّاأنّ «القائم» الذی هو المحمول فی القضیّة لا یغایره، بل زید مصداقه ومتّحد معه خارجاً.

فلا تغایر بین الموضوع والمحمول فی الحملیّات المستقیمة، سواء کان الحمل أوّلیّاً ذاتیّاً أو شائعاً صناعیّاً.

ولأجل ذلک قال المحقّق الخراسانی رحمه الله فی مبحث المشتقّ: ملاک الحمل هو الهوهویّة والاتّحاد[۳۸۸].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۲۰

لکن لا یلائمه ما التزم به فی موارد من کفایته- منها مسألة «إطلاق اللفظ وإرادة شخصه»[۳۸۹]- من اشتمال القضیّة علی النسبة، فإنّ النسبة حاکیة عن تغایر الموضوع والمحمول.

إن قلت: التزامهم بوجود النسبة فی القضیّة اللفظیّة لا ینافی اتّحاد الموضوع مع المحمول فی الواقع الخارجی.

قلت: کلّا، فإنّ القضیّة الملفوظة التی یتکلّم بها المتکلّم، والمعقولة التی یتصوّرها قبل التکلّم مرآة للواقع وحاکیة عنه، فکیف یمکن أن تشتمل القضیّة الملفوظة والمعقولة علی النسبة، وکان بین الموضوع والمحمول فی القضیّة الواقعیّة المحکیّة اتّحاد وهوهویّة؟!

هذا فی الحملیّات المستقیمة.

وأمّا القضایا الحملیّة المأوّلة مثل «زید له القیام» فظاهرها وإن کان مرکّباً من ثلاثة أجزاء: موضوع ومحمول متغایرین، ونسبة یدلّ علیها لفظ «له» إلّا أنّ الجارّ متعلّق بمحذوف، وتقدیره مثلًا «زید کائن له القیام» ولا ریب فی أنّ الموضوع متّحد مع هذا المقدّر الذی هو المحمول فی الواقع، فهذا النوع من القضایا وإن کانت مشتملةً علی النسبة بحسب الظاهر، لکنّها فاقدة لها واقعاً.

وإذا عرفت أنّه لا یمکن الالتزام باشتمال القضیّة الحملیّة علی النسبة فلا یصحّ بعض التعابیر المتداولة بین المنطقیّین وعلماء البلاغة:

منها: تعریف القضیّة بأنّها «ما یشتمل علی النسبة التامّة التی یصحّ السکوت علیها» مثل «زید قائم».

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۲۱

ویؤیّد عدم صحّة هذا التعریف أنّا لو سلّمنا اشتمال الموجبات علی النسبة فلا یمکن الالتزام به فی السوالب، فإنّها صریحة فی سلب النسبة.

فالصحیح أن یقال فی تعریف القضیّة: «إنّها ما یحکی عن الواقع بحکایة تصدیقیّة» فی مقابل مثل کلمة «زید» و «زید القائم» فإنّ حکایة مثلهما تصوّریّة.

إن قلت: التصوّر والتصدیق أیضاً یشتملان علی النسبة، کما قال التفتازانی فی تهذیب المنطق: «العلم إن کان إذعاناً للنسبة فتصدیق،

وإلّا فتصوّر»[۳۹۰] فما ذكرتم كرّ على ما فرّ.

قلت: هـذا أيضاً من التعابير التى لا يمكن قبولها، فلابـدّ من أن يعبّر ب «العلم إن كان إذعاناً لاتّحاد شـىء مع شـىء آخر فتصـديق وإلّا فتصوّر».

ومنها: تعريف القضايا الصادقة بأنّها «ما يكون لنسبتها واقع تطابقه» والكاذبة بأنّها «ما يكون لنسبتها واقع لا تطابقه».

والحقّ أن يقال: إن كان الاتّحاد الذى يخبر عنه فى القضيّة مطابقاً للواقع فالقضيّة صادقة، وإلّا فكاذبة.

الثانى: فى أنواع القضيّة

القضـيّة سواء كانت موجبـة أو سالبة تنقسم إلى المحصّـلة والمعدولة، فالموجبة مثل «زيد قائم» و «زيد لا قائم» والسالبة مثل «ليس زيد بقائم» و «ليس زيد بلا قائم».

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۲۲

الفرق بين الموجبة المعدولة المحمول والسالبة المحصّلة

لاـ يخفى عليـك أنّ الموجبـة ولو كانت معدولـة المحمول تفتقر إلى وجود الموضوع، لأنّ «ثبوت شـىء لشـىء فرع ثبوت المثبت له» بخلاف السالبة المحصّلة، فإنّها تصدق بانتفاء الموضوع كما تصدق بانتفاء المحمول.

على أنّ بينهما فرقاً معنويّاً، وهو أنّ الموجبـة المعدولة المحمول- نحو «زيد لا قائم»- تدلّ على اتّحاد الموضوع مع المحمول المشـتمل على حرف السـلب، وأمّـا السالبـة المحصّـلة- مثـل «ليس زيـد بقـائم»- فتـدلّ على سـلب اتّحادهما، ولاريب فى كون الاولى آكـد فى المعنى[۳۹۱]، ألا ترى أنّ دلالة قولنا بالفارسيّة: «زيد بى‌پول است» على فقر زيد آكد وأقوى من قولنا: «زيد پول‌دار نيست»؟

وبه اتّضـح الفرق بين الموجبـة المحصّـلة والسالبـة المعدولـة أيضاً، ضـرورة أنّ الاولى فى الدلالـة على المعنى آكد، ألا ترى أنّ دلالة قولنا: «زيد عطشان» على عطش زيد أقوى من دلالة قولنا: «زيد ليس بلا عطشان» وحكاية قولنا بالفارسيّة: «زيد پول‌دار است» عن غنى زيد آكد من حكاية قولنا: «زيد بى‌پول نيست»؟

الموجبة السالبة المحمول

ثمّ إنّ هاهنا قسـماً خامساً من القضايا سـمّوها الموجبة السالبة المحمول، وهى ما يكون محموله قضـيّة سالبة مرتبطة بالموضوع بالضمير ونحوه، كما إذا علمت أنّ كلّ من فى المدينة الفلانيّة مؤمن سوى شخص واحد، وعرفت زيداً أيضاً،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۲۳

ولكنّك لم تعلم أنّه هو ذلك الشخص الذى لا يكون مؤمناً، فيقال لك: «زيد هو الذى ليس بمؤمن»[۳۹۲].

ولا يخفى عليك أنّ الـذى يصـدق حتّى مع انتفاء الموضوع إنّما هو خصوص السالبـة المحصّـلة، بخلاف الأقسام الأربعـة الاخر، وهى السالبة المعدولة، وجميع الموجبات[۳۹۳]، أعنى الموجبة المحصّلة، والمعدولة، والسالبة المحمول[۳۹۴].

الثالث: فى كيفيّة ارتباط العامّ بعدم عنوان المخصّص

إذا عرفت أنّ التخصیص بالمنفصل یقیّد المراد الجدّی من العامّ بعدم عنوان المخصّص، فهل ارتباط العامّ بهذا القید العدمی یکون بنحو الموجبهٔ المعدولهٔ المحمول، أو الموجبهٔ السالبهٔ المحمول، أو السالبهٔ المحصّلهٔ التی تصدق حتّی مع انتفاء الموضوع؟

لا- یمکن الالتزام بالاحتمال الثالث، ضرورهٔ أنّ المولی إذا قال: «أکرم کلّ عالم» ثمّ قال: «لا- تکرم فسّاق العلماء» واستنتجنا من مجموعهما أنّ إرادته

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۳۲۴

الجدّیهٔ تعلّقت بوجوب إکرام کلّ عالم غیر فاسق، فلا ریب فی أنّ لوجود العالم دخلًا قطعیّاً فی وجوب الإکرام، ولا یمکن القول بأنّ موضوع الحکم هو «العالم غیر الفاسق» بنحو السالبهٔ المحصّلهٔ، أی سواء وجد العالم ولم یرتبط بالفسق، أو لم یوجد لکی یکون فاسقاً.

فلابدّ من أن یکون ارتباط العامّ بعدم عنوان المخصّص من قبیل الموجبهٔ المعدولهٔ المحمول، أو الموجبهٔ السالبهٔ المحمول[۳۹۵]، وقد عرفت أنّ الموجبات التی یکون الحمل أو الاتّصاف[۳۹۶] فیها بلحاظ الخارج- کالقیام والقعود والعدالهٔ والفسق- تحتاج إلی وجود الموضوع.

إذا عرفت هذا فلابدّ من ملاحظهٔ استصحاب العدم الأزلی، کاستصحاب عدم قرشیّهٔ المرأهٔ وعدم قابلیّهٔ الحیوان للتذکیهٔ، وأنّه هل یمکن جریانه، کما ادّعاه المحقّق الخراسانی رحمه الله أم لا؟ فنقول:

إذا دلّ دلیل علی أنّ «کلّ امرأهٔتری الحمرهٔ إلی خمسین» ودلیل آخر علی أنّ «المرأهٔ القرشیّهٔتری الحمرهٔ إلی ستّین» نستنتج منهما أنّ الإرادهٔ الجدّیهٔ فی دلیل العامّ تعلّقت بقضیّهٔ موضوعها موجبهٔ معدولهٔ، ک «المرأهٔ اللا قرشیّهٔ» أو سالبهٔ المحمول، ک «المرأهٔ التی لا تکون قرشیّهٔ» ولا یمکن أخذ الموضوع بنحو السالبهٔ المحصّلهٔ التی تصدق مع انتفاء الموضوع، لأنّ القرشیّهٔ وعدمها من أوصاف المرأهٔ الموجودهٔ فی الخارج.

فحینئذٍ لا یمکن تصویر استصحاب عدم القرشیّهٔ بحیث یرتبط بدلیل العامّ وینقّح موضوعه إلّابأحد وجهین:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۳۲۵

کلام المحقّق الحائری رحمه الله فی استصحاب العدم الأزلی، ونقده

۱- ما أفاده المحقّق الحائری رحمه الله فی مجلس درسه، من أنّ استصحاب العدم الأزلی لا- یجری بالنسبهٔ إلی عوارض الماهیّهٔ، کزوجیّهٔ الأربعهٔ، لأنّ عروضها علیها لا- تتوقّف علی وجودها الخارجی أو الذهنی، بل لو فرض لماهیّهٔ الأربعهٔ تقرّر وثبوت سوی الخارج والذهن لکانت زوجاً، فلا یمکن أن یقال:

ماهیّهٔ هذه الأربعهٔ الفلانیّهٔ لم تکن زوجاً قبل أن توجد، فنستصحب عدم زوجیّتها.

بخلاف عوارض الوجود، کقرشیّهٔ المرأهٔ، لإمکان أن یقال: ماهیّهٔ هذه المرأهٔ لم تکن قرشیّهٔ[۳۹۷] قبل أن توجد، فنستصحب عدم قرشیّهٔ ماهیّتها.

وفیه: أنّ الماهیّهٔ أمرٌ اعتباری، والأصالهٔ إنّما هی للوجود، کما ذهب إلیه أکابر الفلاسفهٔ، وقال الحکیم السبزواری فی منظومته:

إنّ الوجود عندنا أصیل دلیل من خالفنا علیل[۳۹۸]

فلیس لنا فی المقام قضیّهٔ متیقّنهٔ، لعدم کون الماهیّهٔ فی الواقع شیئاً لتتّصف بالقرشیّهٔ وعدمها.

إن قلت: فما معنی تقسیم اللازم إلی لازم الوجود ولازم الماهیّهٔ، وأنّ الزوجیّهٔ من لوازم ماهیّهٔ الأربعهٔ؟

قلت: لیس المراد من لازم الماهیّهٔ أنّ عروض هذا اللازم علیها لأجل تقرّر وتأصّل لها سوی وجودها الذهنی والخارجی، بل المراد أنّ

ماهيّة الأربعة مثلًا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۲۶

لو كانت تتحقّق فى غير وعاء الذهن والخارج لعرضت عليها الزوجيّة أيضاً، فمسألة لوازم الماهيّة مسألة تعليقيّة.

۲- أنّ المستصحب هو عدم قرشيّة المرأة بنحو السالبة المحصّلة، لكنّها حيث تصدق مع وجود الموضوع وانتفائه كانت القضيّة المتيقّنة فى المقام بانتفاء الموضوع، والمشكوكة مع وجوده وانتفاء المحمول، فنقول- مشيراً إلى‌المرأة التى تجاوزت خمسين سنة-: هذه المرأة لم تكن قرشيّة، لأنّها لم تكن موجودة حتّى تكون قرشيّة، والآن نشكّ فيها، فنستصحب عدمها.

وفيه: أنّه يشترط فى الاستصحاب اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة، مع أنّهما متغايرتان موضوعاً فى المقام، لأنّ المتيقّنة سالبة محصّلة بانتفاء الموضوع، والمشكوكة بانتفاء المحمول، وصدق السالبة المحصّلة على كلتيهما لا يقتضى اتّحادهما، كما أنّ الحيوان يصدق على الإنسان والفرس مثلًا مع كونهما متباينين.

على أنّه أصل مثبت، لأنّا نقول: هذه المرأة لم تكن قرشيّة قبل أن توجد، فنستصحب هذا المعنى إلى لحظة وجودها، ثمّ يحكم العقل بارتباطها بعد وجودها بهذا العدم المستصحب.

والحاصل: أنّ استصحاب عدم عنوان المخصّص فيما إذا كان جارياً ينقّح موضوع العامّ بالنسبة إلى المراد الجدّى منه، ويقتضى التمسّك به، وهذا فى الاستصحابات المتعارفة، فإذا قال المولى فى دليل: «أكرم كلّ عالم» وفى دليل آخر: «لا تكرم فسّاق العلماء» ثمّ شككنا فى فاسقيّة زيد العالم، لكنّا نعلم أنّه لم يكن فاسقاً قبلًا، نستصحب عدم فاسقيّته، فيرتبط هذا العدم المستصحب بموضوع العامّ بنحو الموجبة المعدولة، أو الموجبة السالبة المحمول، أو السالبة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۲۷

المحصّلة التى يكون موضوعها موجوداً، فيكمل المراد الجدّى من العامّ.

وأمّا استصحاب الأعدام الأزليّة فلا يجرى عندنا حتّى نبحث فى أنّه هل ينقّح موضوع العامّ أم لا؟

فالمرجع هو الاصول العمليّة الاخر فى الشبهات المصداقيّة للمخصّص إذا لم يجر فيها أصل موضوعى، إمّا لعدم كونها ذات حالة سابقة وجوديّة أو عدميّة، أو كون حالتها السابقة من الأعدام الأزليّة، والأصل الحكمى الجارى فى المقام هو البراءة فى بعض الموارد، والاشتغال فى بعضها الآخر.

هذا تمام الكلام فى التنبيه الثانى. فى التمسّك بالعامّ إذا شكّ لا من جهة تخصيصه

التنبيه الثالث: فى التمسّك بالعامّ إذا شكّ لا من جهة تخصيصه

ربما يظهر عن بعضهم التمسّك بالعمومات فيما إذا شكّ فى فرد لا من جهة احتمال التخصيص، بل من جهة اخرى، كما إذا شكّ فى صحّة الوضوء أو الغسل بمايع مضاف، فيستكشف صحّته بعموم مثل «أوفوا بالنذور» فيما إذا وقع متعلّقاً للنذر، بأن يقال: وجب الإتيان بهذا الوضوء، وفاءً للنذر، للعموم، وكلّما يجب الوفاء به لا محالة يكون صحيحاً، للقطع بأنّه لو لا صحّته لما وجب الوفاء به.

وربما يؤيّد ذلك بما ورد من صحّة الإحرام قبل الميقات والصيام فى السفر إذا تعلّق بهما النذر كذلك.

بيان ما هو الحقّ فى المسألة

والتحقيق أنّه لا يجوز التمسّك بمثل «أوفوا بالنذور» للحكم بصحّة الوضوء والغسل بمايع مضاف حتّى فى مورد النذر، فضلًا عن

استنتاج صحّتهما مطلقاً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۲۸

توضيح ذلك: أنّه إذا نـذر أن يتوضّأ أو يغتسل بمايع مضاف كان هاهنا دليلان: أحـدهما: «أوفوا بالنذور»، ثانيهما: «لا نذر إلّافى طاعة اللَّه»[۳۹۹].

وهذا الدليل الثانى إمّا أن يكون مخصّصاً للدليل الأوّل أو حاكماً عليه، فلو كان مخصّصاً كانت المسألة من مصاديق الشبهة المصداقيّة للمخصّص، لأنّا نشكّ فى أنّ الوضوء بالماء المضاف هل هو طاعة اللَّه أم لا؟ وقد عرفت عدم جواز التمسّك بالعامّ فى الشبهة المصداقيّة للمخصّص.

وإن كان حاكماً فليس لنا إلّادليل واحد، لأنّ الحاكم لا يكون دليلًا مستقلّاً، بل هو شارح ومفسّر للدليل المحكوم، إمّا بتوسعته أو تضييقه، فكأنّه قيل فى المقام: «أوفوا بالنذور فى طاعة اللَّه».

وبعبارة اخرى: إذا قلنا بحكومة «لا نذر إلّافى طاعة اللَّه» على «أوفوا بالنذور» كان بمنزلة مخصّصه المتّصل.

فالشكّ فى صحّة الوضوء بالماء المضاف إذا تعلّق به النذر يكون من قبيل الشبهة المصداقيّة لنفس العامّ بناءً على الحكومة، ولا خلاف فى عدم جواز التمسّك بالعامّ فيها.

ولو فرض كون الحاكم والمحكوم دليلين مستقلّين لما جاز التمسّك بالعامّ أيضاً فى المقام، لأنّ العامّ يتضيّق هاهنا بالحاكم عليه كما يتضيّق بما يخصّصه، فلا يجوز التمسّك به فى الشبهة المصداقيّة للدليل الحاكم بعين ملاك عدم جواز التمسّك به فى الشبهة المصداقيّة للمخصّص، لاشتراكهما فى النتيجة، وإن كان الأوّل بلسان الحكومة، والثانى بلسان التخصيص.

وانقدح بذلك أنّ المقام من مصاديق مسألة التمسّك بالعامّ فى الشبهة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۲۹

المصداقيّة للمخصّص حقيقةً أو ملاكاً[۴۰۰]، فلا يصحّ عدّه من قبيل التمسّك به فيما إذا شكّ فى فرد لا من جهة احتمال التخصيص، بل من جهة اخرى.

وأمّا قياس ما نحن فيه بمسألة الإحرام قبل الميقات والصوم فى السفر فقياس مع الفارق من جهتين:

الاولى: أنّه من قبيل قياس المشكوك بالمعلوم، لأنّ الدليل الخاصّ يقتضى صحّة الإحرام قبل الميقات والصيام فى السفر إذا تعلّق بهما النذر كذلك، فصحّتهما معلومة عندنا، بخلاف الوضوء بالماء المضاف إذا تعلّق به النذر، حيث إنّا نشكّ فى صحّته، ولأجل ذلك يتمسّك الخصم بعموم «أوفوا بالنذور» لأجل تصحيحه.

الثانية: أنّ صحّة الإحرام قبل الميقات والصيام فى السفر تختصّ بما إذا تعلّق بهما النذر، ضرورة بطلانهما لو لم يكونا كذلك، مع أنّ الخصم يدّعى صحّة الوضوء والغسل بالمايع المضاف مطلقاً، سواء تعلّق بهما النذر أم لا.

التحقيق حول نذر الإحرام قبل الميقات[۴۰۱]

ولا بأس بالإشارة إلى وجه صحّة الإحرام قبل الميقات فيما إذا تعلّق به النذر، وإن كان تفصيله موكولًا إلى كتاب الحجّ من الفقه، لكونها مسألة فقهيّة، فنقول:

فى المسألة أدلّة ثلاثة:

۱- الأخبار الصحيحة الواردة فى المواقيت، الدالّة على عدم جواز الإحرام

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۳۰

قبلها، فإنّه علیه السلام قال فی بعضها: «لا ینبغی لحاجّ ولا لمعتمر أن یحرم قبلها ولا بعدها»[۴۰۲].

وکلمة «لا ینبغی» فی هذه الأحادیث تدلّ علی عدم الجواز، بقرینة سائر الروایات.

فإطلاق هذه الأخبار یقتضی عدم مشروعیّة الإحرام قبل المیقات حتّی فیما إذا تعلّق به النذر.

۲- ما دلّ علی أنّه یشترط فی متعلّق النذر أن یکون راجحاً شرعاً، وهو قوله علیه السلام: «لا نذر إلّافی طاعة اللَّه».

۳- ما دلّ علی صحّة خصوص نذر الإحرام قبل المیقات ووجوب الوفاء به[۴۰۳].

ویمکن الجمع بین هذه الطوائف الثلاث من الأدلّة بأحد وجهین:

الأوّل: تقیید الطائفة الاولی الدالّة علی عدم جواز الإحرام قبل المیقات مطلقاً بالطائفة الثالثة الدالّة علی صحّته بل وجوبه إذا تعلّق به النذر، وبملاحظة الطائفة الثانیة- أعنی «لا نذر إلّافی طاعة اللَّه»- نستکشف أنّ الإحرام قبل المیقات راجح مشروع ذاتاً، وإنّما لم یؤمر به استحباباً أو وجوباً لمانع یرتفع مع النذر، فحاصل الجمع بین الأدلّة أنّه لا یجوز الإحرام قبل المیقات إلّافی صورة النذر.

الثانی: أنّ الإحرام قبل المیقات فاقد للمشروعیّة الذاتیّة کما یقتضیه الدلیل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۳۱

الأوّل.

وأمّا الدلیل الثانی- أعنی «لا نذر إلّافی طاعة اللَّه»- فإن کان بمعنی توقّف صحّة النذر علی رجحان المنذور ذاتاً مع قطع النظر عن تعلّق النذر به، فإطلاقه یقیّد بالدلیل الثالث الذی یقتضی صحّة الإحرام قبل المیقات إذا تعلّق به النذر، ویستنتج من الجمع بین الأدلّة أنّ متعلّق النذر لابدّ من أن یشتمل علی الرجحان الذاتی إلّافی مورد الإحرام قبل المیقات، فإنّه فاقد للمشروعیّة الذاتیّة، ومع ذلک یصحّ نذره ویجب الوفاء به.

وإن کان بمعنی توقّف صحّة النذر علی مشروعیّة المنذور مطلقاً، أی سواء کان مشروعاً ذاتاً أو صار کذلک بسبب النذر، فالجمع بین الأدلّة الثلاثة یقتضی القول بأنّ الإحرام قبل المیقات فاقد للرجحان الذاتی، لکنّه یصیر راجحاً بسبب النذر، وهو یکفی فی صحّة المنذور ووجوب الوفاء بالنذر، فیرتفع التنافی بین الأدلّة.

إشکال السیّد الحکیم رحمه الله علی هذا الجمع الأخیر، وجوابه

وناقش فیه سیّدنا المحقّق الحکیم رحمه الله فی مستمسکه بقوله:

هذا علی ظاهره غیر معقول، لأنّ صحّة النذر مشروطة بمشروعیّة المنذور، فلو کانت مشروعیّته بالنذر لزم الدور، ولا یمکن العمل بالأخبار إذا دلّت علی أمر غیر معقول[۴۰۴]، إنتهی.

وفیه: أنّ ما یتوقّف علی رجحان المنذور هو صحّة النذر المطلقة ومن جمیع الجهات، وما یتوقّف علیه الرجحان المسبّب عن النذر هو صحّته من سائر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۳۲

الجهات[۴۰۵] غیر جهة الرجحان، فالصحّة التی تتوقّف علی رجحان المنذور غیر الصحّة التی یتوقّف الرجحان علیها. فی دوران الأمر بین التخصیص والتخصّص

التنبیه الرابع: فی دوران الأمر بین التخصیص والتخصّص

إذا قال المولی: «أکرم العلماء» ثمّ قال: «لا تکرم زیداً» وشککنا فی أنّ زیداً هل هو عالم، فیکون الدلیل الثانی مخصّصاً للأوّل، أو جاهل، فلا علاقة بین الدلیلین، لخروجه عن تحت العامّ تخصّصاً ولو لم یکن الدلیل الثانی، فهل یجوز حینئذٍ التمسّک بأصالة العموم للحکم بجهالة زید وترتیب جمیع ما للجاهل من الآثار علیه أم لا؟

ذهب بعض الفقهاء إلی جواز التمسّک، ولذا استنتجوا من عدم منجّسیّة الغسالة عدم نجاستها.

توضیح ذلک: أنّ لنا دلیلًا عامّاً یدلّ علی أنّ «کلّ نجس منجّس» وقام دلیل آخر علی عدم منجّسیّة الغسالة، لکن نشکّ فی أنّها نجسة، لیکون خروجها عن تحت العامّ تخصیصاً له، أو طاهرة، لتکون خارجة عنه بنحو التخصّص ولا یکون بین الدلیلین علاقة وارتباط.

فتمسّکوا بعموم العامّ ورتّبوا علیه طهارة الغسالة، لأنّ عدم منجّسیّتها إذا انضمّ بأصالة العموم الجاریة فی «کلّ نجس منجّس» ینتج کونها طاهرة، فیجوز شربها واستعمالها فی الوضوء والغسل وسائر ما یترتّب علی الماء الطاهر من الآثار.

وبعبارة اخری: تمسّکوا لإثبات دعواهم بعکس النقیض للدلیل العامّ، فإنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۳۳

قوله: «کلّ نجس منجّس» إذا کان صادقاً بمقتضی أصالة العموم لصدق عکس نقیضه أیضاً، وهو «کلّ ما لا یکون منجّساً لا یکون نجساً».

التحقیق فی المسألة

والحقّ أنّه لا- مجال للتمسّک بأصالة العموم فی المقام، لأنّ مجراها هو الشکّ فی المراد، لا فی کیفیّة الاستعمال، فإنّها أصل عقلائی کسائر شعب أصالة الظهور، ولا یرجع العقلاء إلیها إلّافی موارد الشکّ فی المراد.

بل لو شککنا فی رجوعهم إلیها فیما إذا علم المراد وشکّ فی کیفیّة الاستعمال لکفی فی عدم حجّیّتها، لأنّ جریان الاصول العقلائیّة یتوقّف علی الإحراز، کالأدلّة اللبّیّة.

نعم، لا یخفی علیک أنّ أصالة العموم لا تختصّ بمثل ما إذا انحصر زید فی فرد واحد عالم وشکّ فی خروجه عن تحت «أکرم کلّ عالم»، بل تجری أیضاً فیما إذا قال المولی: «لا تکرم زیداً» وکان مجملًا مردّداً بین فردین: أحدهما عالم والآخر جاهل، فنتمسّک هاهنا أیضاً بعموم «أکرم کلّ عالم» لتشخیص مراد المولی، أعنی وجوب إکرام زید العالم.

ویلزمه عقلًا أنّ قوله: «لا- تکرم زیداً» ینطبق علی زید الجاهل، فإنّ الاصول العقلائیّة لیست کالاصول التعبّدیّة[۴۰۶] فی عدم حجّیّة مثبتاتها من اللوازم العقلیّة والعادیّة.

هذا تمام الکلام فی الشبهة المفهومیّة والمصداقیّة وما یتعلّق بهما.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۳۵

فی الفحص عن المخصّص

الفصل الخامس فی الفحص عن المخصّص

اشارة

هل یجوز العمل بالعامّ مطلقاً أم یتوقّف علی الفحص عن المخصّص والیأس عن الظفر به؟ فیه خلاف.

وقبل الخوض فی البحث لابدّ من ذکر امور:

الأوّل: أنّ أصالهٔ العموم أصل عقلائی، وملاک حجّیّتها- علی التحقیق- هو الظنّ النوعی لا الشخصی.

فالبحث فی توقّف جریان أصالهٔ العموم علی الفحص عن المخصّص وعدمه یبتنی علی فرض کون حجّیّتها من باب الظنّ النوعی.

الثانی: أنّ حجّیّهٔ أصالهٔ العموم- علی التحقیق- تعمّ المشافهین وغیرهم، بل جمیع الظواهر حجّهٔ لمن قصد إفهامه وغیره، فیجوز لمن سمع کلام المولی من وراء الجدار أن یحتجّ بظاهره، کما یجوز لمن القی إلیه.

الثالث: أنّ البحث إنّما هو فیما إذا لم یعلم تخصیص العامّ تفصیلًا أو إجمالًا، وأمّا إذا علم تخصیصه ولو إجمالًا- کما إذا کان هاهنا عامّان وقع التخصیص علی أحدهما ولا نعلمه بعینه- فلیس داخلًا فی مبحث الفحص عن المخصّص، إذ لا إشکال فی وجوب الفحص حینئذٍ.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۳۳۶

الرابع: أنّ النزاع إنّما هو فی موارد احتمال التخصیص بالمنفصل، وأمّا التخصیص بالمتّصل فلا معنی للبحث فی وجوب الفحص عنه، بل إذا قال المولی: «أکرم العلماء» واحتملنا أنّه أراد خصوص العدول منهم وأخطأ فی تبیینه بنحو من أنحاء التخصیص بالمتّصل[۴۰۷]، فالمرجع عند العقلاء لرفع هذا الاحتمال هو أصالهٔ عدم الخطأ، کما هی المرجع فیما إذا قال: «أکرم زیداً» واحتملنا أنّه أخطأ وأراد عمراً، أو قال: «رأیت أسداً» واحتملنا أنّه أراد المعنی المجازی وأخطأ فی عدم ذکر القرینهٔ، فإنّ أصالهٔ عدم القرینهٔ من مصادیق أصالهٔ عدم الخطأ.

التحقیق فی المسألهٔ

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ العمومات- کما قال صاحب الکفایهٔ- علی قسمین:

القسم الأوّل: ما کان صادراً فی مقام[۴۰۸] التقنین[۴۰۹]، فطریقهٔ العقلاء فی هذا القسم وضع القوانین العامّهٔ أوّلًا، ثمّ تخصیصها بأدلّهٔ منفصلهٔ.

وهذه الطریقهٔ متّبعهٔ عند الشارع المقدّس أیضاً.

نعم، الذی یدعو العقلاء إلی فصل المخصّصات عن العمومات القانونیّهٔ هو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۳۳۷

جهلهم ببعض المصالح عند التقنین، فیزعمون أنّ المصلحهٔ فی جعل القانون بنحو عامّ، ثمّ یتبیّن لهم- فی مقام التنفیذ والإجراء- عدم ترتّب مصلحهٔ علی بعض أفراده، بل ربما یترتّب علیها المفسدهٔ، فیتوصّلون إلی إخراجها بالمخصّصات المنفصلهٔ.

وحیث إنّ الجهل لا یتطرّق إلی الشارع «سبحانه وتعالی» العلیم بکلّ شیء، فتخصیص العمومات الشرعیّهٔ بالأدلّهٔ المنفصلهٔ عنها إنّما هو لبعض مصالح تقتضیه، کما أنّ المصلحهٔ کانت تقتضی بیان الأحکام تدریجاً فی صدر الإسلام.

وبالجملهٔ: لا فرق بین طریقهٔ الشارع والعقلاء فی تخصیص العمومات القانونیّهٔ بأدلّهٔ منفصلهٔ، فهذا کتاب اللّه تعالی والجوامع الحدیثیّهٔ بأیدینا، کم من عمومات فیها خصّصت بما ینفصل عنها بأزمنهٔ طویلهٔ، وإن کان وجه الانفصال فی الشرعیّات مجهولًا لنا، وفی القوانین العقلائیّهٔ معلوماً.

ولایجوز التمسّک بهذا القسم من العمومات قبل الفحص عن المخصّص، وذلک لأنّ أصالهٔ العموم أصل عقلائی، واستقرّ سیرهٔ العقلاء علی عدم التمسّک بالعمومات القانونیّهٔ قبل الفحص، ولو لا القطع به فلا أقلّ من الشکّ.

لا یقال: لا وجه للتشکیک فی عملهم بالعامّ قبل الفحص.

فإنّه یقال: کیف وقد ادّعی إجماع الفقهاء علی عدم جواز العمل به قبله، فضلًا عن نفی الخلاف عنه، والإجماع المنقول وإن لم یکن حجّهٔ إلّاأنّه یوجب الشکّ فی عمل العقلاء، وهو یکفی لعدم جواز التمسّک به، لتوقّف جریان الاصول العقلائیّهٔ علی إحراز بنائهم

علیه.

والحاصل: أنّ صدور العامّ إذا کان لأجل التقنین فلا یجوز العمل به قبل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۳۳۸

الفحص عن المخصّص.

القسم الثانی: ما کان صادراً لا فی مقام التقنین، سواء کان المتکلّم فی مقام الإخبار، کما إذا قال: «ما رأیت فی هذه المدرسهٔ أحداً» أو لم یعمّ الخطاب، کما إذا قال لعبده: «أکرم کلّ عالم».

فلا بأس بالرجوع إلی هذا القسم من العامّ قبل الفحص عن المخصّص.

وذلک لتناقض العامّ والخاصّ بحسب القواعد المنطقیّهٔ، ضرورهٔ أنّ القضیّتین إذا اختلفتا فی الکمّ والکیف- کما فی المقام- تحقّق التناقض بینهما فی المنطق، إلّاأنّ العقلاء یفرّقون بین العامّ الصادر فی مقام التقنین وغیره، فیوافقون المنطقیّین فی القسم الثانی ویرونه نقیضاً لمخصّصه، فلا یجوّزون للمتکلّم أن یخصّصه بدلیل منفصل، بخلاف القسم الأوّل، فإنّهم کثیراً ما یخصّصون العمومات القانونیّهٔ بما ینفصل عنها، إذ لا تناقض بینهما عندهم، فالتزموا بالفحص عن المخصّص قبل التمسّک بهذا القسم من العمومات، دون القسم الآخر.

وحیث إنّ جمیع العمومات الشرعیّهٔ المستودعهٔ فی الکتاب والسنّهٔ صدرت فی مقام التقنین فلا یجوز التمسّک بها إلّابعد الفحص فی مظانّ المخصّصات والیأس عن الظفر بها.

هل بین الفحص فی المقام وفی الاصول العملیّهٔ فرق؟

اعلم أنّهم یتکلّمون تارهً: فی الفحص عن المخصّص أو المقیّد فی مبحث العامّ والخاصّ أو المطلق والمقیّد، واخری: فی الفحص عن الأمارهٔ المعتبرهٔ فی مبحث الاصول العلمیّهٔ.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۳۳۹

توضیح ذلک: أنّ الاصول العملیّهٔ الجاریهٔ فی الشبهات الحکمیّهٔ[۴۱۰] تتوقّف علی الفحص عن الأدلّهٔ الاجتهادیّهٔ والیأس عن الظفر بها، ولا فرق فی ذلک بین الاصول الشرعیّهٔ والعقلیّهٔ.

أمّا الاصول الشرعیّهٔ فلقیام الإجماع علی عدم جواز التمسّک بمثل «رفع ما لا یعلمون» و «لا تنقض الیقین بالشکّ» ونحوهما إلّابعد الفحص عن الأمارهٔ المعتبرهٔ الواردهٔ فی موردها.

وأمّا الاصول العقلیّهٔ فلارتفاع موضوعها لو کان فی موردها دلیل اجتهادی، فإنّ موضوع البراءهٔ العقلیّهٔ عدم البیان، وموضوع أصالهٔ التخییر دوران الأمر بین المحذورین وعدم دلیل علی أحدهما فی البین، وموضوع قاعدهٔ الاشتغال هو العلم الإجمالی بوجوب أو حرمهٔ أحد الشیئین وعدم قیام أمارهٔ علی واحد من الطرفین، فلابدّ من الفحص فی مظانّ البیان والدلیل لکی یحرز عدمه وینقّح موضوعات هذه الاصول.

وبالجملهٔ: کما یجب الفحص عن المخصّص والمقیّد قبل التمسّک بالعامّ والمطلق، کذلک یجب الفحص عن الأمارات المعتبرهٔ قبل التمسّک بالاصول العملیّهٔ.

فهل بین الفحصین فرق؟

کلام صاحب الکفایهٔ فی ذلک

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: نعم، فإنّ الفحص هاهنا عمّا یزاحم الحجّیة، بخلافه هناک، فإنّه بدونه لا حجّیة، ضرورة أنّ العقل بدونه یستقلّ باستحقاق

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۴۰

المؤاخذة علی المخالفة، فلا یکون العقاب بدونه بلا بیان والمؤاخذة علیها من غیر برهان، والنقل وإن دلّ علی البراءة أو الاستصحاب فی موردهما مطلقاً، إلّا أنّ الإجماع بقسمیه علی تقییده به[۴۱۱]، إنتهی.

وحاصله: أنّ أصالة العموم حجّیة حتّی بدون الفحص، لأنّ المخصّص لو کان لکان حجّة أقوی، لا حجّة فی مقابل اللاحجّة، بخلاف الاصول العملیّة العقلیّة والشرعیّة فی الشبهات الحکمیّة، فإنّها لیست بحجّة فی موارد الأدلّة الاجتهادیّة.

فالفحص فی مبحث العامّ والمطلق فحص عن الحجّة الأقوی المزاحمة لأصالة العموم والإطلاق، وفی مبحث الاصول العملیّة عن أصل وجود الحجّة، لأنّ حجّیّتها متولّدة من الفحص والیأس عن الظفر بأمارة معتبرة، فلا حجّة لنا إلّابعده.

نقد ما أفاده صاحب الکفایة رحمه الله

وفیه: أنّ الفحص عن المخصّص أیضاً فحص عن أصل وجود الحجّة، لتوقّف الحجّیة- کما عرفت[۴۱۲]- علی ثلاثة امور: منها أصالة التطابق بین الإرادة الاستعمالیّة والجدّیّة، وهی لا تجری قبل الفحص عن المخصّص.

نقد التمسّک بالعلم الإجمالی لإثبات وجوب الفحص

ثمّ إنّه استدلّ بعضهم لإثبات توقّف أصالة العموم والإطلاق علی الفحص بأنّا نعلم إجمالًا بوجود مقیّدات ومخصّصات فیما بأیدینا من الکتب للعمومات

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۴۱

والإطلاقات، فلا یجوز التمسّک بأصالتی العموم والإطلاق إلّابعد الفحص والیأس عن الظفر بالمخصّص والمقیّد، لأنّ التمسّک بهما فی جمیع الأطراف مخالفة عملیّة للعلم الإجمالی، وفی بعضها ترجیح بلا مرجّح.

وفیه- مضافاً إلی ما عرفت من خروج موارد العلم الإجمالی عن محلّ النزاع-: أنّه أخصّ من المدّعی، لأنّ العلم الإجمالی بالمخصّصات دائر بین الأقلّ والأکثر، فإذا عثرنا بالمقدار المتیقّن منها وخصّصنا العمومات بها انحلّ إلی العلم التفصیلی والشکّ البدوی، فالتمسّک بأصالة العموم فیما زاد علی الأقلّ کان من قبیل التمسّک بها عند الشکّ البدوی فی التخصیص.

وبالجملة: الاستدلال بالعلم الإجمالی لا یقتضی وجوب الفحص إلّابتعداد القدر المتیقّن من المخصّصات، مع أنّ المدّعی هو أنّ التمسّک بکلّ عامّ یتوقّف علی وجوب الفحص، ولو کان المخصّص ممّا احتمل وجوده بنحو الشبهة البدویّة، فلابدّ من أن یکون المدرک لوجوب الفحص غیر العلم الإجمالی، وهو ما ذکرناه من سیرة العقلاء.

کلام المحقق النائینی رحمه الله فی المقام

وقال المحقّق النائینی رحمه الله فی مقام الجواب عن الإشکال والدفاع عن الاستدلال: إنّ المعلوم بالإجمال تارةً: یکون مرسلًا غیر معلّم بعلامة یشار إلیه بتلک العلامة، واخری: یکون معلّماً بعلامة یشار إلیه بتلک العلامة، وانحلال العلم الإجمالی بالعثور علی المقدار المتیقّن إنّما یکون فی القسم الأوّل، وأمّا القسم الثانی فلا ینحلّ بذلک، بل حاله حال دوران الأمر بین المتباینین.

وضابط القسمین: هو أنّ العلم الإجمالی کلّیّاً إنّما یکون علی سبیل المنفصلة المانعة الخلوّ المنحلّة إلی قضیّتین حملیّتین.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۴۲

وهاتـان القضـيّتان تـارةً: تكونـان من أوّل الأـمر إحـداهما متيقّنـة والاـخرى مشـكوكة، بحيث يكون العلم الإجمـالى قـد نشأ من هاتين القضـيّتين، ويكون العلم الإجمالى عبارة عن ضمّ قضـيّة مشـكوكة إلى قضـيّة متيقّنـة ليس إلّا، كما إذا علم إجمالًا بأنّه مديون لزيد، أو علم بأنّ فى هـذه القطيعة موطوءً، وتردّد الدين بين أن يكون خمسة دراهم أو عشـرة، أو تردّد الموطوء بين أن يكون خمسة أو عشـرة، فإنّ هذا العلم الإجمالى ليس إلّاعبارة عن قضيّة متيقّنة:

وهى كونه مديوناً لزيد بخمسة دراهم، أو أنّ فى هذه القطيعة خمس شـياه موطوءة، وقضـيّة مشـكوكة: وهى كونه مديوناً لزيد بخمسة دراهـم زائـداً على الخمسـة المتيقّنـة، أو أنّ فى هـذه القطيعـة خمس شـياه موطـوءة زائـداً على الخمسـة المتيقّنـة، ففى مثـل هـذا العلم الإجمالى ينحلّ قهراً بالعثور على المقدار المتيقّن، إذ لا علم حقيقةً بسوى ذلك المقدار المتيقّن، والزائد عليه مشكوك من أوّل الأمر، ولم يتعلّق العلم به أصـلًا، ولاـ يصـحّ جعله طرفـاً للعلم، ولم يتعلّق العلم به بوجه من الوجوه، فلاـ معنى لجعله من أطراف العلم، فـالعلم الإجمالى فى مثل هذا من أوّل الأمر منحلّ، وذلك واضح.

واخرى: لا تكون القضـيّتان على هـذا الوجه، أى بأن يكون من أوّل الأمر إحداهما متيقّنة والاخرى مشـكوكة، بل تعلّق العلم بالأطراف على وجه تكون جميع الأـطراف ممّا تعلّق العلم بها بوجه، بحيث لو كان الأكثر هو الواجب لكان ممّا تعلّق به العلم وتنجّز بسـببه وليس الأـكثر مشـكوكاً من أوّل الأـمر بحيث لم يصـبه العلم بوجه من الوجوه، بـل كـان الأـكثر على تقـدير ثبوته فى الواقع ممّا أصابه العلم، وذلك فى كلّ ما يكون المعلوم بالإجمال معلّماً بعلامة كان قد تعلّق العلم به بتلك العلامة، فيكون كلّ ما اندرج تحت تلك العلامة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۴۳

وانطبقت عليه ممّـا تعلّق العلم به، سواء فى ذلك الأقلّ والأكثر، وحينئـذٍ لو كان الأكثر هو الثابت فى الواقع، فقـد تعلّق العلم به، لمكان تعلّقه بعلامته، وذلك كما إذا علمت أنّى مـديون لزيـد بما فى الدفتر، فإنّ جميع ما فى الدفتر من دين زيد قد تعلّق العلم به، سواء كان دين زيد خمسة أو عشرة، فإنّه لو كان دين زيد عشرة فقد أصابه العلم، لمكان وجوده فى الدفتر وتعلّق العلم بجميع ما فى الدفتر، وأين هذا ممّا إذا كان دين زيد من أوّل الأمر مردّداً بين الخمسة والعشرة؟ فإنّ العشرة فى مثل ذلك ممّا لم يتعلّق بها العلم بوجه من الوجوه، وكانت مشكوكة من أوّل الأمر، فلا موجب لتنجيزها على تقدير ثبوتها فى الواقع.

بخلاف ما إذا تعلّق العلم بها بوجه، ولو لمكان تعلّق العلم بما هو من قبيل العلامـة لها، وهى بعنوان «كونها فى الـدفتر» فإنّها قد تنجّزت على تقـدير وجودها فى الـدفتر، وفى مثل هذا ليس له الاقتصار على المقدار المتيقّن، إذ لا مؤمّن له على تقدير ثبوت الأكثر فى الواقع بعـدما نـاله العلم وأصـابه، فحـال العلم الإجمـالى فى مثـل هـذا الأقـلّ والأـكثر حـال العلم الإجمـالى فى المتباينين فى وجوب الفحص والاحتياط.

وإن شـئت قلت: كـان لنـا هنـا علمان: علم إجمالى بأنّى مـديون لزيـد بجميع ما فى الـدفتر، وعلم إجمالى آخر بأنّ دين زيـد عشـرة أو خمسـة، والعلم الثانى غير مقتضٍ للاحتيـاط بالنسـبة إلى العشـرة، والعلم الإجمالى الأوّل مقتضٍ للاحتياط بالنسـبة إليها، لتعلّق العلم بها على تقدير ثبوتها فى الواقع، واللامقتضى لا يمكن أن يزاحم المقتضى، ونظير ذلك ما إذا علم بأنّ فى البيض من هذه القطيعة موطوء، فإنّ كلّ أبيض موطوء فى هذه القطيعة فقد تعلّق العلم به وأوجب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۴۴

تنجّزه، فلو عثر على مقـدار متيقّن من البيض موطوء ليس له إجراء أصالـة الحـلّ بالنسـبة إلى الزائـد، لأنّه لا مؤمّن له على تقـدير وجود موطوء آخر فى البيض.

وإذ قـد عرفت ذلـك، فنقول: مـا نحن فيه يكون من العلم الإجمـالى المعلّم المقتضـى للفحص التامّ الغير المنحلّ بالعثور على المقـدار المتيقّن، لأنّ العلم قد تعلّق بأنّ فى الكتب التى بأيدينا مقيّدات ومخصّصات وأحكاماً إلزاميّة[۴۱۳]، فيكون نظير تعلّق العلم بأنّى مديون

لزیـد بما فی الـدفتر، فیکون کلّ مقیّـد ومخصّـص وحکم إلزامی ثابت فیما بأیـدینا من الکتب قد أصابه العلم وتعلّق به، وقد عرفت أنّ مثل هـذا العلم الإجمالی لا ینحلّ بالعثور علی المقدار المتیقّن، بل لابدّ فیه من الفحص التامّ فی جمیع ما بأیدینا من الکتب، فتأمّل فیما ذکرناه من قسمی العلم الإجمالی، فإنّه لا یخلو عن دقّة[۴۱۴]، إنتهی کلامه.

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله

وناقش فیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله تارةً بالنقض، واخری بالحلّ:

أمّا النقض: فهو أنّ لکلّ معلوم بالإجمال علامـةً أو علامات یشار إلیه بها من دون فرق بین القسـمین المـذکورین فی کلامه رحمه الله، فإنّک إذا اقترضت من زید مثلًا دراهم، ثمّ شککت بین کونها خمسة أو عشرة، فللاقتراض زمان ومکان

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۴۵

وغایـة، فیمکن الإشارة إلی المعلوم بالإجمال بمثل عنوان «ما اقترضـته یوم الجمعـة» أو «فی المدرسـة» أو «لأجل اشتراء الـدار» فلا فرق بین هذه العناوین وبین عنوان «ما فی الدفتر» فلو کانت هذه العلامة موجبة لعدم انحلال العلم الإجمالی فکذلک تلک العلامات.

وأمّا الحلّ: فهو أنّ العنوان المعلوم بالإجمال علی قسمین:

أ- أن یکون نفسه موضوعاً للحکم الشرعی.

وهو تارةً: یکون أمراً واحـداً بسیطاً لم یقـدر علیه المکلّف بالمباشـرة، بل بواسـطة أمر مرکّب مردّد بین الأقلّ والأکثر، کالطهور[۴۱۵] الذی جعل شرطاً للصلاة فی قوله علیه السلام: «لا صلاة إلّابطهور»[۴۱۶]، فإنّه متحصّل من الوضوء المرکّب فرضاً إمّا من خمسة أجزاء أو ستّة.

ولا إشـکال فی وجوب الاحتیاط فی هذا القسم، لأنّه من مصادیق الشکّ فی المحصّل، وإذا صلّینا مع الوضوء الفاقد للجزء المشکوک شککنا فی کونها مشتملة علی الطهور الذی هو شرط لها، فلم یحصل الفراغ الیقینی من الاشتغال الیقینی.

واخری: یکون نفسه مقدوراً بالمباشرة، ومرکّباً مردّداً بین الأقلّ والأکثر، کالصلاة التی امر بها فی قوله تعالی: «أَقِیمُوا الصَّلَاةَ»[۴۱۷]، فلو شککنا مثلًا فی جزئیّة السورة لها لکانت ممّا یسمّی عندهم بالأقلّ والأکثر الارتباطیّین.

واختلفوا فی کونه مجری البراءة أو الاشتغال علی أقوال: ثالثها ما ذهب إلیه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۴۶

المحقّق الخراسانی رحمه الله من جریان البراءة الشرعیّة دون العقلیّة[۴۱۸].

ب- أن لا یکون العنوان المعلوم بالإجمال موضوعاً للحکم الشرعی، بل یکون مقارناً أو ملازماً له، کعنوان «ما فی الدفتر» الذی مثّل به المحقّق النائینی رحمه الله، فإنّه معلوم مردّد بین الخمسة والعشـرة، لکنّ الحکم الشرعی لم یتعلّق به، بل تعلّق بالدین، فإنّ الشارع حکم بوجوب أداء الـدین، لاـ بوجوب أداء مـا فی الـدفتر، نعم، «مـا فی‌الـدفتر» مقـارن للـدین، لکن ثبت فی محلّه أنّ مـا هو ملازم لموضوع الحکم الشـرعی لا یجب أن یکون محکوماً بحکمه، فضلًا عمّا یقارنه، وذلک لعدم قیام برهان علی لزوم وجوب شیء إذا کان ملازمه واجبـاً. نعم، لاـ یمکن أن یکون محکومـاً بحکم غیر قابـل للجمع مع حکم ملازمه، کمـا أن یکون أحـدهما واجباً والآخر حراماً، فإذا أمکن تغایر الحکم فی المتلازمین لأمکن فی المتقاربین أیضاً بطریق أولی.

والعلم الإجمالی فی هذا القسم ینحلّ إلی العلم التفصیلی بالأقلّ والشکّ البدوی فیما زاد علیه.

توضیـح ذلـک: أنّ لنـا هاهنا علمین: علم إجمالی بأنّی مـدیون لزیـد بجمیع ما فی الـدفتر، وعلم إجمالی آخر بأنّ دین زیـد خمسـة أو عشرة.

والعلم الأوّل وإن کان لا ینحلّ، لاسـتواء نسبة «ما فی الـدفتر» إلی الأقلّ والأکثر، إلّاأنّه لا ینجّز التکلیف، لعـدم تعلّقه بموضوع الحکم،

بل بما هو مقارن للموضوع[۴۱۹] لما عرفت من أنّ الواجب هو أداء الدين، لا أداء ما ثبت

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۳۴۷

فى الدفتر.

والعلم الإجمالى الثانى الذى تعلّق بأنّ دين زيد خمسهٔ أو عشرهٔ ينحلّ إلى العلم التفصيلى بالأقلّ والشكّ البدوى فيما زاد عليه.

والعجب من هذا المحقّق الجليل، كيف التزم بالفرق بين مثل ما إذا ثبت الدين فى الدفتر وبين ما إذا لم يثبت؟! فقال باشتغال الذمّهٔ بالنسبهٔ إلى الأكثر فى الأوّل، حتّى فيما إذا لم يكن الدفتر فعلًا بيده[۴۲۰] أو لم يكن الاطّلاع على ما ثبت فيه سهل الوصول[۴۲۱]، وببراءتها عمّا زاد على الأقلّ فى الثانى، فهل لصرف الثبت فى الدفتر هذا الأثر المهمّ؟!

والحاصل: أنّه ليس لتعلّق العلم الإجمالى بما يقارن أو يلازم موضوع الحكم الشرعى- كعنوان «ما فى الدفتر»- دور فى لزوم الاحتياط.

وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ الذى يمنع العقلاء من التمسّك بأصالهٔ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۳۴۸

العموم والإطلاق قبل الفحص هو العلم الإجمالى بأصل وجود مخصّصات ومقيّدات، لا العلم الإجمالى بوجود مخصّصات ومقيّدات فى الجوامع الحديثيّهٔ، إذ لا أثر لثبتهما فيها فى التزامهم بوجوب الفحص، كما كان تمام المؤثّر فى وجوب أداء الدين هو أصل الدين من دون دخل ثبته فى الدفتر فيه.

هذا توضيح ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله[۴۲۲]، وهو متين.

والحاصل: أنّ العلم الإجمالى كما ينحلّ فى مثل مسألهٔ الدين، كذلك ينحلّ فيما نحن فيه، فلابدّ من الفحص عن المخصّص والمقيّد بالمقدار المتيقّن، وأمّا ما زاد عليه فيكون مشتبهاً بالشبههٔ البدويّهٔ التى هى مجرى البراءهٔ.

فلو قلنا: بأنّ وجوب الفحص عند احتمال التخصيص والتقييد مستند إلىالعلم الإجمالى بوجود مخصّصات ومقيّدات فى الشريعهٔ لكان الدليل أخصّ من المدّعى، ولا يمكن الدفاع عنه بما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله، فلابدّ من أن يكون مستنداً إلى ما اخترناه- تبعاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله- من استقرار سيرهٔ العقلاء على عدم العمل بالعامّ قبل الفحص.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۳۴۹

فى الخطابات الشفاهيّهٔ

الفصل السادس‌فى الخطابات الشفاهيّهٔ

اشارهٔ

هل الخطابات الشفاهيّهٔ مثل «يا أيّها المؤمنون» تختصّ بالحاضر مجلس التخاطب أو تعمّ غيره من الغائبين بل المعدومين؟ فيه خلاف.

تحرير محلّ النزاع

كلام صاحب الكفايهٔ فى ذلك

ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّه يمكن أن يكون النزاع فى أحد امور ثلاثهٔ:

۱- أنّ التكليف هل يصحّ تعلّقه بالمعدومين كما يصحّ تعلّقه بالموجودين أم لا؟

ومدار البحث على هذا الاحتمال هو التكليف، سواء كان بلفظ الخطاب، مثل «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»[۴۲۳] أو بغيره، مثل «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»[۴۲۴] ويختصّ البحث عليه بالمعدومين، إذ لا ريب فى صحّهٔ تعلّق التكليف

بالغائبين عن مجلسه كما يصحّ تعلّقه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۵۰

بالحاضرين فيه، ضرورة أنّ المولى إذا قال: «يجب على عبيدى أن يحضروا لدىَّ غداً» وجب الحضور على من وصل إليه كلام المولى بالواسطة كما يجب على من سمع كلامه بالمباشرة.

۲- أنّ المخاطبة مع المعدومين والغائبين عن مجلس الخطاب هل تصحّ كما تصحّ مع الموجودين الحاضرين أم لا؟

ومدار البحث على هذا الاحتمال هو المخاطبة، فيختصّ بالأدلّة المشتملة على الخطاب، مثل «يا أيّها الناس» و «يا أيّها الذين آمنوا» ولا يعمّ مثل قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ».

۳- أنّ الألفاظ الواقعة عقيب أداة الخطاب هل تعمّ الغائبين بل المعدومين، أم لا تعمّها بقرينة تلك الأداة؟

والمسألة على الاحتمالين الأوّلين عقليّة، ضرورة أنّ العقل هو الذى يحكم بجواز أو عدم جواز تعلّق التكليف بالمعدومين، أو توجّه الخطاب إليهم وإلى‌الغائبين، وعلى الاحتمال الثالث لغويّة، ضرورة أنّ البحث عليه إنّما هو فى تقدّم ظهور أداة الخطاب على ظهور مدخولها وبالعكس.

توضيح ذلك: أنّ حرف الخطاب فى مثل قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» يدلّ لغةً على النداء والإقبال على المخاطبين، فيقتضى وجودهم وحضورهم فى مجلس التخاطب، والعنوان الدالّ على المخاطبين- أعنى «الذين آمنوا»- يدلّ على جميع من آمن، ولا- يختصّ بالحاضرين فى مجلس المخاطبة، بل ولا- بالموجودين فى زمانها، بل يعمّ الحاضر والغائب، والموجود بالفعل والمعدوم الذى يوجد فى المستقبل ويعتقد بشريعة الإسلام إلى يوم القيامة، فلابدّ إمّا من التصرّف فى مفهوم أداة الخطاب وتوسعته بحيث

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۵۱

يعمّ الغائبين والمعدومين، أو فى مفهوم المدخول وتضييقه بحيث يختصّ بالحاضرين فى مجلس الخطاب، فقد وقع النزاع هاهنا فى أنّ ظهور أيّهما أقوى لكى يجعل قرينة على التصرّف فى الآخر، فالنزاع على الاحتمال الأخير يكون لغويّاً[۴۲۵].

هذا حاصل ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله مع توضيح منّا.

نقد كلام صاحب الكفاية رحمه الله

وما ذهب إليه من كون المسألة عقليّة على الاحتمالين الأوّلين ولغويّة على الاحتمال الثالث متين، إلّاأنّه لا يمكن جعل أحد هذه الوجوه الثلاثة محلّاً للنزاع.

أمّا الاحتمالان الأوّلان فلأنّ استحالة تعلّق التكليف بالمعدوم حال كونه معدوماً[۴۲۶]، والمخاطبة الحقيقيّة معه بل ومع الغائب من العقليّات الضروريّة[۴۲۷]، ولا يعقل أن يختلفوا فى المسائل العقليّة الضروريّة، وإن كانوا يتنازعون فى العقليّات النظريّة، كالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، وبين الأمر بالشيء والنهى عن ضدّه.

نعم، يظهر ممّا حكى عن بعض الحنابلة أنّ النزاع فى جواز تعلّق الخطاب بالمعدوم، واختاروا جوازه، واستدلّوا عليه بقوله تعالى: «كن» عند إرادة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۵۲

الإيجاد، كما دلّت عليه الآيات[۴۲۸]، فإنّ خطابه هذا يتعلّق بالمعدوم وإلّا لكان تحصيلًا للحاصل[۴۲۹].

وفيه أوّلًا: أنّه لا يصحّ التمسّك بالأدلّة النقليّة لإثبات المسائل العقليّة.

وثانياً: أنّ الآيات المشار إليها لا ترتبط بالمقام، لأنّها فى مقام بيان حال التكوين، ولا يصحّ قياس التشريع المبنىّ على البعث والانبعاث

والزجر والانزجار على التكوين الذى هو عبارة عن تحقّق الشيء فوراً عقيب تعلّق إرادته تعالى التكوينيّة بإيجاده.

وثالثاً: أنّ الآيات المشار إليها تفيد معنىً كنائيّاً، وهو أنّ اللَّه تعالى إذا أراد شيئاً بالإرادة التكوينيّة يتحقّق مراده قطعاً ولا يتخلّف عنها، بخلاف إرادته التشريعيّة التى يتخلّف المراد كثيراً ما عنها، فهذا النوع من الآيات الشريفة فى مقام بيان هذه المسألة العقليّة المبحوث عنها فى علم الكلام، لا أنّه تعالى حينما يريد إيجاد شيء يقول له: «كن» حقيقةً.

وبالجملة: لا يصحّ جعل أحد الوجهين الأوّلين محلّاً للنزاع.

وأمّا الاحتمال الثالث فلأنّ بعض المسائل الاصوليّة وإن كانت لغويّة، كدلالة صيغة الأمر على الوجوب، وصيغةالنهى على الحرمة، ولفظة «كلّ» أو الجمع المحلّى باللام على العموم، إلّاأنّ العنوان المتداول عندهم فيما نحن فيه ينادى بأعلى صوت عدم كون البحث هاهنا فى أمر لغوى، فإنّهم عبّروا فى المقام بأنّ «الخطابات الشفاهيّة هل تختصّ بالحاضر مجلس التخاطب أو تعمّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۵۳

غيره من الغائبين بل المعدومين؟» ولم يعبّروا بأنّهم اختلفوا فى جعل أداة الخطاب قرينة على تضييق دائرة مدخولها أو جعل عموم المدخول قرينة على توسعة مدلول الأداة.

الحقّ فى تحرير محلّ النزاع

فالتحقيق يقتضى أن يقال: إنّما البحث فى أنّ الآيات والروايات المتضمّنة على الأحكام- سواء كانت مشتملة على الخطاب، نحو: «يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»[۴۳۰] أم لا، نحو: «وَللَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»[۴۳۱]- هل يمكن أن تعمّ المعدومين[۴۳۲] والغائبين من دون أن يستلزم محالًا من توجّه التكليف إلى المعدوم، أو المخاطبة معه أو مع الغائب أم لا؟

ولا ريب فى أنّ لهذا البحث ثمرات فقهيّة كثيرة، لأنّا نستكشف به أنّ الفقهاء هل يستندون لاستكشاف تكاليفنا فى هذا الزمان إلى نفس الأدلّة الشرعيّة بالمباشرة أو يبحثون فى مفادها لكى يتبيّن لهم تكاليف الموجودين فى زمن النزول والصدور ثمّ يعمّموها بالنسبة إلينا بقاعدة الاشتراك فى التكليف المستفادة من الإجماع أو الضرورة.

بل لو قلنا باختصاصها بالموجودين واختصاص حجّيّة الظواهر بمن قصد إفهامه لكان تعميمها بالنسبة إلينا حتّى بمعونة قاعدة الاشتراك محلّاً للإشكال، لأنّ التعميم بمعونتها فرع استكشاف تكاليف الموجودين قبل ذلك، مع أنّا لا نقدر عليه، إذ لعلّ ما نفهم من الأدلّة غير ما كان يفهمه من قصد إفهامه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۵۴

الحقّ فى المسألة

إذا عرفت هذا فلابدّ قبل التحقيق فى المقام من توضيح القضيّة الطبيعيّة والخارجيّة والحقيقيّة[۴۳۳]، فنقول:

القضيّة الطبيعيّة: ما حكم فيها بثبوت المحمول لماهيّة الموضوع لا لأفراده ومصاديقه، نحو «الإنسان حيوان ناطق»[۴۳۴].

والقضيّة الخارجيّة: ما حكم فيها بثبوت المحمول لما هو موجود بالفعل من أفراد الموضوع، نحو «كلّ طالب فى المدرسة مجدّ».

والقضيّة الحقيقيّة: ما حكم فيها بثبوت المحمول للأعمّ من الأفراد المحقّقة الوجود والمقدّرة الوجود، نحو «كلّ نار حارّة» فلفظة «نار» تدلّ على طبيعة النار، وكلمة «كلّ» على استغراق أفرادها[۴۳۵]، والحرارة لا تختصّ بالأفراد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۵۵

الموجودة بالفعل من النار، بل تعمّ كلّما إذا وجد لصدق عليه عنوان «النار».

إن قلت: فالقضيّة الحقيقيّة- على هذا- تستلزم ثبوت شيء لشيء قبل ثبوت المثبت له، وهو خلاف القاعدة الفرعيّة.

قلت: كلّا، فإنّا لا نحكم في المثال بأنّ النار التي ستوجد في المستقبل محكومة بكونها حارّة بالفعل، بل نحكم على أنّ كلّما إذا وجد في الخارج لصدق عليه أنّه نار فهو بعد وجوده يكون حارّاً.

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في تعريف القضيّة الحقيقيّة

ولعلّ العجز عن حلّ هذا الإشكال دعا المحقّق النائيني رحمه الله إلى تفسير القضيّة الحقيقيّة بغير ما فسّرناه تبعاً لأهل المعقول، حيث قال:

وأمّا في القضايا الحقيقيّة: فحيث إنّها متكفّلة لفرض وجود الموضوع وكان الخطاب خطاباً لما فرض وجوده من أفراد الطبيعة في موطنه، كانت الأفراد متساوية الأقدام في اندراجها تحت الخطاب، فيستوي في ذلك، الأفراد الموجودة في زمن الخطاب الحاضرون في مجلس التخاطب أو المعدومون الغير الحاضرين، لأنّ في الجميع لوحظت الأفراد على نحو فرض الوجود ووجّه الخطاب على ذلك الفرض.

وبعبارة اخرى: التنزيل الذي كان ممّا لابدّ منه في القضيّة الخارجيّة- أعني تنزيل المعدوم منزلة الموجود في صحّة الخطاب[۴۳۶]- يكون في القضيّة الحقيقيّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۵۶

ممّا تضمّنته نفس القضيّة، وكانت القضيّة بنفسها دالّة على ذلك التنزيل، لأنّ شأن القضيّة الحقيقيّة فرض وجود الموضوع، فالخطاب في القضيّة الحقيقيّة يعمّ الغائب والمعدوم بلا عناية[۴۳۷]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

نقد ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله حول القضايا الحقيقيّة

وفيه- مضافاً إلى ما عرفت من كونه خلاف ما فسّرها به الفحول من أهل المعقول-: أنّ الوجدان السليم يحكم بعدم التنزيل في القضايا الحقيقيّة، فراجع إلى نفسك عند استماع «كلّ نار حارّة» هل تصدّق أنّ مصاديق الموضوع في هذه القضيّة على قسمين: بعضها متلبّس بلباس الوجود حقيقةً، وبعضها الآخر معدوم منزّل منزلة الموجود؟!

وبالجملة: يحكم الوجدان وأهل الفنّ بأنّ القضيّة الحقيقيّة ما حكم فيها بأنّ كلّما إذا وجد في الخارج لصدق عليه عنوان الموضوع فعند وجوده يترتّب عليه المحمول من دون دخل زمان أو مكان خاصّ أو خصوصيّة اخرى فيه.

إذا عرفت هذا فنقول:

إنّ أدلّة الأحكام على قسمين:

أ- ما لم يشتمل على أداة الخطاب، نحو: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»[۴۳۸].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۵۷

ب- ما اشتمل عليها، نحو: «يأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»[۴۳۹].

وينبغي إفراد كلّ منهما ببحث مستقلّ.

البحث حول الأدلّة الفاقدة للخطاب

أمّا القسم الأوّل من الأدلّة فالحقّ أنّ شمولها للمعدومين لا يستلزم محالًا، لكونها من قبيل القضايا الحقيقيّة، فآية الحجّ تدلّ على وجوبه

علی کلّ من وجد وصار مستطیعاً[۴۴۰] فی امتداد الزمان[۴۴۱].
بل المدار فی القوانین العقلائیّهٔ أیضاً علی القضایا الحقیقیّهٔ، ضرورهٔ أنّها لا تختصّ بالموجودین فی زمن التقنین، بل تعمّ کلّ من إذا وجد فی عمود الزمان کان مصداقاً لموضوع تلک القوانین کما لا یخفی.
وقد مرّ مراراً أنّ الشارع لم یسلک فی قوانینه ومحاوراته غیر مسلک العقلاء.
والحاصل: أنّ قوله تعالی: «وَلِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا» بمنزلهٔ أن یقال: «الإنسان المستطیع یجب علیه الحجّ» وهو قانون یعمّ کلّ من صار مستطیعاً إلی یوم القیامهٔ من دون أن یستلزم تعلّق التکلیف بالمعدوم حال کونه معدوماً.

البحث حول الأدلّهٔ المشتملهٔ علی الخطاب

کلام صاحب الکفایهٔ فی ذلک

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۳۵۸

وأمّا القسم الثانی فقد ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی أنّ الخطاب الذی یتوقّف علی وجود المخاطب وحضوره إنّما هو الخطاب الحقیقی[۴۴۲]، ولم توضع الأداهٔ له، بل للإنشائی، سواء قارن الحقیقی، کالواعظ الذی یجلس علی کرسیّ الخطابهٔ ویخاطب من حضر بین یدیه بقوله: «یا أیّها الناس» أو لم یقارنه، کقول الشاعر: «یا کوکباً ما کان أقصر عمره»، فإنّ الأوّل خطاب إیقاعی قرین بخطاب حقیقی، والثانی خطاب إیقاعی صرف بداعی التحسّر والتأسّف والحزن، فما وضع له الأداهٔ هو الخطاب الإنشائی، سواء کان بداعی الخطاب الحقیقی أم بداعٍ آخر.
کما هو الحال فی حروف الاستفهام والترجّی والتمنّی وغیرها علی ما حقّقناه فی بعض المباحث السابقهٔ، من کونها موضوعهٔ للإیقاعی منها بدواعٍ مختلفهٔ، فتارهً یکون إیقاع الاستفهام بداعی الاستعلام الحقیقی[۴۴۳]، واخری بدواعٍ اخر، کالإنکار، والتقریر، ونحوهما، وکالاشتیاق إلی التکلّم مع المخاطب، نحو قوله تعالی: «وَمَا تِلْکَ بِیَمِینِکَ یَا مُوسَی»[۴۴۴]، ضرورهٔ أنّ حمله علی الاستفهام الحقیقی یستلزم الجهل المستحیل فی حقّه سبحانه.
وإنشاء التمنّی والترجّی فی کلامه تعالی أیضاً کذلک، فإنّ التمنّی ناشٍ عن العجز، والترجّی عن الجهل، فلابدّ من أن یکون إنشائهما فی کلامه سبحانه لأجل داعٍ آخر غیر الحقیقی منهما.
نعم، لا یبعد دعوی انصراف هذه الأدوات فی الحقیقی من الخطاب والاستفهام والتمنّی والترجّی إذا لم یکن هناک ما یمنع عنه، کما یمکن دعوی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۳۵۹

وجوده غالباً فی کلام الشارع، ضرورهٔ وضوح عدم اختصاص الحکم فی مثل «یا أیّها الناس اتّقوا» و «یاأیّها المؤمنون» بمن حضر مجلس الخطاب بلا شبههٔ ولا ارتیاب[۴۴۵].
هذا حاصل ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الأدلّهٔ المشتملهٔ علی الخطاب.

التحقیق فی هذا النوع من الأدلّهٔ

والحقّ أنّ التعبیر ب «الخطابات الشفاهیّهٔ» فی عنوان النزاع غیر صحیح، لأنّها تستلزم أن یکون المتکلّم ذا فم ولسان وشفتین، وهو مستحیل علی اللَّه سبحانه حتّی فی مثل «یَا أَیُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ»[۴۴۶] ممّا کان المخاطب شخص النبیّ صلی الله علیه و آله، بل الخطابات الإلهیّهٔ کلّها وصلت إلی النبیّ صلی الله علیه و آله بطریقهٔ الوحی لیبلّغها إلی سائر أفراد البشر.

لایقال: نعم، ولکنّ النبیّ صلی الله علیه و آله کان یبلّغها إلیهم بالمشافهة.

فإنّه یقال: لا شاهد علی ذلک، بل الشاهد علی خلافه، لأنّه یقتضی أن یلتزم النبیّ صلی الله علیه و آله- عند نزول الآیات المشتملة علی الخطاب- بالحضور فی مجلس حضر فیه سائر المسلمین أیضاً لتبلیغها إلیهم مشافهة، بخلاف الآیات الفاقدة له، وهو خلاف الواقع، فإنّ التحقیق یعطی أنّ الآیات کانت توحی إلیه صلی الله علیه و آله تدریجاً، ثمّ یکتبها جمع من المسلمین، من غیر فرق بین ما یشتمل علی أداة الخطاب وغیره.

وبالجملة: إنّ الخطاب علی قسمین: شفاهی وکتبی، فالأوّل: مثل خطابات الواعظ فی مجلس الخطابة، وهذا النوع من الخطاب یتوقّف علی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۶۰

حضور المخاطب عند المتکلِّم، ولا یمکن توجیهه إلی الغائبین أو المعدومین.

والثانی: مثل الخطابات الموجودة فی التوقیعات والمکاتبات[۴۴۷]، ولا- یتوقّف هذا النوع من الخطاب علی حضور المخاطب فی مجلس الکتابة، بل ظرف بعض المخاطبات الکتبیّة هو المستقبل، کالمخاطبات الموجودة فی الوصایا، فإنّ ظرفها بعد موت الموصی، وربما کان بعض من خوطب بها معدوماً حین کتابتها، فلا یشترط فی هذا القسم وجود المخاطب فضلًا عن حضوره، بل هذا النوع من الخطابات إنّما هو لأجل أن تبلغ إلی من خوطب بها ویعمل بمضمونها، ولا ریب فی کونها خطابات حقیقیّة کالقسم الأوّل، لأنّا لانجد فیها رعایة علاقة مصحّحة للمجازیّة.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ خطابات القرآن من قبیل القسم الثانی، فإنّه سمّی بالکتاب فی آیات عدیدة، نحو: «ذَلِکَ الْکِتَابُ لَارَیْبَ فِیهِ»[۴۴۸] و «الر تِلْکَ آیَاتُ الْکِتَابِ الْمُبِینِ»[۴۴۹] و «الر کِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَیْکَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنْ الظُّلُمَاتِ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۶۱

إِلَی النُّورِ»[۴۵۰] إلی غیر ذلک من الآیات الکثیرة التی سمّی فیها القرآن بالکتاب.

وانقدح بذلک أنّ جمع القرآن وتنظیمه بهذا النظم الخاصّ الذی بأیدینا کان ناشئاً عن الوحی بید النبیّ وتحت نظارته صلی الله علیه و آله لعدم صدق الکتاب علی أوراقه المتفرّقة ما لم تنتظم بنظم خاصّ.

وأمّا ما ورد من جمع القرآن بید بعض الصحابة فلا یرتبط بأصل القرآن، بل بأمر آخر، کالجمع الذی وقع بید أمیر المؤمنین علیّ‌بن أبی طالب علیه السلام، فإنّه عبارة عن جمع القرآن بجمیع ما یتعلّق به من شأن النزول والتفسیر والتأویل، فإنّه علیه السلام کان الشخص الوحید الذی کتب جمیع ما یتعلّق بالقرآن فی أبعاده المتعدّدة.

والحاصل: أنّ الخطاب علی قسمین: شفاهی وکتبی، والذی یتوقّف علی حضور المخاطب فی مجلس التخاطب هو الأوّل دون الثانی، وهذا لا یستلزم التجوّز والتنزیل فی الخطابات الکتبیّة، وخطابات القرآن من قبیل الخطابات الکتبیّة.

ویؤیّده أوّلًا: أنّهم قالوا بکون الکفّار مکلّفین بالفروع، کما أنّهم مکلّفون بالاصول، والتعبیر بمثل «یا أیّها الذین آمنوا» ونحوه فی آیات الأحکام إنّما هو من باب المثال وذکر بعض أفراد المکلّفین لأجل خصوصیّة فیهم.

وثانیاً: أنّ الارتکاز العقلائی یحکم بأنّه لا فرق بین الآیات المشتملة علی الخطاب والفاقدة له فی کیفیّة فهمنا منهما، فراجع وجدانک هل تفهم وجوب

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۶۲

الحجّ علیک من نفس قوله تعالی: «وَللَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا»[۴۵۱] بالمباشرة، ووجوب الصیام من قوله: «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ»[۴۵۲] بقاعدة الاشتراک فی التکلیف؟!

فالغرض من الخطابات الکتبیّة التی منها خطابات القرآن أن تبلغ إلی من خوطب بها ویعمل بمضمونها، فهی کالأدلّة الفاقدة للخطاب

فی کونها قضایا حقیقیّهٔ، فلا تختصّ بالموجودین، بل تعمّ کلّ من إذا وجد فی عمود الزمان کان مصداقاً لموضوعها.

ثمرهٔ النزاع

ذکروا لهـذا البحث ثمرتین، وترتّبهمـا علیه مبنیّ علی مـا هو المتـداول بینهم فی عنوان النزاع من أنّ «الخطابـات الشـفاهیّهٔ هـل تختصّ بالحاضـر مجلس التخاطب أو یعمّ غیره من الغائبین بل المعـدومین؟» وأمّا علی ما سـلکناه فی البحث وقلنا بعدم صـحّهٔ تسـمیهٔ خطابات القرآن بالخطابـات الشـفاهیّهٔ، بـل هی خطابـات إلهیّـهٔ کتبیّـهٔ وقضایـا حقیقیّـهٔ عامّـهٔ للأفراد المحقّقـهٔ الوجود والمقـدّرهٔ الوجود معاً فلا موضوع لهاتین الثمرتین، لکن لا بأس بالبحث حولهما علی مبنی القوم، فنقول:

الثمرهٔ الاولی: أنّ حجّیّهٔ ظهور خطابات الکتاب تختصّ بمن حضر مجلس التخاطب لو قلنا باختصاص الخطابات بهم، وتعمّ الغائبین بل المعدومین لو قلنا بشمولها للعموم.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۳۶۳

التحقیق حول هذه الثمرهٔ

کلام صاحب الکفایهٔ فی ذلک

وناقش فیها المحقّق الخراسانی رحمه الله بقوله:

وفیـه: أنّه مبنیّ علی اختصـاص حجّیّـهٔ الظـواهر بـالمقصودین بالإفهـام[۴۵۳]، وقـد حقّق عـدم الاختصـاص بهم، ولو سـلّم فاختصـاص المشافهین بکونهم مقصودین بـذلک ممنوع، بل الظاهر أنّ الناس کلّهم إلی یوم القیامـهٔ یکونون کـذلک وإن لم یعمّهم الخطاب کما یؤمی إلیه غیر واحد من الأخبار[۴۵۴]، إنتهی.

ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

وأجـاب عنه المحقّق النـائینی رحمه الله بـأنّ الثمرهٔ لاـ تبتنی علی مقالـهٔ المحقّـق القمّی رحمه الله، فـإنّ الخطابـات الشـفاهیّهٔ لو کـانت مقصورهٔ علی المشـافهین ولاـ تعمّ غیرهـم فلاـ معنی للرجوع إلیهـا وحجّیّتهـا فی حقّ الغیر، سواء قلنـا بمقالـهٔ القمّی أو لم نقل، فلا ابتناء للثمرهٔ علی ذلک أصلًا[۴۵۵]، إنتهی.

نقد کلام المحقّق النائینی رحمه الله وبیان ما هو الحقّ فی المسألهٔ

وفیه: أنّه حقّ لو کان حجّیّتها فی حقّ الغیر لأجل تشخیص وظیفته منها

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۳۶۴

بالمباشرهٔ، لا لأجل تشخیص وظیفهٔ المشافهین ثمّ العمل بها بمقتضی قاعدهٔ الاشتراک فی التکلیف.

وبعبارهٔ اخری: إنّ الخطابات الشـفاهیّهٔ حجّهٔ فی حقّ العموم مطلقاً[۴۵۶]، غایهٔ الأمر أنّ حجّیّتها بالنسـبهٔ إلی المشافهین لغرض تشخیص وظیفتهم منها بلا واسطهٔ، وبالنسـبهٔ إلی غیرهم أیضاً کذلک بناءً علی عمومیّتها لهم، وأمّا بناءً علی اختصاصها بالمشافهین فالغرض من حجّیّتهـا لغیرهم أن یفهموا وظیفـهٔ المشافهین، لینقّـح صـغری قاعـدهٔ الاشتراک فی التکلیف ویسـتنتجوا وظیفتهم، مثلًا نقول: إنّ الصوم کـان واجبـاً علی صـحابهٔ رسـول اللَّه صـلی الله علیـه و آلـه الـذین حضـروا فی مجلس خطـاب «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ»[۴۵۷] فهو واجب علینا أیضاً، لقیام الإجماع أو الضرورهٔ باشتراکنا معهم فی الأحکام.

فهذه الثمرة لا تترتّب علی المسألة کما قال صاحب الکفایة.

الثمرة الثانیـة: أنّه یجوز لنا التمسّک بإطلاقات الخطابات القرآنیّـة فیما إذا شـککنا فی دخل قیـد فیها کان المشافهون واجـدین له دوننا بنـاءً علی التعمیم، لکون هـذه الخطابات متوجّهـة إلینا، متکفّلـة لأحکامنا، فإذا تمّت مقـدّمات الحکمـة نتمسّک بأصالـة الإطلاق لنفی دخـل مـا یحتمـل دخله من القیود، بخلاـف مـا إذا قلنـا باختصاصـها بالمشافهین، لعـدم کونها حینئـذٍ متکفّلـةً لأحکام غیرهم، وقاعـدة الاشتراک وإن اقتضت اشتراکنا معهم فی الأحکام، إلّاأنّه لا مـدرک لهـذه القاعـدة إلّاالإجماع، والقـدر المتیقّن منه ما إذا کنّا متّحدین معهم فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۶۵

الصنف، مع أنّا لسنا بواجدین للقید المحتمل الذی کان المشافهون واجدین له لیحرز الاتّحاد فی الصنف.

البحث حول هذه الثمرة

والحقّ مـا قـاله صـاحب الکفایـة من أنّ هـذه الثمرة لاـ تترتّب علی البحث إلّـا بالنسـبة إلی القیود التی کان جمیع الموجودین فی زمن الخطاب واجدین لها ولم یمکن أن یتطرّق إلیها الفقدان حتّی بالنسبة إلی واحد منهم، بخلاف ما کان یمکن أن یتطرّق إلیه ذلک.

فإن شـککنا فی أنّ وجوب صلاة الجمعة مثلًا هل کان مقیّداً بحضور النبیّ صلی الله علیه و آله أم لا؟ فإذا قلنا بأنّ خطابات القرآن تعمّ المعدومین کما تعمّ الموجودین فی زمن النزول، جاز لنا التمسّک بإطلاق «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذَا نُودِی لِلصَّلَاةِ مِنْ یَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْـعَوْا إِلَی ذِکْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَیْعَ»[۴۵۸] لنفی احتمال دخل ذلک القیـد وإثبات وجوب صـلاة الجمعـة فی هـذا الزمان، لأنّ قیـد حضور النبیّ صلی الله علیه و آله لو کان دخیلًا لذکره.

وأمّا بناءً علی اختصاصها بالموجودین فلا یجوز لنا التمسّک بإطلاق الآیة المذکورة لنفی احتمال دخل حضوره صلی الله علیه و آله إذ لا ملزم لـذکره علی تقـدیر دخله، لعـدم إمکان انفکاکه عن الموجودین، فـذکره لغو بالنسـبة إلیهم، وأمّا المعـدومون فإنّهم وإن کانوا محرومین من شرف حضوره صلی الله علیه و آله، إلّاأنّ الخطاب لا یعمّهم من أصله، فلا یحتاج إلی ذکر هذا القید لإخراجهم.

هذا بالنسبة إلی القیود التی لا یمکن زوالها عن الموجودین.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۶۶

وأمّـا القسم الثـانی من القیود، أعنی مـا کان زواله عن المشافهین ممکناً فلا تظهر الثمرة فیها، لجواز التمسّک بإطلاق الخطابات مطلقاً، أمّا بناءً علی تعمیمها فواضـح، وأمّا بناءً علی اختصاصـها بالمشافهین فلأنّ ذلک القیـد المحتمل لو کان دخیلًا لوجب ذکره فی الدلیل، وإلّـا لزم نقض الغرض بالنسـبة إلی نفس الموجودین، لإمکـان زواله عنهم فرضاً، فنحن نتمسّک بالإطلاق ونسـتنتج منه عـدم دخله فی تکلیفهم لیثبت ذلک التکلیف فی حقّنا بضمیمة قاعدة الاشتراک[۴۵۹].

هذا حاصل ما أفاده صاحب الکفایة، وبه تمّ الکلام فی الخطابات الشفاهیّة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۶۷

فی تخصیص العامّ بضمیر یرجع إلی بعض أفراده

الفصل السابع فی تخصیص العامّ بضمیر یرجع إلی بعض أفراده

تحریر محلّ النزاع

ولابدّ من تحریر محلّ الکلام فی ضمن نکتتین:[۴۶۰]

اصول الشیعه لاستنباط احكام الشریعة ؛ ج‏۳ ؛ ص۳۶۷

الاولى: قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: وليكن محلّ الخلاف ما إذا كان للعامّ حكم مستقلّ غير حكم الجملة المشتملة على الضمير، نحو قوله تعالى:

«وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِى أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ»[۴۶۱] وأمّا إذا لم يكن له حكم مستقلّ كما لو قيل: «والمطّلقات بعولتهنّ أحقّ بردّهنّ» فلا شبهة فى تخصيصه به[۴۶۲].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فى تحرير محلّ النزاع.

وهو وإن كان حقّاً متيناً، إلّاأنّ الكلام فى صحّة إطلاق التخصيص على مثل «والمطلّقات بعولتهنّ أحقّ بردّهنّ» إذ لا يصدق التخصيص إلّافيما إذا كان للعامّ حكم وأردنا إخراج بعض أفراده عن تحت حكمه، وأمّا المثال

اصول الشیعه لاستنباط احكام الشریعة، ج‏۳، ص: ۳۶۸

المذكور ففى قوّة أن يقال: «المطلّقات بعولة خصوص الرجعيّة منهنّ أحقّ بردّهنّ» وهذا لا يسمّى تخصيصاً، بل يشبه البيان والتفسير.

الثانية: لا ريب فى أنّ البحث إنّما هو فيما إذا دلّ الدليل القطعى على اختصاص الضمير ببعض أفراد العامّ، وذلك الدليل تارةً يكون دليلًا نقليّاً منفصلًا، من آية أو رواية أو إجماع، واخرى دليلًا عقليّاً، فالأوّل نحو آية عدّة الطلاق المتقدّمة، حيث إنّ السنّة دلّت على أنّ حقّ الرجوع ليس إلّابالخصوص بعولة الرجعيّات، والثانى كما إذا قيل: «أهن الفسّاق واقتلهم» حيث إنّ العقل يحكم بأنّ مجرّد الفسق لا يوجب جواز القتل فضلًا عن وجوبه، فلابدّ من أن يراد قتل صنف خاصّ من الفسّاق كالكافر الحربى والمرتدّ.

فهل النزاع يختصّ بما إذا كان الدليل نقليّاً منفصلًا، أو بما إذا كان عقليّاً، أو يعمّ كلا الموردين؟

لا- مجال للاحتمال الثانى، لأنّه ينافى تمثيلهم بآية عدّة الطلاق، أعنى «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ... وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» فإنّك قد عرفت أنّ الدليل على اختصاص الضمير فيها بالمطلّقات الرجعيّة هو السنّة لا العقل.

فالأمر دائر بين الاحتمال الأوّل والثالث.

بيان ما هو الحقّ فى المسألة

إذا عرفت هذا فينبغى إفراد كلّ من موارد القرينة النقليّة والعقليّة ببحث مستقلّ، فنقول:

أمّا القسم الأوّل: فالحقّ أنّه لا- يصحّ فيه التعبير المشهور فى محلّ النزاع، وهو أنّ عود الضمير إلى بعض أفراد العامّ هل يقتضى تخصيصه به أو لا؟ لأنّا

اصول الشیعه لاستنباط احكام الشریعة، ج‏۳، ص: ۳۶۹

لا نسلّم أنّ الضمير فى هذا القسم يرجع إلى بعض أفراد العامّ.

توضيح ذلك: أنّ الضمير فى قوله تعالى: «وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» يرجع إلى جميع المطلّقات ذوات العدّة[۴۶۳]، لا- إلى خصوص الرجعيّات منهنّ.

وأمّا ما يدلّ على اختصاص الرجوع بالمطلّقات الرجعيّة لا يقتضى إلّا التصرّف فى المراد الجدّى من الضمير، وأمّا المراد الاستعمالى فباقٍ على عمومه.

وبعبارة اخرى: هاهنا ثلاث قضايا ولكلّ منها حكم:

أ- «المطلّقات يتربصّن بأنفسهنّ ثلاثة قروء».

ب- «بعولتهنّ- أى بعولة المطلّقات- أحقّ بردّهنّ».

ج- «لايجوز رجوع الزوج إلى زوجته المطلّقة بطلاق بائن».

والقضيّة الثانية عامّ يخصّص بالقضيّة الثالثة، وقد عرفت أنّ المخصّص لا يضيّق العامّ إلّابالنسبة إلى المراد الجدّى، ولأجل ذلك ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى عدم مجازيّة العامّ المخصّص.

فالضمير فى «بعولتهنّ» استعمل فى العموم، لكن اريد منه جدّاً خصوص المطلّقات الرجعيّة بقرينة ما دلّ على عدم جواز الرجوع فى عدّة الطلاق البائن، فأين تعقّب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده؟!

والحاصل: أنّ الدليل قام بتخصيص العامّ الثانى، أعنى «بعولتهنّ أحقّ بردّهنّ»، وأمّا العامّ الأوّل- وهو «المطلقات يتربّصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء»- فلا دليل على تخصيصه، واحتمال تخصيصه يرتفع بأصالة العموم، كسائر العمومات.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۷۰

كلام صاحب الكفاية رحمه الله فى المقام

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله سلك مسلكاً آخر لإثبات بقاء العامّ فى عمومه حيث قال:

والتحقيق أن يقال: إنّه حيث دار الأمر بين التصرّف فى العامّ بإرادة خصوص ما اريد من الضمير الراجع إليه، أو التصرّف فى ناحية الضمير إمّا بإرجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه أو إلى تمامه مع التوسّع فى الإسناد بإسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقةً إلى الكلّ توسّعاً وتجوّزاً، كانت أصالة الظهور فى طرف العامّ سالمة عنها فى جانب الضمير، وذلك لأنّ المتيقّن من بناء العقلاء هو اتّباع الظهور فى تعيين المراد لا فى كيفيّة الاستعمال وأنّه على نحو الحقيقة أو المجاز فى الكلمة أو الإسناد مع القطع بما يراد، كما هو الحال فى ناحية الضمير.

وبالجملة: أصالة الظهور إنّما تكون حجّة فيما إذا شكّ فيما اريد، لا فيما إذا شكّ فى أنّه كيف اريد[۴۶۴].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

نقد ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله

وكلامه هذا وإن كان موافقاً لما اخترناه من حيث النتيجة، وهى عدم تخصيص العامّ بمثل هذا الضمير، إلّاأنّه لا يلائم ما حقّقه وابتكره من أنّ المخصّص لا يتصرّف إلّافى المراد الجدّى من العامّ، وبنى عليه عدم مجازيّة العامّ المخصّص، فإنّه ينافى القول بدوران أمر الضمير بين رجوعه إلى بعض ما هو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۷۱

المراد من مرجعه بنحو المجاز فى الكلمة، وبين رجوعه إلى تمامه بنحو المجاز فى الإسناد، فإنّ القول بعدم تصرّف المخصّص إلّافى الإرادة الجدّيّة يقتضى استعمال الضمير فى «بعولتهنّ» فى تمام أفراد مرجعه حقيقةً، فلا تجوّز فى الكلمة ولا فى الإسناد، وإن كان المراد الجدّى منه بعض الأفراد بمقتضى الدليل الخاصّ.

هذا تمام الكلام فيما إذا كانت القرينة على اختصاص الضمير ببعض أفراد العامّ نقليّة منفصلة.

وأمّا القسم الثانى- أعنى ما إذا كانت عقليّة- فحيث كان الدليل العقلى بمنزلة المخصّص المتّصل صار الكلام مجملًا، لاحتفافه بما يصلح للقرينيّة.

توضيح ذلك: أنّك قد عرفت أنّ ظهور العامّ فى العموم لا ينثلم بتخصيصه بالمنفصل، لأنّه لا يتصرّف فى المراد الاستعمالى، بخلاف التخصيص بالمتّصل، إذ لا ينعقد للعامّ ظهور فى العموم، بل قد عرفت عدم صدق المخصّص على المتّصل إلّابنحو من التسامح.

فإذا كان المخصّص المتّصل عقيب جمل متعدّدة وكان صالحاً لأن يرجع إلى جميعها وشككنا فى أنّه يختصّ بالأخيرة أو يرجع إلى الجميع كان رجوعه إلى الأخيرة متيقّناً، وأمّا سائر الجمل فتصير مجملة، لاحتفافها بما يصلح للقرينيّة، وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ المولى إذا قال: «أهن الفسّاق واقتلهم» وحكم العقل بأنّه لا يجب قتل الفاسق إلّاإذا كان مرتدّاً أو كافراً حربيّاً صارت الجملة الاولى مجملة لاحتفافها بما يصلح لأن يكون قرينة على إرادة وجوب إهانة خصوص المرتدّ أو الكافر الحربى، فلابدّ فى الموارد المشكوكة من الرجوع إلى الاصول العمليّة، وهى تختلف باختلاف الموارد، وإن كان الأصل الجارى فى المثال هو البراءة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۷۳

الفصل الثامن فى تخصيص العامّ بالمفهوم

اشارة

إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله ركّز البحث فى المفهوم المخالف ولم يبحث عن المفهوم الموافق فى المقام، بدعوى أنّ جواز التخصيص به متّفق عليه[۴۶۵].

والحقّ أنّه ينبغى البحث فيه أيضاً، لاختصاص حجّيّة الإجماع- ولو كان محصّلًا- بالمسائل الشرعيّة الفرعيّة، بخلاف المسائل الاصوليّة العقليّة، أو العقلائيّة، بل اللغويّة[۴۶۶].

فلو أجمع الكلّ على ثبوت الملازمة بين وجوب الشىء ووجوب مقدّمته، أو حجّيّة الظواهر، أو كون صيغة الأمر حقيقةً فى الوجوب، فلا يجب قبول قولهم تعبّداً، بل للبحث عن هذه المسائل مجال، والمقام من هذا القبيل، لكونه مسألة عرفيّة.

فلابدّ من عقد الكلام فى مقامين:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۷۵

فى التخصيص العامّ بالمفهوم

المقام الأوّل: فى التخصيص بالمفهوم الموافق

اشارة

وهو عبارة عن قضيّة غير مذكورة مستفادة من القضيّة المذكورة موافقة لها فى الإيجاب والسلب.

ماذا يراد بالمفهوم الموافق؟

ويحتمل أن يراد به الوجوه الخمسة الآتية على سبيل منع الخلوّ:

۱- ما يعبّر عنه بإلغاء الخصوصيّة، نحو «إذا شكّ رجل بين الثلاث والأربع فليبن على الأربع» فإنّ العرف يفهم منه أنّ المصلّى سواء كان رجلًا أو امرأةً حكمه كذا، ولا خصوصيّة للرجل، فحكم المرأة أيضاً مراد للمتكلّم، وذكر الرجل إنّما هو لأجل التمثيل.

۲- ما يقال له: «الكناية» فى علم البيان، وهى عبارة عن ذكر اللازم وإرادة الملزوم، مثل «زيد كثير الرماد، أو مهزول الفصيل، أو جبان الكلب» فإنّه اريد من كلّ واحد من هذه الجمل أنّ زيداً جواد.

والفرق بين هذين الوجهين أنّ المتكلّم أراد المنطوق والمفهوم كليهما فى الأوّل، لما عرفت من أنّ ذكر الرجل لأجل التمثيل، لا لأجل

خروج المرأة، بخلاف الثانی، فإنّ المراد فی الکنایة هو المعنی الکنائی الملزوم، لا الحقیقی اللازم.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۷۶

۳- الفرد الجلیّ المستفاد من طریق ذکر الفرد الخفیّ فی الکلام، کقوله تعالی:

«فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ»[۴۶۷] بناءً علی أن یکون المراد حرمة مطلق إیذاء الوالدین، سواء کان من قبیل قول «اف» أو الضرب والشتم، لکنّه تعالی ذکر فرده الخفیّ وأراد الخفیّ والجلیّ کلیهما.

۴- الأولویّة القطعیّة، وهو الحکم الذی لم یرده المتکلّم، لکن یقطع به عندما یلاحظ الحکم المذکور المراد، کقوله تعالی: «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ» بناءً علی أنّه تعالی أراد حرمة خصوص قول «اف» لا مطلق الإیذاء.

۵- الحکم المستفاد من العلّة المنصوصة، کما إذا قیل: «الخمر حرام لأنّه مسکر» حیث یستفاد منه حرمة النبیذ أیضاً.

فالمفهوم الموافق لا یخلو من هذه الاحتمالات الخمسة، بمعنی أنّه یمکن إطلاقه علی جمیعها أو علی بعضها.

ما یقتضیه التحقیق فی تخصیص العامّ بالمفهوم الموافق

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه لا إشکال فی جواز التخصیص به فیما إذا کانت القضیّة المفهومیّة مرادة للمتکلّم، وهو غیر الرابع من الوجوه الخمسة المتقدّمة.

إن قلت: لم یتّضح لنا کون المفهوم مراداً للمتکلّم فی الوجه الخامس.

قلت: إذا نصّ المتکلّم بعلّة الحکم فی کلامه فلا محالة کان بصدد بیان کبری کلّیّة أیضاً، فکأنّه قال فی المثال: «الخمر حرام لأنّه مسکر وکلّ مسکر حرام» وإلّا فلم یصحّ التعلیل، لکنّه لم یذکر الکبری الکلّیّة اتّکالًا علی وضوحها.

وأمّا جواز تخصیص العامّ بالمفهوم الموافق بأحد المعانی الأربعة فلأنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۷۷

القضیّة المفهومیّة إذا کانت مرادة للمتکلّم، کانت حجّة أقوی من العامّ، فیتضیّق العامّ بها کما یتضیّق بالمخصّصات المنطوقیّة.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی الوجه الرابع

وأمّا الوجه الرابع- أعنی «الأولویّة القطعیّة»- فذهب المحقّق النائینی رحمه الله إلی أنّه لا یمکن أن یکون المفهوم معارضاً للعامّ من دون معارضة منطوقه، لأنّا فرضنا أنّ المفهوم موافق للمنطوق، ومع هذا کیف یعقل أن یکون المنطوق أجنبیّاً عن العامّ وغیر معارض له؟ مع کون المفهوم معارضاً له، فالتعارض فی المفهوم الموافق إنّما یقع ابتداءً بین المنطوق والعامّ، ویتبعه وقوعه بین المفهوم والعامّ. وبالجملة: کلّما فرض التعارض بین المفهوم الموافق والعامّ، فلا محالة یکون التعارض بین المنطوق والعامّ، ولابدّ أوّلًا من علاج التعارض بین المنطوق والعامّ، ویلزمه[۴۶۸] العلاج بین المفهوم والعامّ[۴۶۹]، إنتهی ملخّصاً.

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله

ویمکن المناقشة فیما ذکره من عدم إمکان معارضة المفهوم للعامّ دون المنطوق، بإمکان التمثیل لها بما إذا قیل فی دلیل: «لا تکرم العلماء» وفی دلیل آخر: «أکرم جهّال خدّام الفقهاء» فإنّ الدلیل الثانی بمنطوقه لا یعارض الدلیل الأوّل، وهو واضح، لکن له مفهومان:

أحدهما: وجوب إكرام العلماء من خدّام الفقهاء، لأنّه إذا وجب إكرام

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعهٔ، ج۳، ص: ۳۷۸

الجهّال من خدمهٔ الفقهاء فإكرام علمائهم كان واجباً بطريق أولى.

ثانيهما: وجوب إكرام نفس الفقهاء، لأنّه إذا وجب إكرام خدّامهم فإكرام أنفسهم كان واجباً بطريق أولى.

ولا ريب في أنّ الدليل الأوّل- أعنى «لا تكرم العلماء»- يعارض كلّاً من هذين المفهومين معارضهٔ العامّ والخاصّ.

نعم، يتحقّق التعارض بين العامّ والمنطوق أيضاً فى أكثر الموارد التى وقع التعارض بينه وبين المفهوم.

وبالجملهٔ: إذا كان أحد الدليلن بمنطوقه أيضاً معارضاً للدليل الآخر معارضهٔ الخاصّ والعامّ كما يعارضه كذلك بمفهومه، فلا إشكال فى تخصيص العامّ بمنطوق الخاصّ أوّلًا، ثمّ بمفهومه بتبع التخصيص بالمنطوق.

وأمّا إذا كان أحد الدليلين بمفهومه مخالفاً للآخر دون منطوقه، كما فى المثال الذى ذكرناه ففى تصوير علاج التعارض احتمالات ثلاثهٔ:

أ- رفع اليد عن ظهور ا لعامّ والأخذ بالدليل الآخر منطوقاً ومفهوماً، فيخصّص «لا تكرم العلماء» بمفهومى «أكرم جهّال خدّام الفقهاء» فنحكم بوجوب إكرام الفقهاء، وكلّ من كان خادمهم، عالماً كان أو جاهلًا، وبحرمهٔ إكرام سائر العلماء.

ب- الأخذ بالعامّ ومنطوق الدليل الآخر دون مفهومه، فنحكم فى المثال بحرمهٔ إكرام كلّ عالم، ولو كان فقيهاً أو خادمه، وبوجوب إكرام الجهّال من خدمهٔ الفقهاء.

ج- الأخذ بالعامّ وطرح الدليل الآخر رأساً، بمنطوقه ومفهومه.

هذا بحسب التصوير العقلى ثبوتاً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعهٔ، ج۳، ص: ۳۷۹

وأمّا بحسب مقام الإثبات فلا مجال للذهاب إلى الاحتمال الأخير، إذ لا وجه لطرح دليل مسلّم الحجّيّهٔ، سيّما بالنسبهٔ إلى منطوقه الذى لا معارض له.

وكذا الوجه الثانى، إذ لا يجوز طرح الحكم العقلى القطعى بصرف كونه مفهوماً معارضاً بمنطوق أعمّ منه.

فيتعيّن الوجه الأوّل، وهو تخصيص العامّ بالمفهوم الموافق المستفاد من الأولويّهٔ القطعيّهٔ، سيّما أنّ تخصيص العامّ لا يستلزم المجازيّهٔ، وأنّه خفيف المؤونهٔ، لما سمعت من كثرهٔ التخصيص، بحيث اشتهر أنّه «ما من عامّ إلّاوقد خصّ».

والحاصل: أنّه يجوز تخصيص العامّ بالمفهوم الموافق، سواء كان بمعنى الأولويّهٔ القطعيّهٔ، أو بأحد المعانى الأربعهٔ الاخرى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعهٔ، ج۳، ص: ۳۸۱

المقام الثانى: فى التخصيص بالمفهوم المخالف

تحرير محلّ النزاع

وينبغى تقديم نكتتين يتّضح بهما محلّ البحث:

الأولى: أنّ الكلام إنّما هو فيما إذا كان بأيدينا دليل عامّ، وفى مقابله مفهوم خاصّ مخالف يقتضى خروج فرد أو صنف عن تحت ذلك العامّ، ولا يرتبط الكلام بالمطلق والمقيّد أصلًا.

فعلى هذا لا يصحّ التمثيل للمقام بما ورد من قوله عليه السلام: «خلق اللّه الماء طهوراً لا ينجّسه شىء»[۴۷۰]، وقوله عليه السلام: «إذا

كـان الماء قـدر كرّ لم ينجّسه شـىء»[۴۷۱] بـدعوى أنّ مفهـوم الـدليل الثـانى، وهو «إذا لم يكن المـاء قـدر كرّ ينجّسه شـىء» يصـلح لتخصيص الدليل الأوّل.

وجه عـدم الصـحّة أنّ «المـاء» فى الـدليل الأـوّل لاـ يكون عامّـاً، بـل مطلق، إلّـا على مبنى من ذهب إلى أنّ المفرد المحلّى باللام يفيد العموم.

الثانيـة: الظـاهر أنّ النزاع فى التخصـيص بـالمفهوم المخالف إنّما هو فى أصل ثبوت المفهوم على تقـدير وجود عامّ معارض له، لا فى حجّيّته بعد الفراغ عن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۸۲

ثبو ته.

وبعبـارة اخرى: إنّ النزاع فى مبحث المفاهيم كان فى دلالـة الجملـة الشـرطيّة مثلًا- لو خلّيت وطبعها[۴۷۲]- على الانتفاء عنـد الانتفاء، وهاهنـا نبحث فى أنّ مفهومهـا لو قلنا به هل هو ثابت فى جميع الموارد أو يختصّ بما إذا لم يكن فى مقابله عامّ، فمن ذهب إلى جواز تخصـيص العامّ بالمفهوم المخالف أراد ثبوت المفهوم للجملة الشرطيّة مطلقاً، ومن ذهب إلى عدم جوازه أراد أنّ دلالتها على المفهوم مشروط بعدم وجود عامّ معارض له.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ للمسألة صوراً ستّة[۴۷۳]:

فـإنّ العـامّ ومـا له المفهوم المعـارض له تارةً: يكونان فى كلام، أو كلامين، ولكن على نحو يصـلح أن يكون كلّ منهما قرينـة متّصـلة للتصرّف فى الآخر، واخرى: لم يكن بين ما دلّ على العموم وما له المفهوم ذاك الارتباط والاتّصال.

والدلالة على كلّ من العموم والمفهوم تارةً: تكون بالوضع، واخرى:

بالإطلاق، بمعونة مقدّمات الحكمة[۴۷۴]، وثالثةً: بالوضع فى أحدهما وبالإطلاق فى الآخر، فهذه صور سـتّة حاصـلة من ضـرب تينك الصورتين فى هذه الصور الثلاث.

فإذا كان بين ما دلّ على العموم وما له المفهوم ارتباط واتّصال، بحيث

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۸۳

يصـلح أن يكـون كـلّ منهمـا قرينـة متّصـلة للتصـرّف فى الآـخر، فـإن كـان ظهـور كليهمـا مستنداً إلى طريـق واحـد، مـن الوضع أو الإطلاق[۴۷۵]، فلاـ يمكن التمسّـك فى مورد الاجتمـاع بواحـد من الـدليلين فى هـاتين الصورتين، لتعـارض أصالـة الظهور فى جانب العموم مع أصالة الظهور فى جانب المفهوم.

بل يمنع كلّ منهما من انعقاد الظهور للآخر، ولا فرق فى ذلك بين كون الظهور فى كليهما مستنداً إلى الوضع أو إلى الإطلاق.

أمّـا الوضع: فلأـنّ القرينـة المتّصـلة فى نحو «رأيت أسـداً يرمى» مثلًـا توجب صـرف الظهور من الحقيقـة إلى المجاز، فإذا كان كلّ من العموم والمفهوم صالحـاً للقرينيّـة للآـخر كانا مجملين فى مورد الاجتماع، لأنّ العموم يمنع من ظهور الجملـة الشـرطيّة مثلًا فى المفهوم وبالعكس.

وأمّا الإطلاق: فلأنّه يتوقّف على مقدّمات الحكمة التى منها عدم القرينة، فلا إطلاق فيما إذا كان فى الكلام ما يصلح للقرينيّة.

فلابدّ فى المقام من الرجوع إلى الاصول العمليّة، وهى تختلف باختلاف الموارد.

وأمّا إذا كان ظهور أحـدهما مسـتنداً إلى الوضع وظهور الآخر إلى الإطلاق فالظهور الوضـعى هو المرجع، لعدم كونه مشـروطاً بشـىء، بخلاف الظهور

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۸۴

الإطلاقى، فإنّه يتوقّف على مقدّمات الحكمة التى منها عدم القرينة، والظهور الوضعى المعارض يصلح للقرينيّة.

هذا إذا کان ما دلّ علی العموم وما له المفهوم فی کلام، أو کلامین، ولکن علی نحو یصلح أن یکون کلّ منهما قرینة متّصلة للتصرّف فی الآخر.

وأمّا إذا لم یکن بینهما ذلک الارتباط والاتّصال، وکان ظهور کلیهما مستنداً إلی أمر واحد، من الوضع أو الإطلاق، فلا یصحّ الرجوع إلی واحد منهما[۴۷۶] أیضاً، کالصورتین الاولیین.

وإن اختلفا فی مستند الظهور، بأن کان العموم مستفاداً من الوضع والمفهوم من الإطلاق أو بالعکس، فإن قلنا بأنّ القرینة التی یعتبر عدمها فی مقدّمات الحکمة هی الأعمّ من المتّصلة والمنفصلة، کان المرجع فی مورد الاجتماع ما دلّ علیه بالوضع، لعدم تمامیّة ما دلّ علیه بالإطلاق، لتوقّف الإطلاق علی مقدّمات الحکمة التی منها عدم مطلق القرینة، والقرینة المنفصلة فی المقام موجودة.

وإن قلنا بأنّ القرینة المنفصلة لا تضرّ بالإطلاق، لتوقّفه علی عدم خصوص المتّصلة منها، کان المرجع هو الأظهر من الدلیلین عند العرف، ولو لم یکن أحدهما أظهر یرجع إلی الاصول المقرّرة للشاکّ فی مقام العمل.

هذا تمام الکلام فی تخصیص العامّ بالمفهوم.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۸۵

الفصل التاسع فی الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّدة[۴۷۷]

اشارة

إذا قال المولی: «أکرم العلماء واعط الفقراء وجالس المساکین إلّاالفسّاق منهم» وکان فی کلّ من العناوین الثلاثة فرقة من الفسقة، فهل الظاهر رجوع الاستثناء إلی الکلّ، أو إلی خصوص الأخیرة، أو لا ظهور له فی واحد منهما، بل لابدّ فی التعیین من قرینة؟ أقوال، والظاهر أنّه لا خلاف ولا إشکال فی رجوعه إلی الأخیرة علی أیّ حال، ضرورة أنّ رجوعه إلی غیرها بلا قرینة خارج عن طریقة أهل المحاورة.

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله جعل البحث فی خصوص مقام الإثبات والدلالة، وتخیّل أنّ إمکان رجوعه إلی الجمیع أمر مفروغ عنه عند الکلّ، ولأجل ذلک طعن علی صاحب المعالم رحمه الله، لتمهیده مقدّمة لإثبات إمکان رجوعه إلی الجمیع.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۸۷

فی الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّدة

البحث حول المسألة بحسب مقام الثبوت

اشارة

لکنّ الحقّ مع صاحب المعالم رحمه الله، لأنّ المسألة تکون محلّاً للنزاع بحسب الإمکان ومقام الثبوت، کما تکون محلّاً له بحسب الدلالة ومقام الإثبات.

لأنّ بعضهم ذهب إلی استحالة رجوع الاستثناء إلی الجمیع، لاستلزامه استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد.

وتوضیح کلامه یتوقّف علی تقدیم أمرین:

أ- أنّ أداة الاستثناء قد تکون حرفاً، نحو کلمة «إلّا» وقد تکون اسماً[۴۷۸]، نحو کلمة «الاستثناء» أو «أستثنی».

والمستثنی أیضاً تارةً: یکون عنواناً کلّیّاً، نحو «أکرم الفقهاء والاصولیّین والمفسّرین إلّاالفسّاق منهم» واخری: یکون عنواناً جزئیّاً منطبقاً

علی شخص واحد فی الخارج، لکنّه بوحدته مصداق لعناوین جمیع الجمل، کما إذا قال: «أکرم العلماء وأهن الفسّاق وأضف الهاشمیّین باستثناء زید» أو «أستثنی زیداً» ولم یکن لنا إلّاشخص واحد مسمّی بزید وکان عالماً، فاسقاً، هاشمیّاً، وثالثةً: یکون عنواناً جزئیّاً منطبقاً علی أشخاص متعدّدة، وکان کلّ واحد منها مصداقاً لواحدة من الجمل، کالمثال المتقدّم بناءً علی أن یکون المسمّی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۳۸۸

بزید ثلاثهٔ: أحدهم عالم، والآخر فاسق، والثالث هاشمی.

ب- أنّه[۴۷۹] ذهب إلی کون الوضع فی الحروف عامّیاً والموضوع له خاصّیاً، وفاقاً للمشهور، وإلی أنّ استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد ممتنع تبعاً للمحقّق الخراسانی رحمه الله.

ثمّ استنتج من هذین الأمرین استحالهٔ رجوع الاستثناء إلی جمیع الجمل، بدعوی أنّه یستلزم استعمال أداهٔ الاستثناء فی أکثر من معنی واحد، لأنّها وضعت للإخراج الواحد واستعملت فی الإخراجات المتعدّدهٔ[۴۸۰]، ضرورهٔ أنّا إذا قلنا: «أکرم العلماء وأهن الفسّاق وأضف الهاشمیّین إلّازیداً» استعملت کلمهٔ «إلّا» فی إخراج «زید» من تحت کلّ واحد من العناوین الثلاثهٔ.

وإذا کان المستثنی عنواناً جزئیّاً منطبقاً علی أکثر من شخص واحد لزم استعماله أیضاً فی أکثر من معنی واحد، فکان رجوع الاستثناء إلی جمیع الجمل فی هذه الصورهٔ مستحیلًا من جهتین کما لا یخفی.

هذا حاصل کلام من قال بامتناع رجوع الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّدهٔ إلی جمیعها.

نقد القول بالاستحالهٔ فی المقام

وفیه- بعد تسلّم ما ذهب إلیه من کون ما وضع له الحروف خاصّاً، کما عرفت فی المعنی الحرفی- أوّلًا: أنّا لا نسلّم امتناع استعمال اللفظ فی أکثر من

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۳۸۹

معنی واحد.

بل هو واقع فی کثیر من المحاورات العرفیّهٔ، کما إذا قال المولی:

«سِرْ من البصرهٔ إلی الکوفهٔ» فإنّ کلمهٔ «من» استعملت فی معانی متعدّدهٔ بتعداد طرق البصرهٔ التی یقدر العبد علی الخروج منها، وهکذا کلمهٔ «إلی».

ولا یمکن القول بکون مثل هذه التعابیر غلطاً أو مجازاً.

وثانیاً: أنّ الحقّ ما قاله المحقّق الخراسانی رحمه الله، من أنّ تعدّد المخرج عنه لا یستلزم تعدّد الإخراج لکی یستلزم استعمال الأداهٔ فی أکثر من معنی واحد، وإلّا لکان تعدّد المخرج أیضاً یستلزمه، مع أنّه لم یقل أحد باستحالهٔ قولنا:

«جاءنی القوم إلّازیداً وعمراً وبکراً» بدعوی استعمال کلمهٔ «إلّا» فی معانی متعدّدهٔ[۴۸۱].

والحاصل: أنّ تعدّد المستثنی منه أو المستثنی لا یوجب تعدّد الاستثناء.

نعم، إذا کان المستثنی عنواناً جزئیّاً منطبقاً علی أشخاص متعدّدهٔ، وکان کلّ منها مصداقاً لواحدهٔ من الجمل، کان رجوع الاستثناء إلی جمیعها مستلزماً لاستعمال المستثنی فی أکثر من معنی واحد.

لکن یمکن تأویله إلی عنوان کلّی یعمّ جمیع تلک الأشخاص، ک «المسمّی»، فإذا کان المستثنی عنوان «زید» وکان مشترکاً بین ثلاثهٔ أشخاص مثلًا یؤوّل إلی «المسمّی بزید».

إن قلت: استعمال مثل لفظ «زید» وإرادهٔ «المسمّی به» خلاف الظاهر.

قلت: البحث فعلًا فی مقام الثبوت الذی یبحث فیه عن إمکان

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۳۹۰

الشیء واستحالته، وکونه موافقاً للظاهر أو مخالفاً له مربوط بمقام الإثبات.

والحاصل: أنّ رجوع الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّدهٔ إلی جمیعها أمر ممکن بحسب مقام الثبوت.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۳۹۱

البحث حول المسألهٔ بحسب مقام الإثبات

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فیه

فصّل المحقّق النائینی رحمه الله بین ما إذا کرّر عقد الوضع وما إذا لم یکرّر بقوله:

والتحقیق فی ذلک هو التفصیل، بأن یقال: إنّ من الواضح أنّه لابدّ من رجوع الاستثناء إلی عقد الوضع لا محالهٔ، وعلیه فإمّا أن یکون عقد الوضع مکرّراً فی الجملهٔ الأخیرهٔ، کما فی مثل الآیهٔ المبارکهٔ[۴۸۲]، أو لا یکون کذلک، بل یختصّ ذکر عقد الوضع بصدر الکلام، کما إذا قیل: «أکرم العلماء وأضفهم وأطعمهم إلّافسّاقهم».

أمّا القسم الثانی- أعنی به ما لا یکون عقد الوضع مذکوراً فیه إلّافی صدر الکلام- فلا مناص فیه عن الالتزام برجوعه إلی الجمیع، لأنّ المفروض أنّ عقد الوضع فیه لم یذکر إلّافی صدر الکلام، وقد عرفت أنّه لابدّ من رجوع الاستثناء إلی عقد الوضع فلابدّ من رجوعه إلی الجمیع، وأمّا کون العطف فی قوّهٔ التکرار فهو وإن کان صحیحاً إلّاأنّه لا یوجب وجود عقد وضع آخر فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۳۹۲

الکلام لیکون صالحاً لرجوع الاستثناء إلیه.

وأمّا القسم الأوّل- أعنی به ما یکون عقد الوضع فیه مکرّراً- فالظاهر فیه هو رجوع الاستثناء إلی خصوص الجملهٔ الأخیرهٔ، لأنّ تکرار عقد الوضع فی الجملهٔ الأخیرهٔ مستقلّاً یوجب أخذ الاستثناء محلّه من الکلام، فیحتاج تخصیص الجمل السابقهٔ علی الجملهٔ الأخیرهٔ إلی دلیل آخر مفقود علی الفرض.

وأمّا توهّم کون المقام من قبیل اکتناف الکلام بما یصلح للقرینیّهٔ فهو غیر صحیح، لأنّ المولی لو أراد تخصیص الجمیع ومع ذلک قد اکتفی فی مقام البیان بذکر استثناء واحد مع تکرار عقد الوضع فی الجملهٔ الأخیرهٔ لکان مخلّاً ببیانه، إذ بعد أخذ الاستثناء محلّه من الکلام بذکر عقد الوضع فی الجملهٔ الأخیرهٔ لا یکون موجب لرجوعه إلی الجمیع.

وممّا ذکرنا یظهر أنّه لو کرّر عقد الوضع فی وسط الجمل المتعدّدهٔ للزم رجوع الاستثناء إلیه، فتخصّص الجملهٔ المشتملهٔ علیه والجمل المتأخّرهٔ عنها وتبقی الجمل السابقهٔ علیها علی عمومها.

وبما ذکرناه یمکن الجمع بین کلمات الأصحاب فی المقام، فمن ذهب إلیرجوعه إلی الجملهٔ الأخیرهٔ فقد نظر إلی مثل الآیهٔ المبارکهٔ التی کرّر فیها عقد الوضع فی الجملهٔ الأخیرهٔ، ومن ذهب إلی رجوعه إلی الجمیع فقد نظر إلی الجمل التی لم یذکر عقد الوضع فیها إلّافی صدر الکلام، فیکون النزاع فی الحقیقهٔ لفظیّاً[۴۸۳]، إنتهی کلامه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۳۹۳

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

وفيه: أنّ مقتضى التحقيق رجوع الاستثناء إلى عقد الحمل، عكس ما ذهب إليه هذا المحقّق الكبير، لأنّ الادباء اتّفقوا على أنّ الاستثناء من الإيجاب سلب، ومن السلب إيجاب، ولا ريب فى أنّ الإيجاب والسلب يرتبطان بعقد الحمل لا بعقد الوضع.

وبعبارة اخرى: رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع يقتضى أن يكون قولنا:

«جاءنى القوم إلّازيداً» بمعنى «جاءنى القوم الموصوفون بأنّهم غير زيد» وهذا يستلزم عدم تعرّض القضيّة لحكم مجىء زيد إثباتاً ونفياً، إلّامن طريق مفهوم الوصف، وفى ثبوت المفهوم للوصف خلاف أوّلًا، واستناد حكم «المستثنى» إلى المفهوم ينافى قولهم: «الاستثناء من الإيجاب سلب ومن السلب إيجاب» ثانياً، لأنّهم أرادوا أنّ الإيجاب والسلب كليهما يستندان إلى منطوق الجملة المشتملة على الاستثناء.

وبالجملة: القضيّة المشتملة على الاستثناء فى الواقع قضيّتان: إحداهما متكفّلة لحكم المستثنى منه، والاخرى لحكم المستثنى، فقولنا: «جاءنى القوم إلّا زيداً» ينحلّ إلى قولنا: «جاءنى القوم» و «لم يجىء زيد» مع أنّ رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع يستلزم أن يكون قضيّة واحدة، وهى «جاءنى القوم الموصوفون بأنّهم غير زيد».

والحاصل: أنّ مقالة المحقّق النائينى المبتيّة على رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع فاسدة، لفساد مبناها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۹۴

بيان ما هو الحقّ فى المسألة

إنّ للمسألة صوراً بلحاظ أقسام الجمل المستثنى منها وأقسام المستثنى:

فإنّ الجمل إمّا يتّحد عقد وضعها أو عقد حملها أو يتعدّد كلاهما.

والمستثنى تارةً: يكون كلّيّاً، واخرى: جزئيّاً، وإذا كان كلّيّاً فقد يكون مشتملًا على ضمير المستثنى منه، وقد يكون فاقداً له، وإذا كان جزئيّاً فتارةً:

يكون منطبقاً على شخص واحد مجمع العناوين، واخرى: يكون منطبقاً على أشخاص متعدّدة، وكان كلّ واحد منها داخلًا تحت واحدة من الجمل.

فللمسألة صور عديدة:

الصورة الاولى: أن يكون المستثنى كلّيّاً مشتملًا على الضمير مع اتّحاد عقد الوضع فى الجمل المستثنى منها، نحو «أكرم العلماء وسلّم عليهم وأضفهم إلّا الفسّاق منهم».

فالظاهر رجوع الاستثناء فى هذه الصورة إلى الجميع، لأنّ وحدة عقد الوضع تقتضى ذكره اسماً ظاهراً فى الجملة الاولى وضميراً راجعاً إليه فى سائر الجمل كما فى المثال، وأمّا ذكره بنحو الاسم الظاهر فى الجميع[۴۸۴] خلاف المحاورات الفصيحة، فالضمير الواقع فى جانب المستثنى أيضاً يرجع إلى الاسم الظاهر الذى هو فى الجملة الاولى، وأمّا الجملة الأخيرة فلا تشتمل على الاسم الظاهر، فرجوع الاستثناء إلى خصوصها يستلزم أن يكون مرجع الضمير ضميراً، وهو خلاف القواعد الأدبيّة، لأنّ ضمير الغائب وضع للإشارة به إلى المشار إليه الظاهر.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۹۵

وبالجملة: لا محيص من رجوع الاستثناء إلى الجملة الاولى فى هذه الصورة، فيرجع لا محالة إلى الجمل التى بعدها أيضاً، لأنّهم اتّفقوا على أنّ عدم رجوعه إلى الأخيرة لا يصحّ إلّامع القرينة.

بل العرف يحكم فى هذا القسم برجوع الاستثناء إلى الجميع، فلانحتاج لإثباته إلى إقامة البرهان.

الصورة الثانية: أن يكون المستثنى كلّيّاً مشتملًا على الضمير- كالصورة الاولى- مع اتّحاد عقد الحمل، نحو «أكرم العلماء والطلّاب والهاشميّين إلّا الفسّاق منهم».

والظاهر رجوع الاستثناء إلى الجميع فى هذا القسم أيضاً، لما عرفت- عند المناقشة فى كلام المحقّق النائينى رحمه الله- من رجوعه إلى عقد الحمل، وحيث إنّ عقد الحمل ذكر فى الجملة الاولى، فالاستثناء يرجع إليها بحسب القاعدة، وإلى ما بعدها من سائر الجمل، لأجل ما عرفت من أنّ عدم رجوعه إلى الأخيرة لا يصحّ إلّامع القرينة.

الصورة الثالثة: أن يكون المستثنى كلّيّاً مشتملًا على الضمير أيضاً، مع تعدّد عقدى الوضع والحمل كليهما، نحو «أكرم العلماء وأطعم الفقراء وسلّم على الهاشميّين إلّاالفسّاق منهم».

والحقّ أنّ الاستثناء فى هذه الصورة مجمل، إذ لا ظهور له عرفاً فى الرجوع إلى الجميع ولا إلى خصوص الأخيرة، وليس فى الكلام ما كان يقتضى الرجوع إلى الجميع، من اتّحاد عقد الوضع أو الحمل.

نعم، حيث كان الاستثناء مجملًا مردّداً بين الرجوع إلى الأقلّ والأكثر كان استثناء الأخيرة مراداً قطعاً، لكنّه من باب كونه القدر المتيقّن، لا من باب

كونه مراداً بالخصوص[٤٨٥].

وأمّا إذا كان المستثنى كلّيّاً فاقداً للضمير لفظاً[٤٨٦] فالظاهر عند العرف أنّه مشتمل عليه بحسب المعنى[٤٨٧]، وإلّا لكان الاستثناء منقطعاً، والاستثناء المنقطع لو كان صحيحاً فلا ريب فى كونه خلاف الظاهر، فلا نلتزم به إلّامع القرينة.

فإذا كان المستثنى مشتملًا على الضمير بحسب الواقع كان الاستثناء ظاهراً فى الرجوع إلى جميع الجمل فى صورتى وحدة عقد الوضع وعقد الحمل، ومجملًا مردّداً بين الرجوع إلى الجميع والرجوع إلى خصوص الأخيرة فى صورة تعدّد العقدين، بعين الملاك المتقدّم فى صور اشتمال المستثنى على الضمير الملفوظ به.

هذا كلّه فيما إذا كان المستثنى كلّيّاً.

وأمّا إذا كان جزئيّاً فقد عرفت أنّ له صورتين[٤٨٨]:

الاولى: ما إذا كان منطبقاً على شخص واحد، لكنّه بوحدته مصداق لعناوين جميع الجمل، كما إذا قال: «أكرم العلماء والتجّار والهاشميّين إلّازيداً» وفرضنا أنّ الشخص المسمّى بزيد واحد فى الخارج، وهو مع ذلك عالم، تاجر، هاشمى.

فإن كان عقد الحمل واحداً- كما فى المثال- ظهر الاستثناء فى الرجوع إلى الجميع، لما عرفت من أنّه يرجع إلى عقد الحمل الذى وقع فى الجملة الاولى، وأمّا الرجوع إلى ما بعدها فلما تقدّم مراراً من أنّ عدم رجوعه إلى‌الأخيرة يحتاج إلى بيان وقرينة.

وإن كان عقد الحمل- كعقد الوضع- متعدّداً، نحو «أكرم العلماء وأطعم الفقراء وسلّم على الهاشميّين إلّازيداً» فلا ظهور للاستثناء، بل هو مجمل مردّد بين الرجوع إلى الجميع وإلى خصوص الأخيرة، لأنّه يرجع إلى عقد الحمل كما عرفت، وحيث إنّ جميع الجمل مشتملة عليه فلا وجه لتعيين الرجوع إلى الجميع أو إلى خصوص الأخيرة.

الثانية: ما إذا كان منطبقاً على أشخاص متعدّدة، وكان كلّ واحد منها مصداقاً لواحدة من الجمل، كما إذا كان المسمّى بزيد ثلاثة أشخاص، أحدهم عالم، والآخر تاجر، والثالث هاشمى.

فإن اتّحد عقد الحمل فالاستثناء وإن كان ظاهراً فى الرجوع إلى جميع الجمل على ما عرفت فى الصورة الاولى، إلّاأنّه يستلزم استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد.

فمن قال بامتناعه ثبوتاً، أو بعدم جوازه إثباتاً- بمعنى كونه ممنوعاً بحسب اللغة والوضع، لعدم إجازة الواضع استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، وإن كان ممكناً بحسب حكم العقل- فلابدّ من أن يلتزم برجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة، لأنّ هذه الاستحالة العقليّة أو الممنوعيّة اللغويّة قرينة على عدم إرادة الرجوع إلى الجميع.

إن قلت: لعلّهم يلتزمون بعموم المجاز فى المستثنى، بأن تستعمل كلمة «زيد» فى المثال بمعنى «المسمّى بزيد» مجازاً.

قلت: الاستعمالات المجازيّة وإن كانت صحيحة، إلّاأنّها خلاف الظاهر، فالأمر فى المقام دائر بين ظهورين: أحدهما: ظهور الاستثناء فى الرجوع إلى جميع الجمل، وهو يستلزم التجوّز فى المستثنى، الثانى: ظهور المستثنى فى معناه الحقيقى الذى هو شخص واحد، وهو يستلزم رفع اليد عن ظهور الاستثناء فى الرجوع إلى الجميع والقول برجوعه إلى خصوص الأخيرة، فلابدّ من ملاحظة أقوى الظهورين وجعله قرينة على التصرّف فى الآخر، ولعلّه يختلف باختلاف المقامات، ولو لم يكن أحدهما راجحاً لكان الكلام مجملًا.

وأمّا بناءً على المختار من إمكان استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد عقلًا، وجوازه وضعاً، بل وقوعه فى المحاورات العرفيّة عملًا، فلا إشكال فى رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل، لكونه ظاهراً فيه بلا معارض.

وإن تعدّد عقد الحمل- كعقد الوضع- فلا ظهور للاستثناء، بل كان مجملًا مردّداً بين الرجوع إلى الجميع وإلى خصوص الأخيرة بعين الملاك المتقدّم فى فرض كون المستثنى عنواناً جزئيّاً منطبقاً على شخص واحد داخل تحت جميع العناوين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۹۹

وحاصل جميع ما تقدّم- بناءً على ما هو المختار من رجوع الاستثناء إلىعقد الحمل، ومن جواز استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد- أنّ الاستثناء ظاهر فى الرجوع إلى جميع الجمل فيما إذا اتّحد عقد الحمل، وكذلك إذا تعدّد عقد الحمل واتّحد عقد الوضع، سواء كان المستثنى عنواناً عامّاً[۴۸۹] أو عَلَماً[۴۹۰].

وأمّا إذا تعدّد العقدان كلاهما فلا ظهور للاستثناء، بل كان مجملًا مردّداً بين الرجوع إلى الجميع أو إلى خصوص الأخيرة[۴۹۱].

نعم، كان استثناء الأخيرة مراداً قطعاً، لكنّه من باب القدر المتيقّن، لا من باب ظهوره فى الرجوع إلى خصوصها كما تقدّم.

نقد كلام صاحب الكفاية فى المقام

وانقدح بما ذكرنا ما فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله، حيث ذهب إلى أنّ الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّدة مجمل، ولم يفصّل بين الصور[۴۹۲].

حكم موارد الإجمال

هل يجوز التمسّك بأصالة العموم فى الجمل المتقدّمة على الأخيرة عند إجمال الاستثناء أم لا يجوز؟

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۰۰

الحقّ هو الثانى، لأنّ ملاك أصالة الظهور- التى من شعبها أصالة العموم- هو بناء العقلاء، ولم يحرز بنائهم عليها فيما إذا اكتنف الكلام بما يصلح للقرينيّة كما فى المقام[۴۹۳].

فلابدّ- فى مورد الاستثناء من غير الأخيرة- من الرجوع إلى الاصول العمليّة كما قال صاحب الكفاية[۴۹۴].

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

لكنّ المحقّق النائينى رحمه الله ذهب إلى جواز التمسّك بأصالة العموم، بدعوى أنّ تكرار[۴۹۵] عقد الوضع فى الجملة الأخيرة مستقلّاً يوجب أخذ الاستثناء محلّه من الكلام، فيحتاج تخصيص الجمل السابقة على الجملة الأخيرة إلى دليل آخر مفقود فى الفرض، وأمّا توهّم كون المقام من قبيل اكتناف الكلام بما يصلح للقرينيّة فهو غير صحيح، لأنّ المولى لو أراد تخصيص الجميع ومع ذلك قد اكتفى فى مقام البيان بذكر استثناء واحد مع تكرار عقد الوضع فى الجملة الأخيرة لكان مخلّاً ببيانه، إذ بعد أخذ الاستثناء محلّه من الكلام بذكر عقد الوضع فى الجملة الأخيرة لا يكون موجب لرجوعه إلى الجميع[۴۹۶]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۰۱

نقد ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله

وفيه: أنّ البحث إنّما يكون فيما إذا كان الاستثناء مجملًا مردّداً بين الرجوع إلى الجميع أو إلى خصوص الأخيرة، فتعلّق غرض المتكلّم بعدم البيان[۴۹۷]، فإنّه أراد إلقاء بعض المطلب إلى المخاطب وإخفاء بعضه الآخر عنه.

نعم، ما أفاده رحمه الله يتمّ لو كان المتكلّم فى مقام بيان تمام مراده، لكنّه خارج عن محلّ البحث، لأنّ الكلام إنّما هو فيما إذا كان الاستثناء مجملًا.

وبالجملة: قوله: «تكرار عقد الوضع فى الجملة الأخيرة مستقلّاً يوجب أخذ الاستثناء محلّه من الكلام» إن أراد به رجوع الاستثناء إلى الأخيرة بعنوان القدر المتيقّن فهو لا يفيده، وإن أراد به رجوعه إليها بعنوان الظهور[۴۹۸] فهو خارج عن محلّ النزاع.

هذا تمام الكلام فى الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّدة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۰۳

فى تخصيص الكتاب وتقييده بالخبر الواحد

الفصل العاشرفى تخصيص الكتاب وتقييده بالخبر الواحد

اشارة

لا ريب فى جواز تخصيص الكتاب وتقييده بالكتاب، أو بالخبر المتواتر، أو بالخبر الواحد المحفوف بالقرينة القطعيّة.

إنّما الإشكال فى تخصيصه وتقييده بالخبر الواحد المجرّد عنها المعتبر بالخصوص، وفيه أقوال: ثالثها: التوقّف.

الحقّ فى المسألة

والمختار جوازه- كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله[۴۹۹]- لوجهين:

الأوّل: أنّ سيرة الفقهاء على العمل بالأخبار الآحاد فى قبال عمومات الكتاب وإطلاقاته إلى زمن الأئمّة عليهم السلام، واحتمال أن يكون ذلك بواسطة القرينة واضح البطلان.

الثانى: أنّه لو لا الجواز لزم إلغاء الخبر بالمرّة أو تخصيص حجّيّته بموارد نادرة، ضرورة ندرة خبر لم يكن على خلافه عموم أو إطلاق من الكتاب لو سلّم وجود ما لم يكن كذلك، فإنّ فى كتاب اللّه عمومات وإطلاقات كثيرة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۰۴

واردة فی العبادات والمعاملات، مثل: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ»[۵۰۰]، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»[۵۰۱]، «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ»[۵۰۲]، «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»[۵۰۳]، «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»[۵۰۴]، «أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ»[۵۰۵]، ونحوها. وما من خبر واحد إلّاوهو فی مقام تخصیص مثل هذه الآیات أو تقییدها، ولو وجد ما لم یکن کذلک لکان فی غایة الندرة.

أدلّة المنکرین ونقدها

واستدلّ من قال بعدم الجواز بوجوه:

الأوّل: أنّ الکتاب قطعی الصدور والخبر الواحد ظنّی السند، ولا یمکن للدلیل الظنّی أن یقابل القطعی، فضلًا عن تقدّمه علیه.

وفیه: أنّ معارضة الکتاب مع الخبر الواحد لیست بین سندیهما حتّی یقال:

إنّ الکتاب قطعی ولا یزاحمه الظنّی، ولا بین دلالتیهما، لکون الخبر أظهر فی مقام الدلالة أو نصّاً، بل بین دلالة الکتاب وسند الخبر، ودلیل الحجّیّة فی کلیهما وإن کان بناء العقلاء[۵۰۶]، إلّاأنّ بنائهم علی أصالة العموم والإطلاق

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۰۵

مشروط بعدم وجود قرینة علی التخصیص والتقیید، وبنائهم علی حجّیّة الخبر الواحد مطلق[۵۰۷]، فدلیل حجّیّة خبر الثقة فی المقام وارد علی أصالتی العموم والإطلاق، لانتفاء موضوعهما عند قیام الخبر علی التخصیص والتقیید.

الثانی: أنّه لا دلیل علی حجّیّة خبر الثقة إلّاالإجماع الذی هو دلیل لبّی، فلابدّ من الأخذ بقدره المتیقّن، وهو ما إذا لم یقم علی خلاف الخبر عامّ أو مطلق کتابی.

وفیه أوّلًا: أنّهم إن أرادوا به الإجماع المصطلح فهو ممنوع، ضرورة أنّ جماعة من القدماء وغیرهم أنکروا حجّیّة الخبر الواحد، وإن أرادوا به بناء العقلاء فقد عرفت أنّهم یعملون بخبر الثقة مطلقاً، ولو کان فی مقابله عامّ أو مطلق.

وثانیاً: أنّ الدلیل علی حجّیّة الخبر الواحد لا ینحصر فی الإجماع، فإنّ تواتر الأخبار إجمالًا علی حجّیّته ممّا لا یکاد یمکن إنکاره، وإن أمکن إنکار التواتر اللفظی أو المعنوی.

وثالثاً: سلّمنا أنّ الإجماع دلیل منحصر، إلّاأنّا لا نشکّ فی‌معقد الإجماع لنضطرّ إلی الأخذ بالقدر المتیقّن، فإنّه کیف یمکن التشکیک فی عمل المجمعین بخبر الثقة فی المقام؟ بعدما عرفت من سیرة الفقهاء وأصحاب الأئمّة علیهم السلام علی العمل به فی قبال عمومات الکتاب وإطلاقاته، علی أنّه هل یمکن أن یجمعوا علی حجّیّة خبر لم یوجد أصلًا أو کان نادراً جدّاً کما عرفت؟

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۰۶

الثالث: الأخبار الدالّة علی أنّ الأخبار المخالفة للقرآن یجب طرحها، أو ضربها علی الجدار، أو أنّها زخرف، أو أنّها ممّا لم یقل بها الإمام علیه السلام[۵۰۸].

فلابدّ من تخصیص ما دلّ علی حجّیّة خبر الواحد بهذه الأخبار.

وفیه: أنّ العامّ والخاصّ المختلفین فی الإیجاب والسلب وإن کانا متناقضین عند المنطقیّین، إلّاأنّهما لیسا کذلک عرفاً فی مقام التقنین[۵۰۹]، فراجع إلی وجدانک، هل تجد التناقض بین قول المولی: «أکرم کلّ عالم» وبین قوله: «لا تکرم الفسّاق من العلماء»؟! لو تحقّقت بینهما مخالفة لتحقّقت فی الکلام المشتمل علی المخصّص المتّصل أیضاً، لعدم تغیّر المرادات بتغیّر العبارات، فهل یمکن الالتزام بأنّ المولی إذا قال: «أکرم کلّ عالم إلّاالفسّاق منهم» کان ذیل کلامه مناقضاً لصدره؟!

فالخبر المخالف لعموم القرآن لا یعدّ مخالفاً له عرفاً.

ویشهد علیه أوّلًا: وجود العامّ والخاصّ، والمطلق والمقیّد فی نفس القرآن، نحو: «يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»[۵۱۰] و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا»[۵۱۱]، فإنّ الربا عقد عقلائی حرّمه القرآن، والظاهر أنّ تحریمه وضعی[۵۱۲]، فالآیة تدلّ علی عدم صحّة العقد

الربوی، فلا یجب الوفاء به.

فهل یمکن الالتزام بتحقّق الاختلاف فی القرآن؟ مع أنّ أحد وجوه إعجازه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۴۰۷

عدم الاختلاف فیه، قال اللَّه تعالی: «لو کانَ مِنْ عِنـد غیرِ اللَّه لَوَجَدُوا فِیهِ اخْتِلَافاً کَثِیراً»[۵۱۳]، فحیث لم یوجد فیه اختلاف أصلًا لکان معجزةً من عند اللَّه.

وثانیاً: أنّ الخبر الخاصّ لو کان مصداقاً لما یخالف القرآن ومحکوماً بالضرب علی الجدار بمقتضی هذه الأخبار، لکان کذلک فیما إذا حفّ بالقرینهٔ القطعیّهٔ أیضاً، مع أنّ جواز تخصیص الکتاب وتقییده به متّفق علیه.

وثالثاً: أنّ کلّ واحد من الأخبار المخصّصهٔ لعمومات الکتاب أو المقیّدهٔ لإطلاقاته وإن کان ظنّی الصدور، إلّاأنّا نعلم إجمالًا بصدور بعضها، فهل لنا طریق إلی التخلّص منه فی قبال مثل قوله صلی الله علیه و آله: «ما جاءکم یخالف کتاب اللَّه فلم أقله»[۵۱۴] إلّاالقول بعدم صدق المخالفهٔ علی المقابلهٔ بنحو العموم والخصوص، أو الإطلاق والتقیید؟

إن قلت: یمکن التخلّص من هذا الإشکال بطریق آخر، وهو الالتزام بتخصیص قوله صلی الله علیه و آله: «ما جاءکم یخالف کتاب اللَّه فلم أقله» بتلک الأخبار المخالفهٔ للکتاب المعلوم صدورها إجمالًا.

قلت: لسان هذا الخبر آبٍ عن التخصیص، لعدم إمکان القول بأنّ مراده صلی الله علیه و آله أنّه لا یصدر منه ما خالف کتاب اللَّه إلّافی بعض الموارد.

وبالجملهٔ: إنّ المخالفهٔ بنحو العموم والخصوص أو الإطلاق والتقیید لا تعدّ مخالفةً عرفاً.

الرابع: أنّه لو جاز تخصیص الکتاب بالخبر الواحد لجاز نسخه به أیضاً،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۴۰۸

والتالی باطل، فالمقدّم مثله.

توضیح ذلک: أنّ التخصیص تحدید بحسب الأفراد، والنسخ تحدید بحسب الأزمان، وبعبارهٔ اخری: التخصیص عبارهٔ عن إخراج الأفراد العرضیّهٔ، والنسخ عبارهٔ عن إخراج الأفراد الطولیّهٔ، ولا إشکال فی عدم جواز نسخ الکتاب بالخبر الواحد، فکذلک تخصیصه به.

وفیه أوّلًا: أنّ القاعدهٔ تقتضی جواز النسخ والتخصیص کلیهما بالخبر الواحد، إلّاأنّ الإجماع والضرورهٔ قاما بعدم جواز النسخ به، بخلاف التخصیص، لما عرفت من أنّ سیرهٔ الفقهاء وأصحاب الأئمّهٔ علیهم السلام علی العمل بالأخبار الآحاد فی قبال عمومات الکتاب.

وثانیاً: أنّ قیاس التخصیص بالنسخ مع الفارق، فإنّ النسخ أمر مهمّ توافر الدواعی علی نقله بحیث لو کان لبان بالتواتر، فلو دلّ علیه خبر واحد لانکشف لنا أنّه مجعول وإن کان فی أعلی درجهٔ الصحّهٔ، بخلاف التخصیص، فإنّه أمر متداول بین العقلاء، ولا یتکثّر الدواعی علی ضبطه ونقله، فیثبت بالخبر الواحد کما یثبت بالمتواتر.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۴۰۹

فی أحوال العامّ والخاصّ

الفصل الحادی عشرفی أحوال العامّ والخاصّ

اشارهٔ

لا یخفی أنّ للعامّ والخاصّ المتخالفین أحوالًا مختلفهٔ، فإنّ الخاصّ تارةً:

یکون مقارناً للعامّ، واخرى: متقدّماً علیه، وثالثةً: متأخّراً عنه، والمتأخّر منهما إمّا أن یکون صادراً قبل حضور وقت العمل بالمتقدّم أو بعده.

فهل یکون الخاصّ فی جمیع الصور مخصّصاً للعامّ، أو یکون مخصّصاً تارةً وناسخاً مرّة ومنسوخاً اخرى؟

لابدّ من ملاحظة کلّ من الصور على حدة وبیان ما هو الحقّ فیها، فنقول:

الصورة الاولى والثانیة: ما إذا کان الخاصّ مقارناً للعامّ[۵۱۵]، أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به[۵۱۶] فذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلى أنّه لا محیص عن کون الخاصّ مخصّصاً وبیاناً للعامّ فی کلتا الصورتین[۵۱۷].

أمّا الصورة الاولى فواضحة.

وأمّا الصورة الثانیة، فلأنّ الخاصّ وإن صدر بعد العامّ بمدّة، إلّاأنّه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۱۰

لا یصحّح ناسخیّته له إذا کان قبل حضور وقت العمل بالعامّ، لأنّ النسخ عبارة عن «رفع الحکم الواقعی[۵۱۸] الثابت فی الشریعة» فلا یتعلّق بالأوامر الامتحانیّة، وحینئذٍ فلا یمکن النسخ فی المقام، لأنّه یستلزم أن یتعلّق حکم جدّی واقعی بالعموم ثمّ یرفع بالنسبة إلى مورد الخاصّ قبل حضور وقت العمل به، وهذا لا یتصوّر له غرض معقول، فلابدّ من أن یکون الخاصّ فی هذا القسم فی مقام بیان أنّ الإرادة الجدّیّة المتعلّقة بالدلیل العامّ کانت مقصورة على غیر مورد الخاصّ من أوّل الأمر، وهذا هو معنى التخصیص.

هذا ما أفاده بعضهم توضیحاً لکلام صاحب الکفایة حول عدم إمکان النسخ فی الصورة الثانیة.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المسألة

لکنّ المحقّق النائینی رحمه الله فصّل فی المقام، فذهب إلى إمکان تعلّق النسخ- کالتخصیص- بالقضایا الحقیقیّة غیر الموقّتة قبل حضور وقت العمل بها، دون القضایا الخارجیّة والحقیقیّة الموقّتة، فإنّه قال:

إنّهم ذکروا أنّ نسخ الحکم قبل وقت العمل به غیر معقول، وعلیه بنوا لزوم کون الخاصّ المتقدّم مخصّصاً للعامّ المتأخّر الوارد قبل حضور وقت العمل بالخاصّ، ولکنّ التحقیق أنّ ما ذکروه فی المقام إنّما نشأ من عدم تمییز أحکام القضایا الخارجیّة من أحکام القضایا الحقیقیّة، وذلک لأنّ الحکم المجعول لو کان من قبیل الأحکام المجعولة فی القضایا الخارجیّة لصحّ ما ذکروه، وأمّا إذا کان من قبیل الأحکام المجعولة فی القضایا الحقیقیّة الثابتة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۱۱

للموضوعات المقدّر وجودها کما هو الواقع فی أحکام الشریعة المقدّسة، فلا مانع من نسخها بعد جعلها ولو کان ذلک بعد زمان قلیل، کیوم واحد أو أقلّ، لأنّه لا یشترط فی صحّة جعله وجود الموضوع له فی العالم أصلًا، إذ المفروض أنّه حکم على موضوع مقدّر الوجود. نعم، إذا کان الحکم المجعول فی القضیّة الحقیقیّة من قبیل الموقّتات، کوجوب الصوم فی شهر رمضان المجعول على نحو القضیّة الحقیقیّة[۵۱۹] کان نسخه قبل حضور وقت العمل به کنسخ الحکم المجعول فی القضایا الخارجیّة قبل وقت العمل به، فلا محالة یکون النسخ کاشفاً عن عدم کون الحکم المنشأ أوّلًا حکماً مولویّاً مجعولًا بداعی البعث أو الزجر.

وبالجملة: إذا کان معنى النسخ هو ارتفاع الحکم المولوی بانتهاء أمده فلا محالة یختصّ ذلک بالقضایا الحقیقیّة غیر الموقّتة، وبالقضایا الخارجیّة أو القضایا الحقیقیّة الموقّتة بعد حضور وقت العمل بها، وأمّا القضایا الخارجیّة أو الحقیقیّة الموقّتة قبل حضور وقت العمل بها فیستحیل تعلّق النسخ بالحکم المجعول فیها من الحکیم الملتفت، والوجه فی ذلک ظاهر[۵۲۰]، إنتهى موضع الحاجة من کلامه.

وفیه: أنّه مبنیّ على تعلّق الحکم فی القضایا الحقیقیّة بالموضوعات المقدّر وجودها، مع أنّک قد عرفت خلافه[۵۲۱]، لأنّا لا نسلّم أنّ المتکلّم نزّل فیها

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۱۲

الأفراد المعدومـة فی زمن الخطاب منزلة الموجودة، بل القضـیّة الحقیقیّة ما حکم فیها بأنّ کلّما إذا وجد فی الخارج لصدق علیه عنوان الموضوع فعند وجوده یترتّب علیه المحمول.

فـالحقّ مـا ذهب إلیه صـاحب الکفایـة رحمه الله من کون الخـاصّ الوارد بعـد العـامّ وقبـل حضور وقت العمـل به مخصّـِصاً، کالخاصّ المقارن له، ولا یمکن أن یکون ناسخاً، من دون فرق فی ذلک بین أنواع القضایا.

الصورة الثالثة: ما إذا ورد الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ.

فهل یحمل الخاصّ فی هذه الصورة علی التخصیص أو علی النسخ؟

هاهنا إشـکال مهمّ، لأنّ حمله علی التخصـیص یستلزم تأخیر البیان عن وقت الحاجة، وهو قبیح، وحمله علی النسخ یستلزم أوّلًا: مخالفة سیرة الفقهـاء، لأـنّ سـیرتهم فی جمیع الأزمـان علی تخصـیص العامّ بالخاصّ، من دون ملاحظـة تاریخهما وأنّ الخاصّ هل صـدر قبل حضور وقت العمل بالعامّ أو لا؟

وثانیاً: یلزم منه أن یکون جلّ العمومات منسوخـة، لصـدور أکثر ما یشـتمل علی الخاصّ بعـد حضور وقت العمل بالعامّ، بل قد یفصـل بینهمـا أکثر من مأتی سـنة، کما إذا کان الخاصّ فی کلام العسـکری علیه السـلام والعامّ فی القرآن أو فی کلام النبیّ صـلی الله علیه و آله، وهل یمکن الالتزام بورود النسخ علی أکثر العمومات فی الشریعة؟ مع أنّا نعلم أنّ النسخ فی غایة الندرة، بخلاف التخصیص، ولذا قالوا: «ما من عامّ إلّاوقد خصّ» ولم یقولوا: «ما من عامّ إلّا وقد نسخ».

فهل لنا طریق إلی حلّ هذه العویصة؟

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۱۳

نظریّة صاحب الکفایة فی ذلک

أشار المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی حلّها بقوله:

وإن کان بعد حضوره کان ناسخاً لا مخصّصاً، لئلّا یلزم تأخیر البیان عن وقت الحاجة فیما إذا کان العامّ وارداً لبیان الحکم الواقعی، وإلّا لکان الخاصّ أیضاً مخصّصاً له، کما هو الحال فی غالب العمومات والخصوصات فی الآیات والروایات[۵۲۲]، إنتهی کلامه رحمه الله.

توضیحه: أنّ العامّ علی قسمین:

أ- مـا کـان وارداً لبیـان الحکم الواقعی، أی مـا کان صادراً لأن یعمل بعمومه من حین صـدوره من دون انتظار حالـة اخری[۵۲۳]، فلا یجوز فیه تأخیر المخصّـِص عن أوّل لحظـة یجب علی المکلّف الاشـتغال بامتثاله، لأنّه تأخیر البیان عن وقت الحاجـة، وهو قبیح، فلابدّ من حمل الخاصّ فی هذا القسم علی النسخ.

ب- مـا کـان وارداً فعلًا لضـرب القانون فقط، لا لأجل الجری علی طبقه بعمومه من لحظـة صـدوره، بل یریـد المولی أن یبیّن حـدوده وثغـوره بعـداً، ولاـ منـع من تـأخیر المخصّـِص فی هـذا القسم عن وقت اشـتغال المکلّـف بالعمـل علی طبقه بتخیّـِل تعلّق إرادة المولی بعمومه، بل یجوز الفصل بین هذا القسم من العمومات ومخصّصاتها وإن کان بأعوام کثیرة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۱۴

والحاصـل: أنّ تـأخیر البیـان عن وقت الحاجـة الـذی هو قبیـح عنـد العقلاـء یختصّ بالقسم الأوّل، وغالب العمومات والخصوصات فی الآیات والروایات من قبیل القسم الثانی، فلا إشکال فی‌حمل الخصوصات علی التخصیص.

هذا توضیح ما أشار إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله بالإجمال.

نقد ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله فى المسألة

ونوقش فيه بأنّ القسم الثانى من العمومات إن كانت من أوّل الأمر مشتملةً على قرينة داخليّة دالّة على عدم ورودها لبيان الحكم الواقعى، فلا يجوز التمسّك بها فى موارد الشكّ، لأنّا نحتمل أن تكون هذه الموارد من موارد التخصيص الذى سيجىء فيما بعد.

وإن لم تشتمل عليها، بل كانت حين صدورها ظاهرة فى بيان الحكم الواقعى، ثمّ ظهر الخلاف بعد ورود المخصّصات، فلا فرق بين هذا القسم من العمومات والقسم الأوّل فى قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، لأنّ ملاك قبحه هو الإغراء بالجهل، وهو موجود فى المقام.

ويمكن الجواب عنه بأنّا نختار الشقّ الأوّل، وظهورها فى عدم ورودها لبيان الحكم الواقعى، بل لصرف جعل القانون، لا يقتضى المنع من التمسّك بها فى موارد الشكّ، لوجوب الرجوع إلى أصالة العموم ما لم يأت مخصّص من قبل المولى.

لكن يرد على كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله أنّه لا دليل على تنويع العمومات الواردة فى الشريعة- سيّما العمومات القرآنيّة- على نوعين، ولا يصحّ استناد التنويع إلى ورود مخصّصات بعد حضور وقت العمل ببعض العمومات دون

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۱۵

بعضها، لأنّ قوام النوع إنّما هو بأمر داخل فى نفسه[۵۲۴]، لا بما هو خارج عنه غير مرتبط به، كالمخصّص بالنسبة إلى العامّ.

على أنّ الحكم الواقعى يطلق فى الاصول نوعاً على ما تعلّق بالأشياء بعناوينها الأوّليّة، فى مقابل الحكم الظاهرى، وأحياناً يطلق على ما صدر لأجل العمل والامتثال، فى مقابل الحكم الامتحانى، وأمّا ما استظهرناه من كلام صاحب الكفاية رحمه الله فى معنى الحكم الواقعى وغير الواقعى فلم يأت فى كلام أحد غيره.

الحقّ فى حلّ الإشكال

وقد اجيب عن الإشكال بوجه آخر، وهو أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة ليس علّة تامّة لحكم العقل بقبحه، فيمكن أن يصير حسناً إذا اشتمل على مصلحة أقوى.

وتوضيحه يحتاج إلى مقدّمة، وهى:

أنّ بعض العناوين علّة تامّة لحكم العقل بحسنها أو قبحها، ك «العدل» و «الظلم» لعدم إمكان انفكاك الحسن عن العدل والقبح عن الظلم، وبعضها الآخر لا تكون علّة تامّة، بل تكون مقتضية لاتّصافها بالحسن أو القبح، ك «الصدق» و «الكذب» فإنّ الصدق لو خلّى وطبعه حسن، ولكن إذا اشتمل على مفسدة أقوى يصير قبيحاً، والكذب لو خلّى وطبعه قبيح، ولكن إذا انطبق عليه عنوان ذو مصلحة أقوى يصير حسناً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۱۶

إذا عرفت هذا فنقول:

قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة تارةً: يكون لأجل وقوع المكلّف فى مشقّة زائدة، كما إذا دلّ العامّ على حكم وجوبى والخاصّ على عدم ذلك الحكم فى مورده، فإنّ المولى إذا قال: «أكرم كلّ عالم» ثمّ قال- بعد قيام العبد بإكرام جميع العلماء-: «لا يجب عليك إكرام فسّاق العلماء» فإكرام الفسّاق منهم كان كلفة زائدة تحمّلها العبد لأجل تأخير البيان عن وقت الحاجة.

واخرى: لأجل تفويت مصلحة لازمة الاستيفاء عن المكلّف، أو إلقائه فى مفسدة لازمة الاجتناب، كما إذا دلّ العامّ على الجواز والخاصّ على الوجوب أو الحرمة[۵۲۵].

والحاصل: أنّه لا قبح فى تأخير البيان عن وقت الحاجة إلّامن جهة كونه مستلزماً لأحد هذه الامور الثلاثة، وليست هذه الامور علّة تامّة

للقبح، بل تکون مقتضیة له مؤثّرة فیه لو لم ینطبق علیها مصلحة أقوی کما فی الشریعة المقدّسة.

ویشهد علیه[۵۲۶] أوّلًا: نزول القرآن تدریجاً فی ثلاث وعشرین سنة، مع أنّ واجباته کانت مشتملة علی المصلحة ومحرّماته علی المفسدة من بدایة الإسلام، ففات عن مسلمی صدر الإسلام مصالح کثیرة لازمة الاستیفاء ووقعوا فی مفاسد کثیرة لازمة الاجتناب، لکنّهم حیث لم یستعدّوا فی بدایة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۱۷

بعثة النبیّ صلی الله علیه و آله للإقبال علی جمیع الواجبات وترک جمیع المحرّمات- بل لو کلّفوا بجمیعها فی ذلک الزمان لتنفّروا عن الإسلام- بیّنها النبیّ صلی الله علیه و آله لهم تدریجاً.

وثانیاً: دلالة بعض الروایات علی أنّ بیان جملة من الأحکام علی عهدة القائم المنتظر «عجّل اللَّه تعالی فرجه الشریف» فإنّه علیه السلام إذا قام یحکم بما لم یحکم به أحد قبله[۵۲۷]، مع أنّا نعلم أنّ تلک الأحکام لیست من أحکام دین جدید غیر الإسلام، لکنّ الناس لا یستعدّون لقبولها قبل قیامه علیه السلام فاخّر بیانها وتنفیذها إلی ذلک الزمان، وإن استلزم تفویت مصالح لازمة الاستیفاء أو الإلقاء فی مفاسد لازمة الاجتناب بالنسبة إلی أهل زماننا.

الصورة الرابعة: ما إذا تقدّم الخاصّ وورد العامّ قبل حضور وقت العمل به.

ولابدّ من جعل الخاصّ فی هذه الصورة أیضاً مخصّصاً للعامّ، لاستحالة کون العامّ ناسخاً له، لما عرفت فی الصورة الثانیة[۵۲۸] من أنّه یستلزم أن یتعلّق حکم جدّی واقعی[۵۲۹] بشیء ثمّ یرفع قبل حضور وقت العمل به، وهذا لغو، إذ لا یتصوّر له غرض معقول.

وأمّا التخصیص فلا یتوجّه إلیه إشکال، لأنّ الممتنع لو قلنا به إنّما هو تأخیر البیان عن وقت العمل بالمبیّن، وأمّا تقدیمه علیه فلا إشکال فی جوازه.

الصورة الخامسة: ما إذا ورد العامّ بعد حضور وقت العمل بالخاصّ.

فکما یحتمل فیها بحسب الإمکان ومقام الثبوت أن یکون الخاصّ مخصّصاً للعامّ، یحتمل أیضاً أن یکون العامّ ناسخاً له.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۱۸

کلام صاحب الکفایة فی المسألة بحسب مقام الإثبات والدلالة

وأمّا بحسب مقام الإثبات فذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی أنّ التعارض وقع بین ظهور الخاصّ فی الدوام والاستمرار وظهور العامّ فی العموم، والقاعدة تقتضی تقدّم الثانی علی الأوّل، لأنّ ظهور العامّ فی العموم مستند إلی الوضع وظهور الخاصّ فی الدوام مستند إلی الإطلاق، ولا یمکن أن یقاوم الإطلاق فی مقابل الوضع، لکنّ کثرة التخصیص حتّی اشتهر «ما من عامّ إلّاوقد خصّ» مع قلّة النسخ فی الأحکام جدّاً توجب أن یصیر ظهور الخاصّ فی الاستمرار أقوی من ظهور العامّ فی العموم، فیقدّم احتمال التخصیص علی احتمال النسخ[۵۳۰].

نقد ما أفاده صاحب الکفایة رحمه الله

ونوقش فیه أوّلًا: بأنّه لا یمکن أن یدلّ الخاصّ علی الاستمرار، لأنّه یدلّ علی أصل الحکم الذی هو متقدّم رتبةً علی استمراره، فلیسا فی رتبة واحدة کی یمکن أن یثبت کلاهما بدلیل واحد.

فاستمرار حکم الخاصّ لابدّ من أن یکون مستنداً إمّا إلی استصحاب عدم نسخه بالعامّ، أو إلی مثل ما روی عن النبیّ صلی الله علیه و آله أنّه قال: «أیّها الناس حلالی حلال إلی یوم القیامة وحرامی حرام إلی یوم القیامة»[۵۳۱] فإنّ لسان هذه الروایة آبٍ عن التخصیص.

ولا یصحّ التمسّک بواحد منهما فی المقام.

أمّا استصحاب عدم النسخ، فلأنّه أصل عملی مشروط بما إذا شکّ فی الحکم الواقعی، مع أنّ أصالة العموم الجاریة فی ناحیة العامّ أصل لفظی ناظر إلی الواقع، ورافع لموضوع الأصل العملی.

وأمّا الحدیث النبوی المذکور، فلأنّه لا یدلّ علی بقاء کلّ حکم من أحکام الإسلام إلی یوم القیامة وعدم نسخه حتّی فی داخل الشریعة، بل یدلّ علی أنّ شریعة محمّد صلی الله علیه و آله باقیة إلی یوم القیامة، ولا یأتی دین آخر ینسخها، ویشهد علیه ثبوت موارد من النسخ فی داخل الإسلام.

وثانیاً: لا إطلاق فی جانب الخاصّ لیستظهر منه الدوام والاستمرار، وذلک لأنّ جریان أصالة الإطلاق یتوقّف علی تمامیّة مقدّمات الحکمة التی منها عدم القرینة علی التقیید، والعامّ الذی صدر من المولی بعد العمل علی طبق الخاصّ یکون قرینةً علی تقیید حکمه بحسب الزمان.

وبالجملة: لا طریق لنا إلی إثبات الدوام والاستمرار فی حکم الخاصّ، فیبقی ظهور العامّ فی العموم بلا معارض، فلابدّ من الحکم بکونه ناسخاً لحکم الخاصّ.

البحث حول ما ذکر نقداً علی کلام صاحب الکفایة

ویمکن أن یجاب عن الإشکال الثانی بأنّه مبنیّ علی کون الإطلاق متوقّفاً علی عدم مطلق القرینة علی التقیید، وأمّا بناءً علی ما اختاره صاحب الکفایة رحمه الله من أنّ القرینة التی یکون عدمها من مقدّمات الحکمة هی خصوص القرینة المتّصلة[۵۳۲]، فلا یرد علیه هذا الإشکال، ضرورة

انفصال العامّ الذی یدّعی صلاحیّته للقرینیّة علی تقیید الخاصّ الظاهر بإطلاقه فی الاستمرار.

نعم، لا یمکن دفع الإشکال الأوّل- أعنی امتناع استفادة استمرار حکم الخاصّ من نفس دلیله[۵۳۳]، ولا من استصحاب عدم النسخ، ولا من الحدیث النبویّ- عن کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله.

التحقیق فی المسألة

فماذا هو الحقّ فی المقام؟ هل نلتزم بکون العامّ الوارد بعد حضور وقت العمل بالخاصّ ناسخاً له؟ کما یقتضیه هذا الإشکال، وهل یمکن القول به؟ مع استقرار سیرة الفقهاء علی حمل الخاصّ علی التخصیص مطلقاً، سواء تقدّم علی العامّ أو تأخّر عنه، وسواء ورد المتأخّر قبل حضور وقت العمل بالمتقدّم أو بعده، من دون أن یخطر ببالهم احتمال النسخ أصلًا.

الحقّ هو حمل الخاصّ علی التخصیص تبعاً للفقهاء، لکن لا لما ذکره المحقّق الخراسانی رحمه الله، لیرد علیه الإشکال المتقدّم، بل لأجل نکتة لا یبقی معها مجال للنسخ أصلًا.

وهی أنّ النسخ- کما عرفت- هو «رفع الحکم الثابت فی الشریعة» فلا یتحقّق النسخ إلّابید المقنّن، فإنّه قد یجعل حکماً ظاهراً فی الدوام

والاستمرار[۵۳۴]، ثمّ یرفعه بعد برهة من الزمن، مع أنّ الأحکام الواصلة إلی العباد بواسطة الأئمّة علیهم السلام بل بواسطة النبیّ صلی

الله علیه و آله أیضاً لا تکون مجعولة بأیدیهم، لأنّ المقنّن هو اللَّه سبحانه لا غیر، ولکنّهم علیهم السلام کانوا یحکون ویبیّنون قوانینه تعالی للعباد، فلا تقدّم لما فی القرآن أو فی الأحادیث النبویّة من الأحکام علی ما فی الأحادیث الرضویّة أو العسکریّة مثلًا من حیث الجعل والتقنین، وإنّما التقدّم من حیث الإبلاغ والحکایة، فلا مجال للقول بکون المتأخّر منها ناسخاً للمتقدّم.

والحاصل: أنّ الخاصّ یحمل علی تخصیص العامّ فی جمیع صور تعارضهما، سواء کانا متقارنین أو تقدّم أحدهما علی الآخر، وسواء ورد المتأخّر قبل حضور وقت العمل بالمتقدّم أو بعده.

وعلیه فلا فائدة فی البحث عمّا إذا کان تاریخهما مجهولًا، کما فعل المحقّق الخراسانی رحمه الله.

هذا تمام الکلام فی العامّ والخاصّ[۵۳۵].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۲۳

المقصد الخامس فی المطلق والمقیّدوالمجمل والمبیّن

اشارة

وفیه فصول

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۲۵

فی تعریف المطلق وما یتعلّق به

الفصل الأوّل فی تعریف المطلق وما یتعلّق به

اشارة

عرّف المطلق بأنّه «ما دلّ علی شائع فی جنسه».

البحث حول هذا التعریف

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: وقد أشکل علیه بعض الأعلام بعدم الإطّراد أو الإنعکاس[۵۳۶]، وأطال الکلام فی النقض والإبرام، وقد نبّهنا فی غیر مقام علی أنّ مثله شرح الاسم، وهو ممّا یجوز أن لا یکون بمطّرد ولا بمنعکس[۵۳۷]، إنتهی.

نقد ما أفاده صاحب الکفایة رحمه الله فی المقام

وفیه أوّلًا: أنّ شرح الإسم إنّما هو فیما إذا کان المخاطب جاهلًا بمعنی اللفظ رأساً، فإنّ المتکلّم لا یقول: «سعدانة نبت» إلّاإذا جهل المخاطب بأنّها من الجمادات أو الحیوانات أو النباتات، مع أنّ المبتدئین باصول الفقه- فضلًا عن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۲۶

الفضلاء- یعرفون إجمالًا معنی «المطلق» لعدم کونه مبهماً بحیث یفتقرون لمعرفة معناه الإجمالی إلی توضیح وتعریف لفظی.

وثانیاً: أنّ المستشکل لیس غیر المعرّف، بل الذین عرّفوه بما ذکر أنفسهم کانوا یبحثون حوله ویستشکلون علیه بعدم الإطّراد أو الإنعکاس وأطالوا الکلام فی النقض والإبرام، فهل یمکن القول بأنّهم أرادوا منه شرح الاسم، ومع ذلک بحثوا عن اطّراده وانعکاسه؟!

فالظاهر أنّه تعريف حقيقى، فلابدّ من بيان ما هو المراد منه أوّلًا، ثمّ البحث عمّا قيل أو يمكن أن يقال حوله من الإشكالات، فنقول: الظاهر أنّ كلمة «ما» فى التعريف المذكور موصول بمعنى «لفظ» لأنّ الدلالة من شؤون اللفظ، و «الجنس» المأخوذ فيه أعمّ من الجنس المنطقى، لأنّ المراد منه «الأفراد المتجانسة» فيعمّ النوع، بل الصنف، كما يعمّ الجنس الحقيقى.

فالمطلق- بناءً على التعريف المذكور- عبارة عن «لفظ دالّ على معنى سارٍ فى أفراده المتجانسة».

ويمكن المناقشة فيه بأربعة وجوه:

الأوّل: أنّه ظاهر فى كون الإطلاق وصفاً للفظ، مع أنّه أوّلًا وبالذات من أوصاف المعنى، وأمّا اللفظ فلا يسمّى مطلقاً إلّابتبعه.

الثانى: أنّه إن اريد فى هذا التعريف أنّ كلمة «شائع فى جنسه» تشير إلى‌خصوصيّة فى المعنى الذى هو مدلول اللفظ المطلق[۵۳۸] فلا إشكال فيه، وأمّا إن اريد أنّه من تتمّة مدلول اللفظ[۵۳۹]، فهو ممنوع، لأنّ اللفظ وضع لنفس

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۲۷

الطبيعة والماهيّة، فلا يكون حاكياً عن أفرادها، لأنّ الفرد هو الطبيعة المتشخّصة بالتشخّصات الفرديّة لا صرف الطبيعة.

الثالث: أنّه يعمّ المقيّدات، فإنّ «الرقبة المؤمنة» مثلًا، لفظ دالّ على معنى شائع فى جنسه، مع أنّه مقيّد، ولذا قالوا: يحمل المطلق على المقيّد إذا قال المولى فى دليل: «أعتق رقبة» وفى دليل آخر: «أعتق رقبةً مؤمنة».

إن قلت: لعلّهم أرادوا بالموصول المأخوذ فى التعريف لفظاً واحداً.

قلت: كلّا، فإنّهم كثيراً ما يطلقون عنوان «المطلق» على المركّب من لفظين، ضرورة أنّه إذا قال: «إن أفطرت فى شهر رمضان فأعتق رقبة مؤمنة» كان مطلقاً بالنسبة إلى العدالة والفسق، والعلم والجهل، والسواد والبياض، ونحوها، وإن كان مقيّداً بالنسبة إلى الإيمان والكفر.

الرابع: أنّ التعريف المذكور يقتضى حصر الإطلاق والتقييد فى المعانى الكلّيّة، إذ لا يعقل الشيوع والسريان فى الجزئيّات، مع أنّ الجزئىّ أيضاً قد يكون مطلقاً، كما إذا قال: «أكرم زيداً» وقد يكون مقيّداً، كما إذا قال: «أكرم زيداً إن جاءك» ويعبّر عنهما بالإطلاق والتقييد الأحواليّين، ولافرق فى ذلك بين القول برجوع الشرط إلى المادّة كما ذهب إليه الشيخ الأعظم، أو إلى الهيئة كما هو مقالة المشهور، لجزئيّة المادّة والهيئة كلتيهما فى المثال، أمّا المادّة فلأنّ «الإكرام» وإن كان كلّيّاً، إلّاأنّه صار جزئيّاً لأجل إضافته إلى «زيد» الجزئى، وأمّا الهيئة فلأنّ لها معنى حرفيّاً، وقد عرفت أنّ الوضع فى الحروف عامّ والموضوع له خاصّ، كما عليه المشهور.

فينبغى أن يعرّف المطلق بأنّه «معنى عارٍ عن القيد» لسلامته عن المناقشات المتقدّمة.

نعم، يمكن أن يستشكل عليه بأنّه لا ينعكس، لخروج مثل «الرقبة المؤمنة»

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۲۸

عن تحته، لاشتمالها على القيد، مع أنّها مطلقة من حيث العدالة والفسق ونحوهما كما عرفت آنفاً.

لكن يمكن أن يجاب عنه بأنّ الإطلاق والتقييد أمران اضافيّان، فيمكن أن يكون ماهو مطلق بالنسبة إلى مفهوم مقيّداً بالنسبة إلى مفهوم آخر، فالرقبة المؤمنة مطلقة بلحاظ العدالة والفسق، لعدم تقييدها بهما، لكنّها مقيّدة بالنسبة إلى الإيمان والكفر، لاشتمالها على قيد الإيمان.

كيفيّة التقابل بين الإطلاق والتقييد

ثمّ لا يخفى أنّ الإطلاق والتقييد من قبيل العدم والملكة، ولأجل ذلك ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى عدم جريان أصالة الإطلاق فى صيغة الأمر لإثبات توصّليّة ما شكّ فى تعبّديّته وتوصّليّته، لاستحالة أخذ قصد امتثال الأمر فى متعلّقه، فإذا استحال التقييد استحال الإطلاق، لأنّه عبارة عن عدم التقييد فيما من شأنه أن يقيّد[۵۴۰].

ثمّ إنّ الإطلاق والتقييد تارةً يرجعان إلى الحكم[۵۴۱]، واخرى إلى متعلّقه[۵۴۲]، وثالثةً إلى المكلّف[۵۴۳].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۴۲۹

فی الألفاظ التی یطلق علیها المطلق

الفصل الثانیفی بیان ما وضع له بعض الألفاظ التی یطلق علیها المطلق

اشارهٔ

منهـا: اسـم الجنس، سـواء کـان مـن الجـواهر، ک «إنسـان» و «رجـل» و «فرس» و «حیـوان» أو الأـعراض، ک «سـواد» و «بیـاض» أو الاعتباریّات[۵۴۴]، ک «الزوجیّهٔ» و «الملکیّهٔ».

والحقّ أنّ اسم الجنس وضع لنفس الطبیعهٔ والماهیّهٔ.

إن قلت: فکیف یحمـل اسم الجنس علی بعض أفراده فی مثـل «زیـد إنسـان» مع عـدم اتّحادهما فی الماهیّـهٔ، فإنّ ماهیّـهٔ المحمول هی «الحیوان النـاطق» وماهیّهٔ الموضوع هی «الحیوان النـاطق المتشـخّص بالتشـخّصات الفردیّـهٔ»؟ فهـل یمکن الاـلتزام بـأنّ لفـظ «الإنسـان» استعمل هاهنا فی غیر ما وضع له مجازاً؟!

قلت: الحمل فی مثله یکون شائعاً صناعیّاً، ویکفی فیه صرف الاتّحاد فی الوجود وکون الموضوع مصداقاً من مصادیق المحمول، وهذا متحقّق فی المقـام، لأـنّ وجود الطبیعی عین وجود أفراده کمـا حقّق فی المنطق، فلفـظ الإنسـان اسـتعمل هاهنا فی معناه الحقیقی، کما یستعمل فیه فی موارد الحمل الأوّلی الذاتی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۴۳۰

کلام المحقّق الاصفهانی رحمه الله فی المقام

ولعلّ هذا الإشـکال دعا المحقّق الاصـفهانی رحمه الله إلی القول بنحو تغایر بین الوضع والموضوع له فی أسـماء الأجناس، بأنّ الواضع حینمـا أراد وضع اسم الجنس تصوّر الماهیّـهٔ اللابشـرط القسـمی، لکن وضـعه لـذات المعنی ونفس الماهیّـهٔ، فـإنّ لحاظ الماهیّهٔ بنحو اللابشرط القسمی فی مرحلهٔ الوضع إنّما هو لتسریهٔ الوضع إلی المعنی بجمیع أطواره وحالاته، لا لاعتباره فی الموضوع له[۵۴۵].

هذا حاصل کلام المحقّق الاصفهانی رحمه الله فی وضع اسم الجنس[۵۴۶].

نقد ما أفاده رحمه الله فی المسألهٔ

وهو کلام عجیب، لأنّ الأطوار والحالات هی الوجودات، وهل یمکن الإلتزام باشتمال الماهیّهٔ علیها، مع أنّ الوجود خارج عن الماهیّهٔ، عارض علیها، ولذا قالوا: «الماهیّهٔ إمّا موجودهٔ وإمّا معدومهٔ».

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۴۳۱

وثبت فی محلّه أنّ وجود الطبیعی عین وجود أفراده، ولذا یتکثّر بتکثّرها مع أنّ ماهیّهٔ الطبیعی لا تتکثّر أصلًا، وهذا أقوی شاهد علی أنّ عالم الوجود غیر عالم الماهیّهٔ.

علی أنّا سلّمنا أنّ الواضع تصوّر الماهیّـهٔ اللابشـرط القسـمی فی مرحلـهٔ وضع أسـماء الأجنـاس، إلّاأنّ ما وضـعت له هو نفس المعنی وصـرف الماهیّـهٔ بـإقرار هـذا المحقّق الکبیر، والاسـتعمال تابع للموضوع له لا للوضع، فکیف یمکن القول بأنّ لفظ «الإنسان» فی «زید إنسان» استعمل فی غیر ما استعمل فیه فی «الحیوان الناطق إنسان» ومع ذلک کان الاستعمال فی کلیهما بنحو الحقیقهٔ؟!

فی تقسیم الماهیّة إلی أقسام ثلاثة

إنّ من التقسيم الدائر بين الفلاسفة، انقسام الماهيّة إلى لا بشرط وبشرط شيء وبشرط لا.

ثمّ إنّه اختلف كلمات الاصوليّين فى تعيين المقسم، وأنّ الفرق بين اللابشرط المقسمى والقسمى ما هو؟ ويظهر من بعضهم أنّ المقسم هو نفس الماهيّة، وتقسيمها إلى الأقسام الثلاثة بالاعتبار واللحاظ، كما يفصح عنه ظاهر كلمات بعض الحكماء[٥۴٧]، فالماهيّة إذا لوحظت مجرّدة عن شيء تكون بشرط لا، وإذا لوحظت مقترنة به تكون بشرط شيء، وإذا لوحظت بذاتها، لا مقترنة ولا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج٣، ص: ۴٣٢

غير مقترنة تكون لا بشرط، وبهذا يفرق بين الجنس والمادّة والنوع، فإن لوحظ الحيوان مثلًا لا بشرط يكون جنساً، وإن لوحظ بشرط لا يكون مادّة، وإن لوحظ بشرط شيء يكون نوعاً.

والفرق بين اللابشرط المقسمى والقسمى هو كون اللا بشرطيّة قيداً فى الثانى دون الأوّل.

وقد اغترّ بظاهر كلماتهم أعاظم فنّ الاصول، ووقعوا فى حيص وبيص فى أقسام الماهيّة والفرق بين المقسمى والقسمى حتّى ذهب بعضهم إلى أنّ التقسيم للحاظ الماهيّة لا لنفسها.

كلام الإمام قدس سره حول أقسام الماهيّة وتفسيرها

واعترض سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره على ما استظهره أعاظم فنّ الاصول من كلمات أهل المعقول بقوله:

هذا، لكن حسن ظنّى بأهل الفنّ فى هذه المباحث، يمنعنى أن أقول: إنّ ظاهر هذه الكلمات مرادة لهم، وإنّهم اقترحوا هذا التقسيم وما شابهه فى مباحث الجنس والفصل من غير نظر إلى عالم الخارج ونظام الكون، وكان غرضهم هو التلاعب بالمفاهيم والاعتبارات الذهنيّة من دون أن يكون لهذه الأقسام محكيات فى الخارج، أضف إلى ذلك أنّ ملاك صحّة الحمل وعدم صحّتها[٥۴٨] عندهم هو كون الشيء المحمول لا- بشرط وبشرط لا- ولو كان هذا الملاك أمراً اعتباريّاً لزم كون اعتبار شيء لا بشرط مؤثّراً فى الواقع، ويجعل الشيء أمراً قابلًا للاتّحاد والحمل، ولزم من اعتباره دفعة اخرى بشرط لا،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج٣، ص: ۴٣٣

انقلاب الواقع عمّا هو عليه. والحاصل: أنّه يلزم من اعتبار شخص واحد شيئاً واحداً على نحوين اختلاف نفس الواقع، كما يلزم من اعتبار أشخاص مختلفة صيرورة الواقع مختلفاً بحسب اختلاف اعتبارهم، فتكون ماهيّةٌ واحدةٌ متّحدةً مع شيء ولا متّحدة معه بعينه.

هذا مع أنّ الغرض من هذه التقسيمات وكذا الحمل هو حكاية الواقع ونفس الأمر، لا التلاعب بالمفاهيم واختراع امور ذهنيّة، ومن ذلك يظهر ضعف ما ربما يقال من أنّ المقسم ليس هو نفس الماهيّة، بل لحاظ الماهيّة أو الماهيّة الملحوظة، وليت شعرى أىّ فائدة فى تقسيم لحاظ اللاحظ، ثمّ أىّ ربط بين تقسيمه وصيرورة الماهيّة باعتباره قابلة للحمل وعدمها.

والذى يقتضيه النظر الدقيق- ولعلّه مراد القوم- هو أنّ للماهيّة بحسب واقعها حالات ثلاثة، لا تتخلّف عن واقعها ولا يرجع قسم منها إلى قسم آخر وإن لوحظ على خلاف واقعه ألف مرّات[٥۴٩]، حتّى أنّ الاختلاف الواقع بين المادّة والجنس والنوع واقعى لا اعتبارى.

أمّا انقسام الماهيّة بحسب نفس الأمر إلى أقسام ثلاثة فلأنّها إذا قيست إلى أىّ شيء فإمّا أن يكون ذلك الشيء لازم الالتحاق بها بحسب وجودها أو ذاتها- كالتحيّز بالنسبة إلى الجسميّة والزوجيّة بالنسبة إلى الأربعة- وهذه هى الماهيّة بشرط شيء، وإمّا أن يكون ممتنع الالتحاق بحسب وجودها أو ذاتها- كالتجرّد عن المكان والزمان بالنسبة إلى الجسم والفرديّة إلى الأربعة- وهذه هى الماهيّة بشرط لا، وإمّا أن يكون ممكن الالتحاق- كالوجود بالنسبة إلى الماهيّة والبياض إلى الجسم الخارجى- فهذه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج٣، ص: ۴٣۴

هى الماهيّة اللابشرط، فالماهيّة بحسب نفس الأمر لا تخلو عن أحد هذه الأقسام، لا تتخلّف عمّا هى عليه بورود الاعتبار على خلافه، وبهذا يخرج الأقسام عن التداخل، إذ لكلّ واحد حدّ معيّن لا ينقلب عنه إلى الآخر، ويتّضح الفرق بين اللابشرط المقسمى والقسمى، لأنّ المقسم نفس ذات الماهيّة، وهى موجودة فى جميع الأقسام، واللابشرط القسمى مقابل للقسمين بحسب نفس الأمر ومضادّ لهما.

والحاصل: أنّ مناط صحّة التقسيم هو الواقع لا اعتبار المعتبر، فالماهيّة إن امتنع تخلّفها عن مقارنها فى واحد من مراتب الواقع، فهى بالنسبة إليه بشرط شىء، وإن امتنع لها الاتّصاف به، فهى بالنسبة إليه بشرط لا، وإن كان لها قابليّة الاتّصاف واستعداده من غير لزوم ولا امتناع فهى بالنسبة إليه لا بشرط، كالأمثلة المتقدّمة، وما ذكرنا وإن لم أر التصريح به، بل مخالف لظواهر كلماتهم، إلّاأنّه تقسيم صحيح دائر فى العلوم، لا يرد عليه ما أوردناه على ظواهر أقوالهم[۵۵۰]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

تكميل

ما أفاده الإمام قدس سره دقيق متين، فإنّ الحكماء بصدد بيان الامور الواقعيّة، لا الامور الاعتباريّة والتخيّليّة.

نعم، قد يرتبط تقسيم الماهيّة بالاعتباريّات، كمسألة الوضع، فإنّ الواضع حينما أراد وضع لفظ «الإنسان» مثلًا تصوّر «الحيوان الناطق» بنحو الماهيّة اللابشرط، أى غير مقيّدة بوجود شىء آخر- كالحرّيّة والرقّيّة ونحوهما- ولا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۳۵

بعدمه، ووضع لفظ «الإنسان» له، وأمّا إذا أراد وضع لفظة «الرقبة» لاحظ «الحيوان الناطق» بشرط كونه عبداً ورقّاً، ووضعها له، فما وضع له لفظ «الإنسان» هو الماهيّة اللابشرط، وما وضعت له لفظة «الرقبة» هو الماهيّة بشرط شىء، مع أنّ الوضع أمر اعتبارى، لكونه تابعاً للتصوّر واللحاظ من دون أن يكون بين اللفظ والمعنى علقة ذاتيّة[۵۵۱].

فما أفاده الإمام رحمه الله من أنّ تقسيم الماهيّة إلى أقسامها الثلاثة تقسيم واقعى، ولا دخل للحاظ والاعتبار فيه، كان كلاماً دقيقاً متيناً فى جوّ الفلسفة، لا فى مبحث «اسم الجنس» من الاصول، فإنّ البحث هاهنا إنّما هو فيما وضع له اسم الجنس، وقد عرفت أنّ الوضع أمر اعتبارى جعلى، ولا يمكن أن يتحقّق بدون اللحاظ.

والحاصل: أنّ اسم الجنس وضع لنفس الطبيعة والماهيّة، واستعمل فيها فى جميع القضايا، سواء كان الحمل فيها أوّليّاً ذاتيّاً، نحو «الحيوان الناطق إنسان» أو شائعاً صناعيّاً، نحو «زيد إنسان».

هذا تمام الكلام فى اسم الجنس.

ومنها: علم الجنس.

والمشهور بين أهل العربيّة أنّه موضوع للطبيعة لا بما هى هى، بل بما هى متعيّنة[۵۵۲]، ولذا يعامل معه معاملة المعرفة بدون أداة التعريف.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۳۶

كلام صاحب الكفاية رحمه الله فيما وضع له علم الجنس

وتخيّل المحقّق الخراسانى رحمه الله أنّ المراد بالتعيّن المأخوذ فيما وضع له علم الجنس هو التعيّن الذهنى، ولذا استشكل عليه بأنّه يستلزم أن لا يصحّ حمله على الأفراد[۵۵۳] بلا تصرّف وتأويل، لأنّ مناط الحمل عليها هو الاتّحاد بحسب الوجود خارجاً، ولا يمكن أن يتّحد معها مالا وجود له إلّاذهناً.

فلو كان علم الجنس موضوعاً للماهيّة الملحوظة فى الذهن لم ينطبق على أفراده إلّابعد تجريده من قيد اللحاظ، مع صحّة حمله عليها

بـدون التجریـد والتجوّز کمـا لا یخفی، ضـرورهٔ أنّ التصـرّف فی المحمول بإرادهٔ نفس المعنی بـدون قیـده تعسّف لا یکاد یکون بناء القضایا المتعارفهٔ علیه. هذا أوّلًا.

وثانیـاً: أنّ وضـعه لخصوص معنی یحتـاج إلی تجریـده عن خصوصـیّته عنـد الاسـتعمال لا یکاد یصـدر عن جاهل، فضـلًا عن الواضـع الحکیم.

فلابـدّ من القول بعـدم الفرق بینه وبین اسم الجنس فی کونه موضوعاً لصـرف المعنی من دون أن یکون اللحاظ والتعیّن الذهنی دخیلًا فیه أصلًا، والتعریف فی علم الجنس لفظی، کما هو الحال فی التأنیث اللفظی[۵۵۴].

هذا حاصل ما أفاده صاحب الکفایهٔ رحمه الله.

کلام المحقّق الحائری رحمه الله نقداً علیه

وناقش فیه العلّامهٔ الحائری رحمه الله بقوله:

وفیما أفاده نظر، لإمکان دخل الوجود الذهنی علی نحو المرآتیّهٔ فی نظر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۴۳۷

اللاحـظ، کمـا أنّه ینتزع الکلّیّـهٔ عن المفـاهیم الموجودهٔ فی الـذهن، لکن لا علی نحو یکون الوجود الـذهنی ملحوظاً للمتصوّر بالمعنی الاسمی، إذ هی بهذه الملاحظهٔ مباینهٔ مع الخارج ولا ینطبق علی شیء، ولا معنی لکلّیّهٔ شیء لا ینطبق علی الخارج أصلًا.

إذا عرفت هـذا فنقول: إنّ لفظ «اسامـهٔ» موضوع للأسد، بشـرط تعیّنه فی الذهن علی نحو الحکایهٔ عن الخارج، ویکون اسـتعمال ذلک اللفظ فی معناه بملاحظهٔ القید المذکور، کاستعمال الألفاظ الدالّهٔ علی المعانی الحرفیّهٔ، فافهم وتدبّر[۵۵۵]، إنتهی کلامه رحمه الله.

وحاصله: أنّ اللحاظ لا یکون دخیلًا فیما وضع له علم الجنس إلّابنحو الآلیّهٔ، فلا یکون إلّامرآهً لنفس المعنی.

نقد ما أفاده المحقّق الحائری رحمه الله فی المسألهٔ

وهـذا من عجائب الکلمات التی لا ینبغی صدورها من مثله رحمه الله، سیّما أنّ تنزیل المقام منزلهٔ انتزاع الکلّیّهٔ عن المفاهیم الموجودهٔ فی الذهن واضح البطلان، فإنّ البحث فیما وضع له علم الجنس، ولا یمکن الوضع بدون تصوّر اللفظ والمعنی، فإذا أراد الواضع وضـع کلمـهٔ «اسامهٔ» ل «الحیوان المفترس الملحوظ» فاللحاظ المتعلّق بتلک اللفظهٔ وبهذا المعنی المقیّد بقید «الملحوظ» وإن کان آلیّاً، لکونه مقدّمـهٔ للوضع من دون أن یکون دخیلًا فی اللفظ الموضوع ولا للمعنی الموضوع له، إلّاأنّ الملحوظیّهٔ لا یمکن أن تکون مرآهً، لدخلها فی الموضوع له جزءاً أو قیداً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۴۳۸

وانقـدح بـذلک بطلان قیاس المقام بانتزاع الکلّیّـهٔ عن المفاهیم الموجودهٔ فی الـذهن، فإنّ هناک لحاظاً واحداً آلیّاً، وأمّا هاهنا فلنا فی طرف المعنی لحاظان:

أحدهما آلی مقدّمهٔ للوضع، والآخر استقلالی تعلّق به هذا اللحاظ الآلی، وهو الملحوظیّهٔ التی لها دخل فی الموضوع له جزءً أو قیداً.

الحقّ فی المسألهٔ

والحقّ فی المقام ما ذهب إلیه سیّدنا الاسـتاذ الأعظم الإمام قدس سره، من أنّ المعرفهٔ والنکرهٔ أمران واقعیّان، ف «علم الجنس» وضـع للماهیّـهٔ المتعیّنـهٔ بـالتعیّن الواقعی، ولیس التعریف فیه لفظیّاً، کما التزم به المحقّق الخراسانی رحمه الله، ولا لحاظیّاً ذهنیّاً، کما اسـتظهره

من كلام أهل العربيّة.

فإليك نصّ ما أفاده رحمه الله فى تقريراته بقوله:

ويمكن أن يقال: إنّ الماهيّة فى حدّ ذاتها لا معرفة ولا نكرة، لا متميّزة ولا غير متميّزة، بل تعدّ هذه من عوارضها، كالوجود والعدم، لأنّ التعريف فى مقابل التنكير عبارة عن التعيّن الواقعى المناسب لوعائه، والتنكير عبارة عن اللاتعيّن كذلك، على أنّ واحداً من التعريف والتنكير لو كان عين الطبيعة أو جزئها يمتنع عروض الآخر عليها، فحينئذٍ لابأس بأن يقال: إنّ اسم الجنس موضوع لنفس الماهيّة التى ليست معرفة ولا نكرة، وعلم الجنس موضوع للماهيّة المتعيّنة بالتعيّن العارض لها متأخّراً عن ذاتها.

وبالجملة: اسم الجنس موضوع لنفس الماهيّة، وعلم الجنس موضوع للطبيعة بما هى متميّزة من عند نفسها بين المفاهيم، وليس هذا التميّز والتعيّن متقوّماً باللحاظ، بل بعض المعانى بحسب الواقع معروف معيّن، وبعضها

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج٣، ص: ٤٣٩

منكور غير معيّن، وليس المراد من التعيّن هو التشخّص الذى يساوق الوجود حتّى يصير كالأعلام الشخصيّة، بل المراد منه التعيّن المقابل للنكارة، فنفس طبيعة الرجل لا تكون نكرة ولا معرفة، فكما أنّ النكارة واللاتعيّن تعرضها، كذلك التعريف والتعيّن، فالتعريف المقابل للتنكير غير التشخّص، فظهر أنّ الماهيّة بذاتها لا معروف ولا منكور، وبما أنّها معنى معيّن بين سائر المعانى وطبيعة معلومة فى مقابل غير المعيّن، معرفة، ف «اسامة» موضوعة لهذه المرتبة، واسم الجنس لمرتبة ذاتها[٥٥٦]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

والحاصل: أنّ «علم الجنس» وضع للماهيّة المقيسة إلى سائر المفاهيم، المتميّزة عنها بالتميّز الواقعى، و «اسم الجنس» وضع لنفس الماهيّة، من دون قياسها إلى غيرها، حتّى كأنّه ليس فى العالم ماهيّة اخرى سواها لتقاس إليها وتتميّز عنها، فعلم الجنس معرفة واقعاً، واسم الجنس ليس معرفة ولا نكرة، فإذا دخل عليه «اللام» يصير معرفة، ويدلّ على ما يدلّ عليه علم الجنس، وإذا دخل عليه تنوين التنكير يصير نكرة.

إن قلت: فما الفرق بين علم الجنس واسم الجنس المعرّف باللام؟

قلت: الفرق بينهما هو وحدة الدالّ والمدلول فى الأوّل وتعدّدهما فى الثانى، فإنّ علم الجنس نحو «اسامة» لفظ واحد دالّ على الماهيّة المتعيّنة، واسم الجنس المحلّى باللام نحو «الأسد» يدلّ بأصل اللفظ على نفس الماهيّة وباللام على تعيّنها وتميّزها عن سائر الماهيّات.[٥٥٧]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج‌٣ ؛ ص٤٣٩

ومنها: المفرد المحلّى باللام.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج٣، ص: ٤٤٠

كلام صاحب الكفاية فيه

إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله وقع هاهنا أيضاً فى الخطأ المتقدّم منه فى علم الجنس، فإنّه قال:

المشهور أنّ المفرد المعرّف باللام على أقسام: المعرّف بلام الجنس أو الاستغراق أو العهد بأقسامه على نحو الاشتراك بينها لفظاً أو معنًى، والظاهر أنّ الخصوصيّة فى كلّ واحد من الأقسام من قبل خصوص اللام أو من قبل قرائن المقام من باب تعدّد الدالّ والمدلول، لا باستعمال المدخول ليلزم فيه المجاز أو الاشتراك، فكان المدخول على كلّ حال مستعملًا فيما يستعمل فيه الغير المدخول، والمعروف[٥٥٨] أنّ اللام تكون موضوعة للتعريف ومفيدة للتعيين فى غير العهد الذهنى[٥٥٩].

وأنت خبير بأنّه لا تعيّن فى تعريف الجنس إلّاالإشارة إلى المعنى المتميّز بنفسه من بين المعانى ذهناً، ولازمه أن لا يصحّ حمل المعرّف باللام بما هو معرّف على الأفراد[۵۶۰]، لما عرفت من امتناع الاتّحاد مع مالا- موطن له إلّاالذهن إلّابالتجريد، ومعه لا- فائدة فى التقييد[۵۶۱]، مع أنّ التأويل والتصرّف فى القضايا المتداولة فى العرف غير خالٍ عن التعسّف، هذا مضافاً إلى

أنّ الوضع لما لا حاجة إليه، بل لابدّ من التجريد عنه وإلغائه فى الاستعمالات المتعارفة المشتملة على حمل المعرّف باللام أو الحمل عليه كان لغواً كما أشرنا إليه، فالظاهر أنّ اللام مطلقاً تكون للتزيين، كما فى «الحسن» و «الحسين» واستفادة الخصوصيّات إنّما تكون بالقرائن التى لابدّ منها لتعيّنها على كلّ حال ولو قيل بإفادة اللام للإشارة إلى المعنى[۵۶۲]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

نقد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المسألة

وفيه: ما تقدّم من أنّ اسم الجنس المحلّى باللام وعلم الجنس كلاهما وضعا للماهيّة المتميّزة عن سائر الماهيّات واقعاً، وإن تحقّق المفرد المعرّف بلام الجنس فى جميع المفاهيم الكلّيّة، بخلاف علم الجنس، فإنّه يختصّ ببعضها، كما قال ابن مالك: «ووضعوا لبعض الأجناس علم».

وبالجملة: يدلّ المفرد المحلّى بلام الجنس على الماهيّة المتعيّنة بالتعيّن الواقعى، لا الذهنى.

ويشهد عليه أنّهم[۵۶۳] استثنوا من اللام الموضوعة للتعريف خصوص ما كان للعهد الذهنى[۵۶۴]، لأنّ لام الجنس لو كان للإشارة إلى المعنى المتميّز من بين المعانى ذهناً- كما استظهره المحقّق الخراسانى رحمه الله من كلامهم- لم يفرّقوا بينهما، بل كانوا يلتزمون إمّا بعدم وضع لام الجنس أيضاً للتعريف، وإمّا بدلالة لام العهد

الذهنى أيضاً عليه، فالتفرقة بينهما فى ذلك أقوى شاهد على أنّهم أرادوا من التعريف، التعيّن الواقعى، لا الإشارة الذهنيّة.

دلالة الجمع المحلّى باللام على العموم

لا إشكال فى دلالة الجمع المحلّى باللام على الاستيعاب والاستغراق، إنّما الإشكال فى منشأ هذه الدلالة، ويحتمل فيه ثلاثة وجوه:

أ- أن يكون نفس هذا العنوان- أعنى «الجمع المحلّى باللام»- موضوعاً للعموم.

ب- أن يكون «اللام»- فى صورة دخولها على الجمع- موضوعة له مباشرةً، بلا توسيط الدلالة على التعيين، فلا يكون بسببها تعريف إلّا لفظاً.

ج- أن تدلّ «اللام» أيضاً على العموم، لكن بواسطة دلالتها على التعيين، بأن تكون موضوعة للتعريف، لكن تعريف مدخولها إذا كان جمعاً يقتضى الاستغراق، إذ لا تعيّن إلّاللمرتبة المستغرقة لجميع الأفراد.

وهذا الوجه الأخير ظاهر كلام المشهور من الادباء.

إشكال صاحب الكفاية رحمه الله على أهل العربيّة وجوابه

وناقش فى كلامهم المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ التعيّن لا يختصّ بالمرتبة المستغرقة، لأنّ أقلّ مراتب الجمع أيضاً كذلك، لأنّه متعيّن فى الثلاثة، ولا يقبل الزيادة أو النقيصة[۵۶۵].

لکن یمکن أن یجاب عنه بأنّ أقلّ مراتب الجمع وإن کان من حیث العدد مشخصّاً، إلّاأنّه مبهم مردّد بین احتمالات کثیرة من حیث انطباق هذا العدد المشخّص علی الأفراد، بخلاف أکثر المراتب، فإنّه متعیّن واقعاً لجمیع الأفراد بلا إبهام أصلًا.

ولو کان أقلّ مراتب الجمع متعیّناً بتعیّن تعریفی لکان کلمة «رجل» فی «جئنی برجل» أیضاً معرفة، لتقیّده بقید الوحدة- کما اعترف به صاحب الکفایة[۵۶۶]- فکما أنّه نکرة بلا إشکال مع کونه مشخّصاً من حیث العدد کان أقلّ الجمع أیضاً کذلک، فلا طریق لدلالة اللام علی التعیین فیما إذا کان مدخولها جمعاً، إلّابأن تدلّ علی المرتبة المستغرقة لجمیع الأفراد.

والحاصل: أنّ جمیع الاحتمالات الثلاثة المتقدّمة فی منشأ دلالة الجمع المحلّی باللام علی العموم صحیحة.

لکنّ الأنسب إلی الذهن من التعبیرات المتداولة فی کلمات الاصولیّین هو الاحتمال الأوّل، فإنّ العنوان المذکور فی کلماتهم أنّ «الجمع المحلّی باللام وضع للعموم»[۵۶۷].

لکنّه لا ینافی کون اللام الداخلة علیه للتعریف، وإن لم یستند العموم إلیها، بل إلی نفس الجمع المحلّی باللام.

ومنها: النکرة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۴۴

کلام صاحب الکفایة رحمه الله فیها

مثّل المحقّق الخراسانی رحمه الله للنکرة بمثالین: أ- «وَجاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَی الْمَدِینَةِ»[۵۶۸].

ب- «جئنی برجل» ثمّ قال: لا- إشکال فی أنّ المفهوم منها فی الأوّل- ولو بنحو تعدّد الدالّ والمدلول- هو الفرد المعیّن[۵۶۹] فی الواقع، المجهول عند المخاطب، المحتمل‌الانطباق علی غیر واحد من أفراد الرجل، وأمّا الثانی فهو مبهم مطلقاً، لعدم تعیّنه لا فی الواقع، ولا- عند المخاطب، فإنّه یدلّ علی الطبیعة المأخوذة مع قید الوحدة، فیکون کلّیّاً ینطبق علی کثیرین، لا- فرداً مردّداً بین الأفراد[۵۷۰].

هذا حاصل کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله، وظاهره أنّه التزم بوضعین للنکرة.

نقد مقالة صاحب الکفایة رحمه الله فی المقام

وفیه أوّلًا: أنّ تعدّد الوضع فیها بعید عن الأذهان.

وثانیاً: أنّ بعضهم أشکل علیه بأنّ التعیّن فی القسم الأوّل یستند إلی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۴۵

الإخبار[۵۷۱] والحکایة عن الماضی، لا- إلی النکرة، إذ لا فرق بین «جائنی رجل» و «جئنی برجل» فی مفهوم کلمة «رجل» فإنّه یدلّ علی الطبیعة المقیّدة بالوحدة فی کلیهما[۵۷۲].

بل یمکن أن یناقش فی کلام صاحب الکفایة بکلام أدقّ، وهو أنّ المخبر عنه وإن کان متعیّناً بحسب الواقع فی الأوّل، إلّاأنّه مبهم بحسب الحکایة والإخبار.

توضیح ذلک: أنّ المتکلّم إذا قال: «جائنی رجل» فلا ریب فی أنّ المخبر عنه متعیّن واقعاً بجمیع تشخّصاته، والمتکلّم عالم بأنّه «زید بن عمرو» مثلًا، لکنّه لا یرید رفع الستار وکشف القناع عن جمیع خصوصیّاته، وإلّا لقال: «جائنی زید ابن عمرو» بل یرید الحکایة عن بعض ما وقع.

وبالجملة: إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله وهذا البعض الذی استشکل علیه تخیّلا أنّ قوله: «جائنی رجل» کاشف عن الواقع المتعیّن،

إلّاأنّهما اختلفا فى أنّ الكشف هل هو مستند إلى مفهوم كلمة «رجل» أو إلى إسناد المجىء الإخبارى إليه، غافلين عن أنّه لا يمكن أن يكون حاكياً إلّاعن صرف مجىء رجل واحد مبهم.

والحاصل: أنّه لا فرق بين «جائنى رجل» و «جئنى برجل» فى مفهوم النكرة، فإنّها فى كليهما تـدلّ على الماهيّة المقيّدة بالوحدة، فتكون كلّيّاً ينطبق على كثيرين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۴۶

القول فيما يصحّ إطلاق المطلق عليه

كلام صاحب الكفاية فى ذلك

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله بعد الفراغ عن البحث فيما وضع له اسم الجنس وعلمه والمحلّى باللام والنكرة قال:

إذا عرفت ذلك فالظاهر صـحّة إطلاق المطلق عندهم حقيقةً على اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثانى[۵۷۳]، كما يصحّ لغة، وغير بعيد أن يكون جريهم فى هذا الإطلاق على وفق اللغة، من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح على خلافها كما لا يخفى[۵۷۴].

نعم، لو صحّ ما نسب إلى المشـهور من كون المطلق عنـدهم موضوعاً لما قيّـد بالإرسال والشـمول البدلى[۵۷۵]، لما كان ما اريـد منه الجنس أو الحصّة عندهم بمطلق، إلّاأنّ الكلام فى صدق النسبة.

ولا يخفى أنّ المطلق بهـذا المعنى لطروّ التقييـد غير قابل، فإنّ ماله من الخصوصـيّة[۵۷۶] ينافيه ويعانـده، وهذا بخلافه بالمعنيين[۵۷۷]، فإنّ كلّاً منهما له قابل، لعدم انثلامهما بسببه أصلًا كما لا يخفى، وعليه لا يستلزم التقييد تجوّزاً فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۴۷

المطلق، لإمكان إرادة معنى لفظه منه وإرادة قيده من قرينة حال أو مقال، وإنّما اسـتلزمه لو كان بذلك المعنى[۵۷۸]، نعم، لو اريد من لفظه المعنى المقيّد كان مجازاً مطلقاً، كان التقييد بمتّصل أو منفصل[۵۷۹]، إنتهى كلامه رحمه الله.

وحاصـله: أنّ المطلق إذا كان عنـد الاصوليّين بمعنى «الماهيّـة العاريـة عن القيد» كان موافقاً لمعناه لغةً، وكان إطلاقه على اسم الجنس والنكرة الواقعة عقيب الأوامر والنواهى ونحوهما صـحيحاً حقيقةً، وكان تقييده من دون تجوّز ممكناً، بأن يراد معنى لفظه منه وقيده من قرينة اخرى، بنحو تعدّد الدالّ والمدلول.

وأمّا لو كان عندهم بمعنى «الماهيّة المقيّدة بالإرسال والشمول البدلى»- كما نسب إليهم- كان لهم فيه اصطلاح على خلاف اللغة.

لكنّ الكلام فى صـدق هـذه النسـبة، ويبعّدها أوّلًا: أنّ هذا المعنى المنسوب إليهم للمطلق يسـتلزم عدم صدقه عندهم على اسم الجنس والنكرة إلّاتجوّزاً، بتجريـده من قيـد الإرسال والعموم البـدلى، وهو خلاف ظاهر كلماتهم، وثانياً: أنّ المطلق بهذا المعنى غير قابل لطروّ التقييد من غير تجوّز وتجريد.

نقد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المسألة

وفى صـدر كلامه نظر، لأنّ القول بخروج القسم الأوّل من النكرة- وهى الواقعة فى مقام الإخبار والحكاية عمّا وقع[۵۸۰]، نحو «جائنى رجل»- عن تحت المطلق مبنىّ على تعدّد الوضع فيها، وقد عرفت المناقشة فيه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۴۸

سلّمنا أنّ مفهوم النكرة فى مثل «جائنى رجل» هو الفرد المعيّن فى الواقع، المجهول عند المخاطب، وفى مثل «جئنى برجل» هى الطبيعة المأخوذة مع قيـد الوحـدة، فيكون الأوّل جزئيّاً، والثانى كلّيّاً، لكنّك قـد عرفت[۵۸۱] عـدم انحصار الإطلاق والتقييد بالكلّيّات، فإنّهما

یجریان فی المفاهیم الجزئیّة أیضاً، بل جلّ القیود ترجع إلیها، ألا تری أنّک إذا قلت: «ضربت زیداً یوم الجمعة قبل الزوال عند الأمیر» ترجع جمیع هذه القیود الثلاثة إلی وقوع الضرب الخارجی علی زید، وهو أمر جزئی؟

نعم، ما أفاده فی ذیل کلامه- من أنّ المطلق یدلّ لغةً واصطلاحاً علی نفس الماهیّة، لا علی الماهیّة المقیّدة بالإرسال والشمول البدلی- کلام متین.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۴۹

فی مقدّمات الحکمة

الفصل الثالثفی مقدّمات الحکمة

اشارة

لابدّ هاهنا من توضیح ما سمّی بمقدّمات الحکمة والبحث حول دخلها فی ثبوت الإطلاق وبیان نتیجتها علی فرض تمامیّتها.

کلام صاحب الکفایة فی ما یستفاد منها

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله ذهب إلی أنّ نتیجة مقدّمات الحکمة هی الإرسال والشمول، حیث قال: وقد ظهر لک أنّه لا دلالة لمثل «رجل» إلّاعلی الماهیّة المبهمة وضعاً، وأنّ الشیاع والسریان- کسائر الطوارئ- یکون خارجاً عمّا وضع له، فلابدّ فی الدلالة علیه من قرینة حال أو مقال أو حکمة[۵۸۲]، إنتهی موضع الحاجة من کلامه.

نقد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام

وفیه: ما تقدّم[۵۸۳] فی مبحث العامّ والخاصّ من أنّ مقدّمات الحکمة إذا تمّت

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۵۰

فغایة ما تقتضیه أنّ تمام ما تعلّق به حکم المولی هو طبیعة الموضوع، فإذا قال: «أحل اللَّه البیع» أو «أعتق رقبةً» وتمّت مقدّمات الحکمة[۵۸۴] التی یتوقّف الإطلاق علیها کان معنی الإطلاق فیهما أنّ تمام الموضوع فی حکم المولی هو «البیع» و «الرقبة» وأمّا قولنا فی الأوّل: «سواء تحقّق بالصیغة أو بالمعاطاة» مثلًا، وفی الثانی: «سواء کانت مؤمنة أم کافرة» فلیس دخیلًا فی معنی الإطلاق، بل نضطرّ إلی أمثال هذه التعابیر فی مقام توضیح الإطلاق.

وهذا هو الفارق بینه وبین العموم، فإنّ العامّ یدلّ علی العموم ویحکی عن الأفراد والکثرات بالوضع، وأمّا المطلق فیدلّ بلفظه علی صرف الماهیّة وبمعونة مقدّمات الحکمة علی أنّ تمام الموضوع لحکم المولی هو نفس هذه الماهیّة لا غیر، وأمّا الشمول والسریان فی الأفراد فلا یقتضیه لا بلفظه ولا بمعونة قرینة الحکمة، وکون مآل الإطلاق هو الاستغراق تارةً، نحو «أحلّ اللَّه البیع» والبدلیّة اخری، نحو «أعتق رقبةً» کالعموم، لا یقتضی اتّحاد واقعیّتهما وتغایرهما بصرف دلالة العامّ علی تلک الواقعیّة بالوضع، والمطلق بمعونة الحکمة.

ولعلّ المحقّق الخراسانی رحمه الله خلط بین مسألة الدلالة ومسألة الاتّحاد فی الخارج، حیث إنّ الطبیعة التی یدلّ علیها المطلق متّحدة مع مصادیقها، فتخیّل أنّه یدلّ علی المصادیق، لکنّه غفل عن أنّ عالم الدلالة غیر عالم الاتّحاد فی الخارج.

وکیف کان، فقد أنکر بعضهم توقّف الإطلاق علی ما یسمّی بمقدّمات

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۵۱

الحكمة من كون المولى فى مقام البيان، وعدم قيام قرينة على التقييد، وعدم تحقّق القدر المتيقّن فى مقام التخاطب.

وأثبته المشهور، لكنّهم اختلفوا أوّلًا: فى توقّف الحكمة على واحد من الامور الثلاثة، أو على اثنين، أو على جميعها، وثانياً: فى أنّ المراد منها ما هو؟

فلابدّ من توضيح كلّ واحدة من هذه المقدّمات أوّلًا، وملاحظة أنّها هل تكون دخيلةً فى تحقّق الإطلاق أم لا ثانياً؟ فنقول:

المقدّمة الاولى: كون المتكلّم فى مقام البيان

فلو صدر كلامه بنحو الإهمال أو الإجمال[۵۸۵] فلا إطلاق.

ولا-يخفى أنّه اريد من لفظ «المراد» هاهنا المراد الاستعمالى، لا الجدّى، وإلّا فلا يعقل ما ذهبوا إليه من أنّ المطلق يحمل على المقيّد فى مثل ما إذا قال المولى فى دليل: «أعتق رقبة» وفى دليل آخر: «لا تعتق رقبة كافرة».

لأنّ الإطلاق لو كان متوقّفاً على كون المتكلّم فى مقام بيان تمام مراده الجدّى لم يكن هاهنا مطلق لكى يحمل على المقيّد، لكشف الدليل الثانى عن تعلّق إرادته الجدّيّة فى الدليل الأوّل بوجوب عتق خصوص الرقبة المؤمنة، مع أنّه لم يشتمل على قيد الإيمان، فلم يكن فى مقام بيان تمام مراده الجدّى.

على أنّه يستلزم عدم جواز التمسّك بأصالة الإطلاق عند الشكّ فى التقييد الثانى، لكشف التقييد الأوّل عن عدم كون المولى فى مقام بيان المراد الجدّى، ولو لم يكن فى هذا المقام لانتفى الإطلاق فرضاً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۵۲

فلا شبهة فى أنّهم أرادوا بهذه المقدّمة كون المتكلّم فى مقام بيان تمام مراده الاستعمالى الذى لا ينافيه التقييد[۵۸۶].

وبعبارة اخرى: لابدّ فى تحقّق الإطلاق من كون المتكلّم فى مقام جعل قانون يرجع إليه عند الشكّ فى أصل التقييد أو فى التقييد الزائد، نظير ما تقدّم فى العامّ والخاصّ.

إذا تبيّن المراد من المقدّمة الاولى فلابدّ من ملاحظة أنّ الإطلاق هل يتوقّف على إحرازها أم لا؟

كلام المحقّق الحائرى رحمه الله فى ذلک

قال العلّامة المؤسّس الحائرى رحمه الله:

ويمكن أن يقال بعدم الحاجة إلى إحراز كون المتكلّم فى مقام بيان تمام المراد فى الحمل على الإطلاق عند عدم القرينة، بيانه أنّ المهملة مردّدة بين المطلق والمقيّد ولا ثالث، ولا إشكال أنّه لو كان المراد المقيّد يكون الإرادة متعلّقة به بالأصالة، وإنّما ينسب إلى الطبيعة بالتبع، لمكان الاتّحاد، فنقول: لو قال القائل:

«جئنى بالرجل» أو «برجل» يكون ظاهراً فى أنّ الإرادة أوّلًا وبالذات متعلّقة بالطبيعة، لا أنّ المراد هو المقيّد ثمّ أضاف إرادته إلى الطبيعة لمكان الاتّحاد، وبعد تسليم هذا الظهور تسرى الإرادة إلى تمام الأفراد[۵۸۷]، وهذا معنى الإطلاق[۵۸۸]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۵۳

نقد ما أفاده المحقّق الحائرى رحمه الله فى المقام

وفيه أوّلًا: أنّ إنكار هذه المقدّمة يستلزم حمل كلام المولى على الإطلاق حتّى فيما إذا كان فى مقام الإجمال أو الإهمال، وهل يمكن

الالتزام بجريان أصالة الإطلاق فى «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»[۵۸۹] و «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»[۵۹۰] لنفى دخل ما شكّ فى دخله جزءاً أو شرطاً فى الصلاة أو الصوم حتّى فيما إذا كان الشارع فى مقام الإجمال أو الإهمال؟!

وثانياً: أنّه لو لم يحرز كون المتكلّم فى مقام البيان فلا وجه لما ادّعاه من ظهور مثل قوله: «جئنى برجل» فى تعلّق الإرادة أوّلًا وبالذات بالطبيعة، لعدم إمكان استناد هذا الظهور إلى اللفظ المطلق، لأنّه وإن وضع لنفس الطبيعة والماهيّة، إلّاأنّه لا يكاد يدلّ على كونها مرادة للمتكلّم[۵۹۱]، لأنّ الإرادة من الصفات النفسانيّة التى لا ترتبط بالدلالات اللفظيّة، فلابدّ لإثبات هذا الظهور من التمسّك بذيل قرينة الحكمة، فإنّ المولى إذا قال: «أعتق رقبة» وكان فى مقام بيان تمام مراده حكم العقل بأنّه أراد وجوب عتق مطلق الرقبة[۵۹۲].

المقدّمة الثانية: انتفاء القرينة على التقييد

ويحتمل أن يكون المراد انتفاء خصوص القرينة المتّصلة، وأمّا وجود القرينة المنفصلة فلا ينافى الإطلاق، ويحتمل أن يكون المراد انتفاء مطلق القرينة، فلابدّ من التكلّم فى كلتيهما، فنقول: لا ينبغى القول بتوقّف الحكمة على انتفاء القرينة على التقييد أصلًا.

أمّا المتّصلة فلخروجها عن محلّ البحث، فإنّ النزاع إنّما هو فيما إذا كان مراد المولى مشكوكاً مردّداً بين المطلق والمقيّد، وأمّا إذا تعيّن الإطلاق، كما إذا قال:

«أعتق رقبة» ثمّ صرّح بأنّه أراد مطلق الرقبة، أو التقييد، كما إذا قال: «أعتق رقبة مؤمنة» فلا بحث حينئذٍ عن جريان وعدم جريان مقدّمات الحكمة أصلًا.

وأمّا المنفصلة فلأنّ انتفائها لو كان من مقدّمات الحكمة لما كان لقولهم:

«يحمل المطلق على المقيّد» معنى صحيح، إذ لا مطلق فى صورة وجود المقيّد لكى يحمل عليه.

المقدّمة الثالثة: انتفاء القدر المتيقّن فى مقام التخاطب

لا إشكال فى أنّ وجود القدر المتيقّن فى غير مقام التخاطب[۵۹۳] لا ينافى الإطلاق، إنّما الكلام فيما إذا تحقّق القدر المتيقّن فى هذا المقام، كما إذا كان المولى وعبده يتذاكران حول الرقبة المؤمنة، فقال المولى: «أعتق رقبة» فوقع النزاع فى أنّه هل يجوز للمولى أن يريد به خصوص الرقبة المؤمنة، اتّكالًا على المحادثات المتقدّمة، ولا يلزم منه الإخلال بالغرض لو كان بصدد البيان كما هو

الفرض؟ أم لا يجوز له ذلك، لاستلزامه الإخلال به.

ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى الأوّل[۵۹۴].

والحقّ هو الثانى، فلا يضرّ وجود القدر المتيقّن فى مقام التخاطب بالحمل على الإطلاق، سواء قلنا بأنّ نتيجة مقدّمات الحكمة هى أنّ تمام المتعلّق للحكم نفس الطبيعة- كما هو المختار- أو قلنا بأنّ نتيجتها هى الشيوع والسريان.

أمّا على المختار، فلعدم تصوّر معنى صحيح للقدر المتيقّن هاهنا، لتباين المطلق مع المقيّد، فإنّ ماهيّة «الرقبة» مباينة لماهيّة «الرقبة المؤمنة» فإذا قال المولى: «أعتق رقبة» وشككنا فى أنّ الأمر هل تعلّق بمطلق «الرقبة» أو بخصوص «الرقبة المؤمنة» فليس دوران الأمر بينهما كدوران الأمر بين الأقلّ والأكثر لكى ينحلّ العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى بالأقلّ والشكّ البدوى فيما زاد عليه.

نعم، يمكن تصوّر القدر المتيقّن فى مقام الامتثال، فإنّ المولى إذا قال: «أعتق رقبة» وأعتق العبد رقبة مؤمنة كان ممتثلًا قطعاً، وأمّا إذا أعتق كافرة فكان شاكّاً فى الامتثال، لكنّ النزاع فى مقام تعلّق التكليف لا فى مقام الامتثال[۵۹۵].

والحاصل: أنّ القدر المتیقّن وإن کان یتصوّر فی مقام اشتغال الذمّة کدوران الأمر بین اشتغالها بالأقل أو بالأکثر، وکذا فی مقام الامتثال، إلّاأنّه لا یتصوّر فی مقام تعلّق التکلیف، لتعلّقه بالماهیّات، وهی متباینة.

وأمّا بناءً علی ما اختاره صاحب الکفایة- من أنّ نتیجة الحکمة هی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۵۶

الشیوع والسریان فی الأفراد- فلما ثبت من أنّ «المورد لا یکون مقیّداً» کما لایکون مخصّصاً.

توضیحه: أنّ الراوی إذا سأل الإمام علیه السلام عن «الخمر» فقال علیه السلام فی جوابه:

«المسکر حرام» فلا إشکال فی وجوب التمسّک بإطلاق کلامه علیه السلام ولا یجوز القول بانحصار الحرمة فی خصوص «الخمر» باستناد کون السؤال عنها، مع أنّ القدر المتیقّن فی مقام التخاطب لو کان مضرّاً بالإطلاق لما وجب الحکم بحرمة مطلق المسکر، لأنّ ورود المطلق فی مورد السؤال عن المقیّد من أظهر مصادیق وجود القدر المتیقّن فی مقام التخاطب.

والحاصل: أنّ لقرینة الحکمة مقدّمة واحدة، وهی کون المولی فی مقام بیان تمام مراده الاستعمالی، لا فی مقام الإجمال أو الإهمال، فإذا کان فی مقام البیان کان کلامه قانوناً قابلًا للرجوع إلیه عند الشکّ فی أصل التقیید أو فی التقیید الزائد، ولا یستلزم التقیید تجوّزاً فی المطلق، کما لا یستلزم التخصیص تجوّزاً فی العامّ، لأنّ التخصیص والتقیید یتصرّفان فی المراد الجدّی من العامّ والمطلق، لا فی المراد الاستعمالی منهما الذی به قوام التقنین.

بماذا یثبت کون المولی فی مقام البیان؟

لا بحث ولا إشکال فیما إذا احرز بقرینة شخصیّة کون المولی فی مقام البیان، وأمّا إذا شکّ فی ذلک لفقد قرینة کذلک فهل لنا أصل یرجع إلیه أم لا؟

کلام صاحب الکفایة فی ذلک

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: لا یبعد أن یکون الأصل فیما إذا شکّ فی کون المتکلّم فی مقام بیان تمام المراد هو کونه بصدد بیانه، وذلک لما جرت علیه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۵۷

سیرة أهل المحاورات من التمسّک بالإطلاقات فیما إذا لم یکن هناک ما یوجب صرف وجهها إلی جهة خاصّة، ولذا[۵۹۶] تری أنّ المشهور لا یزالون یتمسّکون بها مع عدم إحراز کون مطلقها بصدد البیان وبعد کونه لأجل ذهابهم إلی أنّها موضوعة للشیاع والسریان وإن کان ربما نسب[۵۹۷] ذلک إلیهم، ولعلّ وجه النسبة ملاحظة أنّه لا وجه للتمسّک بها بدون الإحراز، والغفلة عن وجهه[۵۹۸]، إنتهی کلامه رحمه الله.

البحث حول ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله

ولا یخفی أنّ المطلقات الصادرة عن المعصومین علیهم السلام علی نحوین:

۱- ما صدر لأجل العمل به بالفعل، کما إذا ظاهر رجل زوجته، فسأل الإمام علیه السلام عن حکمه، فقال علیه السلام: «إن ظاهرت فأعتق رقبةً» فإنّ غرضه علیه السلام من صدور هذا الحکم أن یعمل السائل علی وفقه بالفعل[۵۹۹].

۲- ما صدر لأجل أن یکتب فی الجوامع والاصول لیکون أساس فقه الشیعة وملاکاً للعمل فی المستقبل، کالأحادیث الصادرة عنهم

علیهم السلام لتلامذتهم الذین کانوا یکتبونها فی اصول اشتهرت بالاصول الأربعمائة.
وما ادّعاه المحقّق الخراسانی رحمه الله- من أنّ الأصل العقلائی فیما إذا شکّ فی کون المتکلّم فی مقام بیان تمام المراد هو کونه بصدد بیانه- مقبول فی القسم الأوّل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۵۸

من المطلقات[۶۰۰]، وأمّا القسم الثانی فنحن نشکّ فی استقرار بنائهم علی ذلک فیه لو لم نقل بعدم الاستقرار.

کلام الإمام الخمینی رحمه الله فی المسألة

قال سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره علی ما فی تقریرات بحثه المسمّاة ب «تهذیب الاصول»: لا شکّ أنّ الأصل فی الکلام کون المتکلّم فی مقام بیان کلّ ما له دخل فی حکمه بعد إحراز کونه فی مقام بیان الحکم، وعلیه جرت سیرة العقلاء فی المحاجّات، نعم، لو شکّ أنّه فی مقام بیان هذا الحکم أو حکم آخر، فلا أصل هنا لإحراز کونه فی مقام هذا الحکم، والحاصل: أنّ الأصل بعد إحراز کونه بصدد بیان الحکم، هو أنّه بصدد بیان کلّ ما له دخالة فی موضوع حکمه فی مقابل الإجمال والإهمال، وأمّا کونه بصدد بیان هذا الحکم أو غیره، فلا أصل فیه، بل لابدّ أن یحرز وجداناً أو بدلیل آخر، کشواهد الحال وکیفیّة الجواب والسؤال[۶۰۱]، إنتهی کلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده الإمام رحمه الله فی المقام

وهو کلام عجیب لا ینبغی أن یصدر من مثله لو صحّ نسبته إلیه، لأنّ کون المولی فی مقام بیان تمام مراده لا یقابله کونه فی مقام بیان حکم آخر غیر ما هو مذکور فی کلامه، بل یقابله کونه فی مقام الإهمال أو الإجمال، وهو یرید فی هذین المقامین أیضاً إبلاغ الحکم المذکور إلی العبد ولو بنحو الإجمال أو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۵۹

الإهمال، فإنّ قوله تعالی: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»[۶۰۲] یفید الحکم بالحلّیّة الوضعیّة للبیع، سواء کان بصدد إبلاغ حلّیّة البیع إجمالًا فی مقابل الربا من دون أن یکون فی مقام بیان شرائطه وخصوصیّاته، أو کان بصدد بیان أنّ تمام الموضوع للحکم بالحلّیّة هو «طبیعة البیع» و لا دخل لشیء آخر غیرها فیها[۶۰۳].

مسألة الانصراف

انصراف المطلق إلی بعض أفراده أو أصنافه أو أنواعه هل ینافی الإطلاق أم لا؟ بیان ما هو الحقّ فی المقام یتوقّف علی ملاحظة منشأ الانصراف وأقسامه، فنقول:
إنّ الانصراف ینشأ من کثرة الاستعمال[۶۰۴]، کما إذا قال المولی فی موارد کثیرة: «أعتق رقبة» وأقام قرینة علی تعلق إرادته الجدّیّة بخصوص الرقبة المؤمنة، وبلغ کثرة الموارد إلی حدّ ینسبق المقیّد إلی ذهن العبد عند إلقاء المطلق ولو بدون نصب القرینة.
ثمّ إنّ للانصراف- کما یستفاد من کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله[۶۰۵]- خمس مراتب:
فمنها: ما یکون بدویّاً زائلًا بالتأمّل، وهو أضعف مراتبه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۶۰

ومنها: ما یکون مستنداً إلی القدر المتیقّن فی مقام التخاطب.

ومنها: ما یقتضی ظهور اللفظ فی المقیّد، کالمجاز المشهور[۶۰۶].

ومنها: ما یوجب الاشتراک.

ومنها: ما یقتضی النقل.

ولاـ یخفی أنّ الانصراف البدوی لا یضرّ بالإطلاق، وکذلک القدر المتیقّن فی مقام التخاطب بناءً علی ما هو الحقّ من عدم توقّف قرینة الحکمة علیه، وأمّا بناءً علی کونه من مقدّمات الحکمة- کما ذهب إلیه صاحب الکفایة-: فهو یمنع من انعقاد الإطلاق.

وأمّا المراتب الثلاثة الأخیرة: فلا مجال معها للإطلاق.

أمّا الظهور: فلکونه رافعاً لمورد الإطلاق، لأنّ مورده ما إذا شکّ فی مراد المولی، ولا نشکّ فیه فیما إذا کان اللفظ ظاهراً فی المقیّد.

وأمّا الاشتراک: فلکونه موجباً لإجمال اللفظ، وهو ینافی کون المولی فی مقام البیان.

کما أنّ النقل یقتضی حمل اللفظ علی المعنی المنقول إلیه، لا علی المعنی المطلق الذی هو المنقول عنه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۶۱

فی الجمع بین المطلق والمقیّد المتنافیین

الفصل الرابعفی الجمع بین المطلق والمقیّد المتنافیین[۶۰۷]

اشارة

ولا یخفی أنّهما تارةً: یکونان مختلفین فی الإثبات والنفی، واخری: یکونان متوافقین.

البحث حول المطلق والمقیّد المختلفین

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله:

فإن کانا مختلفین مثل «أعتق رقبة» و «لا تعتق رقبة کافرة» فلا إشکال فی التقیید[۶۰۸].

أقول: ما ذکره حقّ فی بعض فروض المسألة دون بعضها الآخر.

فإن کان النافی هو المطلق والمثبت هو المقیّد- کما إذا قال: «لا تعتق

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۶۲

رقبة»[۶۰۹] و «أعتق رقبة مؤمنة»- فلابدّ من حمل المطلق علی المقیّد کما قال صاحب الکفایة، سواء کان النهی تحریمیّاً أو تنزیهیّاً، إذ لا یمکن القول بکون المسألة مثل مسألة اجتماع الأمر والنهی، لما عرفت من فرض عدم تعدّد الحکم فی المقام[۶۱۰]، فلابدّ من حمل المطلق علی المقیّد والحکم باختصاص النهی بغیر ما تعلّق به الأمر.

إن قلت: کما یمکن التوفیق بینهما بتقیید المطلق، یمکن أیضاً الأخذ بأصالة الإطلاق وطرح المقیّد رأساً.

قلت: أصالة الإطلاق لیست أصلًا لفظیّاً، بل أصل عقلائی مبتنٍ علی قرینة الحکمة، واستقرار سیرة العقلاء علی التمسّک بالإطلاق یختصّ بما إذا خلّی وطبعه، وأمّا إذا کان فی مقابله دلیل مقیّد فلا یقدّمونه علیه، بل ذهبوا إلی کونه محکوماً بالدلیل المقیّد.

وإن عکس الأمر بأن کان المطلق مثبتاً والمقیّد نافیاً، کما إذا قال: «أعتق رقبة» و «لا تعتق رقبة کافرة» فلابدّ أیضاً من حمل المطلق علی المقیّد إذا کان النهی تحریمیّاً، وأمّا إذا کان تنزیهیّاً فلا یقیّد المطلق به، بل یجری أصالة الإطلاق ویحکم بکون عتق مطلق الرقبة مأموراً به، لکن علی کراهیّة فیما إذا کانت کافرة، نظیر ما إذا تعلّق الأمر الوجوبی بمطلق الصلاة والنهی التنزیهی بالصلاة فی الحمّام.

إن قلت: هذا یستلزم کون المقیّد محکوماً بحکمین، وهو خارج عن محلّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۶۳

البحث، لما تقدّم من أنّ الکلام فی المطلق والمقیّد المتنافیین، ولا تنافی بینهما إلّا فی صورة وحدة الحکم.

قلت: نحن لا نلتزم بکون المقیّد مکروهاً بکراهة اصطلاحیّة[۶۱۱] لیتوجّه إلینا المحذور المذکور، بل الکراهة فیه تکون بمعنی أقلیّة الثواب بالنسبة إلی سائر الأفراد.

وبالجملة: کما أنّ تعلّق الأمر الوجوبی بمطلق الصلاة والأمر الندبی بالصلاة فی المسجد لا یستلزم اجتماع حکمین فی الصلاة فی المسجد، لأنّ استحبابها یکون بمعنی الأفضلیّة وأکثریّة الثواب بالنسبة إلی سائر المصادیق[۶۱۲]، کذلک تعلّق الأمر الوجوبی بمطلق الصلاة أو الرقبة، والنهی التنزیهی بالصلاة فی الحمّام أو عتق الرقبة الکافرة لا یستلزم ذلک، لکون الکراهة فیهما تکون بمعنی أقلیّة الثواب بالنسبة إلی سائر الأفراد.

ولو شکّ فی کون النهی المتعلّق بالمقیّد تحریمیّاً أو تنزیهیّاً فهل یجعل المقیّد قرینة علی التصرّف فی المطلق والقول باختصاصه بغیر مورد المقیّد، أو یجعل المطلق قرینة علی حمل النهی المتعلّق بالمقیّد علی التنزیه؟

الأظهر هو الأوّل، لأنّ کیفیّة التوفیق بین المطلق والمقیّد أمر عقلائی، والظاهر أنّهم یحملون المطلق علی المقیّد فیما إذا شکّ فی کون النهی تحریمیّاً أو تنزیهیّاً، ولا یجعلون المطلق قرینة علی حمل النهی المتعلق بالمقیّد علی التنزیه والکراهة. والحاصل: أنّ الحقّ ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من لزوم حمل المطلق علی المقیّد فی صور أربع: وهی ما إذا کان المطلق منهیّاً عنه والمقیّد

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۶۴

مأموراً به، سواء کان النهی تحریمیّاً أو تنزیهیّاً، وما إذا کان المطلق مأموراً به والمقیّد منهیّاً عنه بنهی علم کونه تحریمیّاً أو شکّ فی ذلک.

وأمّا إذا کان المطلق مأموراً به والمقیّد منهیّاً عنه بنهی تنزیهی فلا یحمل المطلق علی المقیّد، بل یتمسّک بأصالة الإطلاق، ویحمل المقیّد علی کونه أقلّ ثواباً بالنسبة إلی سائر المصادیق، خلافاً لما هو الظاهر من کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله، حیث قال بحمل المطلق علی المقیّد فیما إذا اختلفا فی الإثبات والنفی من دون أن یفصّل بین الصّور.

البحث حول المطلق والمقیّد المتوافقین

المطلق والمقیّد إذا کانا متوافقین فتارةً یکونان مثبتین واخری منفیّین.

أمّا إذا کانا مثبتین فإمّا أن یقعا فی عبارتین من کلام واحد، أو فی کلامین، ولا إشکال فی حمل المطلق علی المقیّد فی الصورة الاولی، بل یمکن أن یقال:

اتّصال القرینة الناشئ من وحدة الکلام یقتضی عدم انعقاد الإطلاق أصلًا.

إنّما الإشکال فیما إذا کانا فی کلامین منفصلین، کما إذا جاء فی روایة: «إن ظاهرت فأعتق رقبةً» وفی روایة اخری: «إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة».

والمشهور حمل المطلق علی المقیّد فی هذه الصورة أیضاً، لکونه جمعاً بین الدلیلین.

الکلام حول ما ذهب إلیه المشهور فی المطلق والمقیّد المثبتین

وقد اورد علیه بإمکان الجمع علی وجه آخر، مثل حمل الأمر فی المقیّد علی الاستحباب.

وردّ أوّلًا: بأنّ التقیید لیس تصرّفاً فی معنی اللفظ، وإنّما هو تصرّف فی وجه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۴۶۵

من وجوه المعنی اقتضاه تجرّده عن القیـد مع تخیّل وروده فی مقام بیان تمام المراد، وبعـد الاطّلاع علی ما یصـلح للتقییـد نعلم وجوده علی وجه الإجمال، فلا إطلاق فیه حتّی یستلزم تصرّفاً، فلا یعارض ذلک بالتصرّف فی المقیّد بحمل أمره علی الاستحباب.
وثانیاً: بأنّ حمل المطلق علی المقیّد أولی، لأنّه لا یستلزم التجوّز، بخلاف حمل الأمر بالمقیّد علی الاستحباب، فإنّه مجاز کما لا یخفی.

ما أفاده صاحب الکفایهٔ رحمه الله فی المقام

وأجـاب المحقّق الخراسـانی رحمه الله عن الأـوّل بأنّ التقییـد أیضاً یکون تصـرّفاً فی المطلق، لما عرفت من أنّ الظفر بالمقیّـد لا یکون کاشفاً عن عدم ورود المطلق فی مقام البیان، بل عن عدم کون الإطلاق الذی هو ظاهر بمعونهٔ الحکمهٔ بمراد جدّی[۶۱۳].
وعن الثانی بأنّ حمل الأمر فی المقیّد علی الاسـتحباب لا یوجب تجوّزاً فیه، فإنّه فی الحقیقهٔ مستعمل فی الإیجاب، فإنّ المقیّد إذا کان فیه ملاـک الاسـتحباب کـان من أفضل أفراد الواجب لا مسـتحبّاً فعلًا، ضـرورهٔ أنّ ملاکه لا یقتضـی اسـتحبابه إذا اجتمع مع ما یقتضـی وجوبه[۶۱۴].
ثمّ ذکر وجهاً آخر لتقویهٔ ما ذهب إلیه المشهور بقوله:
ولعلّ وجه التقیید کون ظهور إطلاق الصیغهٔ فی الإیجاب التعیینی أقوی من ظهور المطلق فی الإطلاق[۶۱۵]، إنتهی.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۴۶۶

کلام المحقّق الحائری رحمه الله فی المقام

وفصّل المحقّق المؤسّس الیزدی رحمه الله بین ما إذا کان إحراز وحدهٔ الحکم من جهۀ وحدهٔ السبب أو من جهۀ قرائن اخر بقوله:
فإن کان الإحراز من غیر جهۀ وحدهٔ السـبب فیدور الأمر بین حمل الأمر المتعلّق بالمطلق علی ظاهره من الوجوب والإطلاق، والتصرّف فی الأمر المتعلّق بالمقیّـد، إمّا هیئـۀً بحملها علی الاسـتحباب، وإمّا مادّهٔ برفع الیـد عن ظاهر القید من دخله فی موضوع الوجوب وجعله إشارهٔ إلی الفضـیلهٔ الکائنـهٔ فی المقیّـد، وبین حمل المطلق علی المقیّـد، وحیث لا ترجیـح لأحـدها، لاشتراک الکلّ فی مخالفهٔ الظاهر فیتحقّق الإجمال، وإن کان الإحراز من جهـۀ وحـدهٔ السـبب فیتعیّن التقیّـد، ولا وجه للتصـرّف فی المقیّـد بأحد النحوین، فإنّه إذا فرض کون الشیء علّهٔ لوجوب المطلق فوجود القید أجنبیّ عن تأثیر تلک العلّهٔ، فلا یمکن أن یقال: إنّ وجوب المقیّد معلول لتلک، فلابدّ له من علّـهٔ اخری، والمفروض وحـدتها، وکـذا کون الشـیء علّـهٔ لوجوب المطلق ینـافی کونه علّـهٔ الاسـتحباب للفرد الخـاصّ، إذ اسـتناد المتباینین إلی علّهٔ واحدهٔ غیر معقول[۶۱۶]، إنتهی.

نقد ما أفاده رحمه الله

وفیه: مـا عرفت من أنّ المقیّـد إذا کان فیه ملاک الاسـتحباب کان من أفضل أفراد الواجب، لا مسـتحبّاً اصـطلاحیّاً، فیمکن حمل الأمر بالمقیّد علی
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۴۶۷
الاستحباب حتّی فیما إذا احرز وحدهٔ الحکم من جهۀ وحدهٔ السبب من دون أن یلزم ما ذکره قدس سره من المحذور، وهو المنافاهٔ بین کون الشـیء علّهٔ لوجوب المطلق وبین کونه علّهٔ لاسـتحباب الفرد الخاصّ، لعدم التباین بین ذلک الوجوب وهذا الاسـتحباب، لیسـتلزم استناد المتباینین إلی علّهٔ واحدهٔ کما تخیّل هذا المحقّق الکبیر رحمه الله.

بیان ما هو الحقّ فی المقام

والتحقیق یقتضی أن یقال: لابدّ من الحمل والتقیید مطلقاً- کما علیه المشهور- سواء احرز وحدهٔ الحکم من طریق وحدهٔ السبب أو من سائر القرائن، لکن لا- لأنّه جمع بین الدلیلین کما ذکر، ولا لما ذکره المحقّق الخراسانی رحمه الله من کون ظهور إطلاق الصیغهٔ فی الإیجاب التعیینی أقوی من ظهور المطلق فی الإطلاق.

بل لأمر آخر یقتضیه ملاک تقیید المطلق بالمقیّد.

توضیح ذلک: أنّ حمل المطلق علی المقیّد فی الموارد المسلّمهٔ- کما إذا قال فی دلیل: «إن ظاهرت فأعتق رقبهٔ» وفی دلیل آخر: «إن ظاهرت فلا- تعتق رقبهٔ کافرهٔ»- إنّما هو لأجل أنّ الإطلاق لا یکون مستنداً إلی اللفظ والوضع کأصالهٔ العموم، بل مستند إلی بناء العقلاء إذا تمّت قرینهٔ الحکمهٔ، ولاریب فی أنّ بنائهم یختصّ بما إذا لم یکن فی مقابله دلیل مقیّد أو شکّ فی وجوده وعدمه بعد الفحص والیأس عن الظفر به.

وأمّا إذا احرز وجود المقیّد المنافی للمطلق- کما فی المقام[۶۱۷]- فلا یتمسّکون بأصالهٔ الإطلاق، بل یحملون المطلق علی المقیّد، سواء احرز وحدهٔ الحکم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۴۶۸

الکاشفهٔ عن التنافی من طریق وحدهٔ السبب أو من قرینهٔ اخری. فلیس لنافی المقام إلّادلیل واحد، وهو المقیّد، وأمّا المطلق فلا یکون دلیلًا بعد استناد حجّیّته إلی بناء العقلاء المتوقّف علی عدم ورود دلیل مقیّد فی مقابله[۶۱۸].

وبذلک انقدح فساد ما استدلّ به لقول المشهور، من أنّ التقیید جمع بین الدلیلین، فإنّه فرع ثبوتهما کما لا یخفی.

وانقدح أیضاً فساد ما ذکره صاحب الکفایهٔ رحمه الله، لأنّ الإطلاق لیس من قبیل الظهورات اللفظیّهٔ الوضعیّهٔ کی یصحّ دعوی کون ظهور إطلاق الصیغهٔ فی الإیجاب التعیینی أقوی من ظهور المطلق فی الإطلاق.

والحاصل: أنّ الحقّ ما ذهب إلیه المشهور من حمل المطلق علی المقیّد إذا کانا مثبتین، لاستقرار سیرهٔ العقلاء علی ذلک.

اشکال ودفع

وربما یشکل بأنّه یقتضی التقیید فی باب المستحبّات أیضاً، مع أنّ بناء المشهور علی حمل الأمر بالمقیّد فیها علی تأکّد الاستحباب.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانی رحمه الله بوجهین:

الأوّل: أنّ الغالب فی باب المستحبّات هو تفاوت الأفراد من حیث مقدار المحبوبیّهٔ، فإنّ صلاهٔ اللیل مثلًا مستحبّهٔ، ولوقوعها فی کلّ واحد من المساجد

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۴۶۹

المختلفهٔ المراتب درجهٔ من المحبوبیّهٔ خاصّهٔ به، وهذا هو المایز بین الواجبات والمستحبّات، حیث ذهب المشهور فی باب الواجبات إلی حمل المطلق علی المقیّد، وفی باب المستحبّات إلی حمل الأمر بالمقیّد علی تأکّد الاستحباب[۶۱۹].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فی الوجه الأوّل.

الثانی: أنّه کان بملاحظهٔ التسامح فی أدلّهٔ المستحبّات، وکان عدم رفع الید من دلیل استحباب المطلق بعد مجی دلیل المقیّد وحمله علی تأکّد استحبابه من التسامح فیها[۶۲۰]، إنتهی.

أقول: هذا من عجائب کلمات صاحب الکفایهٔ رحمه الله، فإنّ التسامح الذی تدلّ علیه أخبار «من بلغ»[۶۲۱] إنّما هو فی سند أدلّهٔ السنن إذا کان ضعیفاً، ویشهد علیه ما جاء فی بعض هذه الأخبار من قوله علیه السلام: «وإن کان رسول اللّه صلی الله علیه و آله لم

یقله»، فلا یرتبط التسامح فی أدلّهٔ السنن بدلالتها التی هی المبحوث عنها فی المقام.
نعم، جوابه الأوّل دقیق متین، وهو المایز الوحید بین الواجبات والمستحبّات فی ما نحن فیه.

الکلام حول المطلق والمقیّد المنفیّین

وأمّا إذا کانا منفیّین، کما إذا ورد فی دلیل: «لا تشرب المسکر» وفی دلیل آخر: «لا تشرب الخمر» فربما قیل بأنّه لا وجه لحمل المطلق علی المقیّد، لأنّه یختصّ بما إذا کانا متنافیین، ولا منافاهٔ بین المنفیّین، وإلّا لما علّل حرمهٔ شرب

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۴۷۰

الخمر ب «أنّه مسکر» فی بعض الأخبار، لاستلزامه المنافاهٔ بین الصدر والذیل وبین العلّهٔ والمعلّل بها.
بل جمیع موارد التعلیل مطویّهٔ بکبری کلّیّهٔ، فإذا قال: «لا تشرب الخمر لأنّه مسکر» یستفاد منه أنّ «کلّ مسکر حرام» وإلّا لما تمّ التعلیل، فیعلم منه أنّه لا منافاهٔ بین حرمهٔ الخمر وحرمهٔ المسکر، بل بینهما کمال الملائمهٔ، فلا وجه لحمل المطلق علی المقیّد فی مثل ما إذا قال فی دلیل: «لا تشرب الخمر» وفی دلیل آخر: «لا تشرب المسکر».

بیان الحقّ فی المسألهٔ

هذا، ولکن یمکن المناقشهٔ فیه بأنّ البحث إنّما هو فیما إذا احرز وحدهٔ الحکم، ولا یمکن أن یحکم علی المقیّد بنفس الحکم الذی حکم به علی المطلق، فلا یمکن أن یکون الخمر موضوعاً لنفس الحرمهٔ التی یکون المسکر موضوعاً لها.
وأمّا التعلیل فی مثل «لا تأکل الرمّان لأنّه حامض» أو «لا تشرب الخمر لأنّه مسکر» فیفید أنّ موضوع الحکم هو العنوان المذکور فی العلّهٔ، فالحرام هو «أکل الحامض» و «شرب المسکر» وأمّا «الرمّان» و «الخمر» فقد ذکرا بعنوان أحد مصادیق الموضوع المحرّم، لا أنّ للرمّان دخلًا فی حرمهٔ الأکل، أو أنّ للخمر دخلًا فی حرمهٔ الشرب، ولذا قالوا: الحکم دائر مدار العلّهٔ من حیث التعمیم والتخصیص.
وأمّا إذا لم تکن المسألهٔ من قبیل التعلیل، بل ورد کلّ عنوان فی دلیل مستقلّ- کما فی المقام، حیث قال فی دلیل: «لا تشرب الخمر» وفی دلیل آخر:
«لا تشرب المسکر»- فیتحقّق التنافی بینهما إذا أحرزنا وحدهٔ الحکم، إذ لسان

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۴۷۱

الدلیل الأوّل أنّ موضوع الحرمهٔ هو شرب الخمر، ولسان الدلیل الثانی أنّ تمام الموضوع هو شرب المسکر من دون أن یکون للخمریّهٔ دخل فی الحرمهٔ، فلابدّ من حمل المطلق علی المقیّد والحکم بحرمهٔ المسکر الذی یصدق علیه أنّه خمر.

بماذا تثبت وحدهٔ الحکم؟

قد عرفت أنّ محلّ النزاع إنّما هو فیما إذا احرز وحدهٔ الحکم، والوحدهٔ تارهً تحرز من ناحیهٔ وحدهٔ السبب، کما إذا قال: «إن ظاهرت فأعتق رقبهٔ» ثمّ قال:
«إن ظاهرت فأعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» واخری من ناحیهٔ قرینهٔ اخری حالیّهٔ أو مقالیّهٔ. هذا کلّه لا إشکال فیه.
إنّما الإشکال فیما إذا تعلّق الحکم فی دلیل بالمطلق وفی دلیل آخر بالمقیّد ولم تقم أیّهٔ قرینهٔ علی وحدته، کما إذا قال المولی: «أعتق رقبهٔ» ثمّ قال: «أعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» ولم ینصب دلیلًا علی وحدهٔ السبب ولا قرینهٔ اخری علی وحدهٔ الحکم. فهل یمکن استظهار الوحدهٔ من نفس الدلیلین أم لا؟

أقول: نعم.

ویتّضح ذلک بملاحظة أمرین:

الأوّل: ما تقدّم فی مسألة اجتماع الأمر والنهی من اختصاصها بما إذا کانت النسبة بین العنوانین الذین تعلّق الأمر بأحدهما والنهی بالآخر عموماً من وجه، کالصلاة والغصب.

وأمّا المطلق والمقیّد، نحو «أعتق رقبة» و «لا تعتق رقبة کافرة» فخارج عن محلّ النزاع فی تلک المسألة، لتسالم الکلّ علی امتناع اجتماع الأمر والنهی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۷۲

فیه، لأنّه یستلزم اجتماع حکمین متضادّین[۶۲۲] فی موضوع واحد، وهو مستحیل.

ولیعلم هاهنا أنّه لا فرق فی الاستحالة بین اجتماع حکمین متضادّین أو متماثلین، فکما لا یجوز فی المطلق والمقیّد تعلّق الأمر بأحدهما والنهی بالآخر، کذلک لا یجوز ورود أمرین أو نهیین تعلّق أحدهما بالمطلق والآخر بالمقیّد، لامتناع اجتماع المتماثلین من الأحکام، کاجتماع المتضادّین.

الثانی: إذا کان المطلق والمقیّد من قبیل «أَقِیمُوا الصَّلَاةَ»[۶۲۳] و «صلّوا فی المسجد» فلابدّ من حمل الأمر المتعلّق بالمقیّد علی الاستحباب[۶۲۴]، لکنّ التأمّل الدقیق یقتضی أن یقال: لیس متعلّق الأمر الاستحبابی نفس الصلاة[۶۲۵]- کما هو ظاهره- بل المستحبّ هو «إیقاع الصلاة فی المسجد» وهذا المعنی وإن کان خلاف الظاهر، إلّاأنّه لا ضیر فی ارتکاب خلاف الظاهر إذا کان علیه دلیل، کما فی المقام.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ المولی إذا قال فی دلیل: «أعتق رقبة» وفی دلیل آخر: «أعتق رقبة مؤمنة» فلو قلنا بتعدّد الحکم، بأن یتعلّق حکم بعتق مطلق الرقبة، وحکم آخر بعتق الرقبة المؤمنة، لاستلزم اجتماع حکمین متماثلین فی مورد المقیّد، وقد عرفت أنّه ممتنع، کاجتماع حکمین متضادّین.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۷۳

ولا- یمکن حمل الأمر المتعلّق بالمقیّد علی الاستحباب وتوجیهه بأنّه «یستحبّ أن تکون الرقبة التی نعتقها مؤمنة» کما فعلنا مثله فی مسألة الصلاة، لأنّ هذا التوجیه علی خلاف الظاهر، ولا دلیل علی ارتکابه هاهنا.

وبالجملة: الجمع بین ظهور هاتین العبارتین وبین استحالة محکومیّة المطلق والمقیّد بحکمین متماثلین أو متخالفین[۶۲۶] یقتضی وحدة الحکم، ولا حاجة لإثباتها إلی إحراز وحدة السبب أو قرینة اخری.

وإذا ثبت وحدة الحکم تحقّق التنافی بین المطلق والمقیّد، لدلالة الأوّل علی تعلّق حکم المولی بعتق الرقبة، والثانی علی تعلّقه بعتق الرقبة المؤمنة، فیجب حمل المطلق علی المقیّد.

وبهذا انقدح أنّ بناء العقلاء علی الحمل والتقیید مبنیّ علی أساس قویّ.

إیقاظ

لا یخفی أنّ الأحکام الوضعیّة أیضاً کالتکلیفیّة فیما تقدّم من المباحث، فإطلاق قوله تعالی: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ»[۶۲۷] یقیّد بحدیث «نهی النبیّ صلی الله علیه و آله عن بیع الغرر»[۶۲۸]، مع أنّ المراد بالنهی فی هذا الحدیث نهی وضعی، کما أنّ الحلّیّة فی الآیة الشریفة حلّیّة وضعیّة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۷۵

الفصل الخامس‌في المجمل والمبيّن

المبيّن هو «الكلام الذي له ظاهر[۶۲۹]، ويكون بحسب متفاهم العرف قالباً لخصوص معنى».

والمجمل بخلافه، فما ليس له ظهور فهو مجمل.

ولا يخفى أنّ الكلام إذا كان مبيّناً وظاهراً في معنى، كان ملاكاً للعمل بمقتضى أصالة الظهور، وأمّا ما كان مجملًا وفاقداً للظهور فلا وجه للأخذ به، لعدم صحّة حمله على ما ليس بظاهر فيه.

ولا ينبغي البحث حول صغريات المقام، كما فعل الأعلام، حيث اختلفوا في أنّ مثل «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ»[۶۳۰] و «أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعامِ»[۶۳۱] ممّا اضيف التحريم والتحليل فيه إلى الأعيان، هل يكون من مصاديق المجمل أو المبيّن.

فإنّ بيان المصاديق والصغريات ليس من وظائف الاصولي، بل الحاكم فيها هو العرف، فإن حكم العرف بأنّ آية تحريم الميتة ظاهرة في حرمة جميع

الأفعال المتعلّقة بها، أو آثارها الظاهرة، أو بعض آثارها الخاصّة كانت مبيّنة، وإن لم ير فيها ظهوراً أصلًا كانت مجملة.

هذا تمام الكلام في مباحث الألفاظ.

اللّهمّ اجعل عواقب امورنا خيراً.[۶۳۲]

---

[۱] (۱) سواء تحقّق الكفّ أيضاً، كما إذا التفت إلى الحرام وكان قلبه أيضاً متمايلًا إلى فعله، لكنّه يكفّ نفسه ويحفظها عن ارتكابه، أم لا، كما إذا لم يلتفت إليه أصلًا أو التفت لكنّه كان منزجراً عنه طبعاً لا داعي في نفسه إلى ارتكابه ولو لم يتعلّق به نهي. م ح- ی.

[۲] (۲) كفاية الاصول: ۱۸۲.

[۳] (۱) الإيجاد هاهنا في مقابل الترك والكفّ، لا- في مقابل الطبيعة، فلا ينافي ما تقدّم من تعلّق التكاليف بالطبايع لا بالأفراد أو الوجودات. منه مدّ ظلّه.

[۴] (۱) ولا فرق في ذلك بين العدم المطلق والمضاف وعدم الملكة. منه مدّ ظلّه.

[۵] (۲) كفاية الاصول: ۱۸۲.

[۶] (۳) بناءً على عدم دلالة الأمر على المرّة والتكرار كما هو الحقّ، وعدم تصريح المولى بلزوم التكرار، وأمّا لو صرّح بلزوم التكرار- كما في باب السجدة- أو قلنا بدلالة الأمر عليه، فلابدّ من الإتيان بأكثر من فرد واحد كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه.

[۷] (۱) كفاية الاصول: ۱۸۲.

[۸] (۱) فكما توجد الطبيعة بوجودات متعدّدة عند وجود زيد وعمرو وبكر، كذلك تنعدم بأعدام متعدّدة عند انعدامهم. م ح- ی.

[۹] (۱) إن قلت: ما الفرق بين هذه المسألة والمسألة المتقدّمة؟

قلت: محور البحث هناك كان الإتيان بفرد ما في الأمر ولزوم ترك جميع الأفراد في النهي، لكن لم يبيّن هناك أنّ ترك كلّ فرد من أفراد المنهيّ عنه إطاعة مستقلّة وفعله عصيان مستقلّ، فكان يحتمل أن يكون ترك الجميع إطاعة واحدة بنحو العامّ المجموعي، بحيث لو عصى في مورد واحد لم يبق مجال للإطاعة والمعصية بعده، فيسقط النهي بمجرّد المخالفة في الواقعة الاولى، فهذه المسألة لتبيين هذا الأمر ودفع هذا الاحتمال وبيان السرّ في الفرق بين الأمر والنهي في هذه المسألة. م ح- ی.

[۱۰] (۲) إنّ المحقّق الخراساني رحمه الله وإن ذكر العصيان فقط، إلّاأنّه يمكن إجراء كلامه في مورد الإطاعة أيضاً. منه مدّ ظلّه.

[۱۱] (۱) توضیح ذلک: أنّ الإطلاق المفید فی المقام إنّما هو إطلاق المتعلّق من حیث کونه منهیّاً عنه حتّی بعد الموافقهٔ أو المخالفهٔ، ولا یجدی إطلاقه من سائر الجهات، کإطلاق شرب الخمر المنهیّ عنها من حیث الزمان أو المکان أو الظرف الذی هی واقعهٔ فیه. منه مدّ ظلّه.

[۱۲] (۲) کفایهٔ الاصول: ۱۸۳.

[۱۳] (۳) لا- یخفی علیک أنّ المحقّق النائینی رحمه الله أیضاً ذهب- کالمحقّق الخراسانی- إلی أنّ مدلول الأمر والنهی کلیهما هو الطلب، لکنّ المطلوب فی الأوّل وجود الفعل وفی الثانی ترکه ومجرّد أن لا یفعل. م ح- ی.

[۱۴] (۴) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۳۹۵.

[۱۵] (۱) نهایهٔ الدرایهٔ ۲: ۲۹۱.

[۱۶] (۱) لیکن فی ذکرک أنّ الاستاذ المحاضر« مدّ ظلّه» لم یقل بعین مقالهٔ المشهور فی وضع الحروف، بل قال بما یشبهها، وهو أنّ الواضع تصوّر العنوان ووضع اللفظ للمعنونات، ومرّ توضیح ذلک فی مبحث وضع الحروف. م ح- ی.

[۱۷] (۲) ولو سلّمنا عموم الموضوع له فی الحروف وما یلحق بها- کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله- فلا محالهٔ کان الطلب المنشأ بهیئهٔ« افعل» أیضاً کلّیّاً لا شخصیّاً. م ح- ی.

[۱۸] (۳) کلام سیّدنا الاستاذ البروجردی رحمه الله فی تقریرات بحث اصوله- نهایهٔ الاصول: ۲۴۸- موجز بل مضطرب، بحیث عبّر فیه بالانحلال مکان عدم الانحلال، لکن مراده واضح فیما قرّرناه من بحثه الفقهی حول اللباس المشکوک. منه مدّ ظلّه.

[۱۹] (۱) لحکم العقلاء بکفایهٔ الإتیان بفرد واحد من أفراد المأمور به. م ح- ی.

[۲۰] (۱) التمثیل بالصلاهٔ فی المغصوب لیس بصحیح، لأنّ کلّاً من الصلاهٔ والغصب عنوان للواحد المذکور لا نفس الواحد، فالمثال الصحیح ما جاء فی ذیل عبارته من قوله:« کالحرکهٔ والسکون الکلّیّین المعنونین بالصلاتیّهٔ والغصبیّهٔ». منه مدّ ظلّه.

[۲۱] (۲) کفایهٔ الاصول: ۱۸۳.

[۲۲] (۱) نشأ طرح هذا البحث من توهّم بعضهم أنّ النهی إذا تعلّق بعبادهٔ- کصوم العیدین- یجتمع الأمر والنهی معاً، لأنّ العبادات متعلّقهٔ للأمر الوجوبی أو الاستحبابی لا- محالهٔ، وإلّا فلم تکن عبادهٔ، فإذا تعلّق بها النهی أیضاً یجتمع الأمر والنهی فیها، فلا فرق بین تلک المسألهٔ ومسألهٔ الاجتماع. منه مدّ ظلّه.

[۲۳] (۲) کفایهٔ الاصول: ۱۸۴.

[۲۴] (۳) المیز الذاتی بین القضیّتین یتحقّق باختلاف موضوعهما، نحو« الفاعل مرفوع» و« المبتدأ مرفوع» أو محمولهما، نحو« الفاعل مرفوع» و« الفاعل متقدّم رتبهًٔ علی المفعول» أو کلیهما، نحو« الفاعل مرفوع» و« المفعول منصوب». منه مدّ ظلّه.

[۲۵] (۱) هذا هو العنوان الذی اختاره الاستاذ« مدّ ظلّه» فی محلّ النزاع. م ح- ی.

[۲۶] (۲) هذا هو العنوان المذکور فی کلام المشهور. م ح- ی.

[۲۷] (۳) تهذیب الاصول ۲: ۱۸.

[۲۸] (۱) وذلک لاستحالهٔ تعلّق الأمر والنهی بشیء واحد بعنوانه الواحد بلا خلاف. م ح- ی.

[۲۹] (۱) وهو الوجوب بناءً علی ترجیح جانب الأمر، والحرمهٔ بناءً علی ترجیح جانب النهی. م ح- ی.

[۳۰] (۲) أو امتناع الاجتماع وترجیح جانب الأمر. م ح- ی.

[۳۱] (۳) لکلّ علم مبادٍ تصدیقیّهٔ، وأمّا المبادئ الأحکامیّهٔ فمختصّهٔ بالاصول. منه مدّ ظلّه.

[۳۲] (۴) کفایهٔ الاصول: ۱۸۵.

[۳۳] (۱) أو جواز تعلّق الأمر والنهی بعنوانین متصادقین فی واحد بناءً علی ما اختاره الاستاذ« مدّ ظلّه» فی عنوان النزاع. م ح- ی.

[۳۴] (۱) وللمحقّق المشكينى رحمه الله تفسير آخر للمبادئ التصديقيّة فى المقام، وهو أنّها عبارة عن البحث فى وجود حكم العقل بالجواز أو الامتناع، فإنّه قال فى حاشية الكفاية:

كون البحث بحثاً عن المبادئ التصديقيّة موقوف على المشهور من أنّ موضوع الاصول هى الأدلّة الأربعة، والكلام هنا فى وجود حكم العقل، فتكون من المبادئ التصديقيّة. كفاية الاصول المحشّى ۲: ۱۰۳.

وفيه: أنّ هذا التفسير يوجب رجوع كثير من المسائل الاصوليّة إلى مباديها التصديقيّة، ألا ترى أنّ البحث فى مقدّمة الواجب يرجع إلى البحث عن وجود حكم العقل بالملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها، والبحث فى مسألة الضدّ إلى البحث عن وجود حكم العقل بالملازمة بين الأمر بالشيء والنهى عن ضدّه.

فالتفسير الصحيح للمبادئ التصديقيّة هو ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله. منه مدّ ظلّه.

[۳۵] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۳۹۷.

[۳۶] (۲) الصحيح« لأنّ» بدون الفاء ظاهراً. م ح- ى.

[۳۷] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۳۹۸.

[۳۸] (۱) منشأ التوهّم أنّ أساس قضاوة العرف هو الألفاظ، فالقول بالجواز عقلًا والامتناع عرفاً يوهم أنّ النزاع فى دلالة اللفظ. م ح- ى.

[۳۹] (۲) والعقل يحكم على أساس نظره الدقّى بالجواز وعلى أساس النظر المسامحى العرفى بالامتناع. م ح- ى.

[۴۰] (۳) لأنّ الإمكان والامتناع من أحكام ا لعقل ولو بتبع نظر العرف. م ح- ى.

[۴۱] (۴) كفاية الاصول: ۱۸۶.

[۴۲] (۱) ويمكن أن يمثّل للحرام الغيرى بحرمة العلّة التامّة للحرام بناءً على الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة علّته، وللحرام التخييرى بأن ينهى المولى عن التصرّف فى الدار ومجالسة الأغيار تخييراً، وأمّا الحرمة الكفائيّة فقال المشكينى رحمه الله فى حاشية الكفاية: لم أجد لها مثالًا فى الشرعيّات والعرفيّات، إذ المراد منها ما كان الترك مطلوباً من كلّ بحيث إذا قام به واحد يسقط عن الآخرين، نظير الواجب الكفائى، نعم، يتحقّق فى الضدّ الخاصّ للواجب الكفائى إذا قلنا باقتضاء الأمر بالشيء للنهى عنه. كفاية الاصول المحشّى ۲: ۱۰۸. م ح- ى.

[۴۳] (۲) أى سواء كانا نفسيّين أو غيريّين، تعيينيّين أو تخييريّين، عينيّين أو كفائيّين. م ح- ى.

[۴۴] (۱) وهى التمكّن من امتثال الأمر مع التخلّص من ارتكاب الحرام، بأن يتمكّن فى المثال المعروف من إيقاع الصّلاة فى مكان مباح. م ح- ى.

[۴۵] (۲) الحقّ أنّ الأحكام ليست متضادّة، ولذا يمكن أن يكون فعل واحد واجباً بالنسبة إلى مولى وحراماً بالقياس إلى مولى آخر، مع أنّ المتضادّين لا يمكن أن يجتمعا ولو من قبل شخصين، ألا ترى أنّه لا يمكن أن يكون جسم واحد أبيض وأسود ولو بإرادة زيد تبييضه وعمرو تسويده؟ منه مدّ ظلّه.

[۴۶] (۳) لإنكارهم الحسن والقبح العقليّين. م ح- ى.

[۴۷] (۱) كفاية الاصول: ۱۸۷.

[۴۸] (۱) كفاية الاصول: ۱۸۸.

[۴۹] (۱) ولا يخفى أنّ العوارض المشخّصة غير الطبيعة ووجودها، فإنّها امور توجب تميّز الأفراد بعضها عن بعض بعد اشتراكها فى الماهيّة والوجود. منه مدّ ظلّه.

[۵۰] (۲) ومقام تعلّق التكليف قبل مقام الامتثال. م ح- ى.

[۵۱] (۳) بـل یمتنع تعلّق التکلیف بالأفراد بمعنی وجودات الطبیعـة المتشخّصة بـالعوارض الخارجیّة حتّی مع قطع النظر عن مسألة الاجتماع، لما عرفت من أنّ الخارج ظرف سقوط التکلیف لا ثبوته. م ح- ی.

[۵۲] (۱) إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله کان فی هـذه المقدّمـة والمقدّمـة التاسـعة بصدد بیان مطلب واحد، وهو جریان المسألة فی المتزاحمین لا المتعارضین، إلّاأنّ الأمر الثامن مربوط بمقام الثبوت، والتاسع بمقام الدلالة والإثبات. منه مدّ ظلّه.

[۵۳] (۲) کفایة الاصول: ۱۸۸.

[۵۴] (۳) یفترق التزاحم عن التعارض بحسب الموضوع والحکم:

أمّا بحسب الموضوع فلأنّ موضوع التزاحم ما إذا کان المناط موجوداً فی الطرفین، إلّاأنّ المکلّف غیر قادر علیهما، سواء کانا متماثلین، کإنقاذ غریقین، أو متجانسین، کالصلاة فی الدار المغصوبة، بخلاف المتعارضین، فإنّ موضوعهما ما إذا کان الملاک فی أحد الجانبین فقط، حتّی فیما إذا کان التعارض فی مادّة الاجتماع من العامّین من وجه، کما إذا قال:« أکرم العلماء» و« لا تکرم الفسّاق».

وأمّا بحسب الحکم، ففی المتزاحمین یجب علی المکلّف رعایة الأهمّ مناطاً أو محتمل الأهمّیّة إذا کان أحدهما کذلک، وإلّا فهو مخیّر بینهما.

بخلاف باب التعارض، إذ لا یلاحظ فیه قوّة الملاک وضعفه، بل یلاحظ نفس الدلیلین، فیقدّم الأظهر دلالةً، ولو کان أضعف مناطاً من الآخر.

ولو کانا متساویین بحسب الظهور، فالقاعدة الجاریة فی کلّ أمارتین متعارضتین تقتضی تساقطهما، لکنّ الأخبار العلاجیّة الواردة فی خصوص الخبرین المتعارضین تقتضی تقدیم ذی المرجّح منهما لو کان لأحدهما ترجیح، والتخییر لو لم یکن، فراجع باب التعارض کی یتبیّن لک المرجّحات الواردة فی الروایات. منه مدّ ظلّه.

[۵۵] (۱) جواب« إن» فی قوله قدس سره« وإن أراد». م ح- ی.

[۵۶] (۲) الأحکام العقلیّة تشخیص موضوعاتها أیضاً علی عهدة العقل، وأمّا الأحکام الشرعیّة فقد یکون بیان موضوعاتها أیضاً علی عهدة الشارع، کالصلاة والحجّ، ویقال لها: موضوعات مستنبطة، وقد یکون تشخیصها موکولًا إلی العرف، فهی موضوعات عرفیّة. منه مدّ ظلّه.

[۵۷] (۳) تهذیب الاصول ۲: ۲۶.

[۵۸] (۱) نهایة الاصول: ۲۶۰.

[۵۹] (۲) تهذیب الاصول ۲: ۲۹.

[۶۰] (۱) أراد بالحرکة هاهنا البقاء واستمرار الوجود، لا الحرکة المحسوسة المشاهدة، فتعمّ ما إذا کان المصلّی غیر متحرّک فی الصلاة وساکتاً بمقدار یسیر لا یضرّ بها. منه مدّ ظلّه.

[۶۱] (۲) وفیه: أنّه لا یستحیل قیام العرض بعرض آخر قائم بجوهر، والشاهد علیه وجود الکیفیّات المختصّة بالکمّیّات، کالاستدارة والاستقامة من الکیفیّات العارضة للخطّ، بل یمکن ترتّب أعراض متعدّدة قائم بعضها ببعض إذا کانت السلسلة بالأخرة منتهیة إلی جوهر. م ح- ی.

[۶۲] (۳) إشارة إلی ما اختاره صاحب الجواهر قدس سره من أنّ الرکوع هو الحالة الخاصّة من التقوّس والانحناء، والسجود هو القسم الخاصّ من تطأطؤ الرأس والخضوع والانحناء بالمعنی الاسم المصدری. جواهر الکلام ۱۰: ۷۴ و ۱۲۳. م ح- ی.

[۶۳] (۴) ملخّص الفرق بین ما اختاره صاحب الجواهر والمحقّق النائینی أنّ الرکوع مثلًا عند المحقّق النائینی عبارة عن الانحناء بالمعنی المصدری، وعند صاحب الجواهر عبارة عن الهیئة الرکوعیّة الحاصلة عنه. م ح- ی.

[۶۴] (۱) أمّا ماهيّةً فلما تقدّم منه رحمه الله من أنّ الصلاة من مقولة« الوضع» والغصب من مقولة« الأين».

وأمّا وجوداً فلما ذهب إليه في تقريراته من أنّ العناوين الاشتقاقيّة ملحوظة لا بشرط بالنسبة إلى أنفسها وبالنسبة إلى الذات القائمة بها، ومن هنا كان التركيب فيها تركيباً اتّحادياً، بحيث يصحّ حمل كلّ من العنوانين على الآخر وحملهما على الذات وحمل الذات عليهما، فيقال: زيد عالم وفاسق، والعالم والفاسق زيد، والعالم فاسق، والفاسق عالم، لمكان اتّحاد الجميع بحسب الخارج.

وهذا بخلاف التركيب بين المبادئ فيما إذا كان بينها تركيب، فإنّ التركيب بينها يكون انضماميّاً، لا اتّحادياً، لاعتبارها بشرط لا، فلا اتّحاد بينها حتّى يصحّ حمل بعضها على بعض، فالصلاة والغصب وإن اجتمعا في الدار الغصبيّة، إلّاأنّ اجتماعهما يكون على وجه التركيب الانضمامي، فكان الموجود في الدار الغصبية مركّباً منهما مع ما هما عليه من المغايرة، بحيث لا يصحّ حمل أحدهما على الآخر، ولا تكون الصلاة غصباً ولا الغصب صلاة، لما تقدّم من أنّ المبادئ بالقياس إلى أنفسها تكون بشرط لا. فوائد الاصول ۱ و ۲: ۴۰۷. م ح- ی.

[۶۵] (۲) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۴۲۴.

[۶۶] (۱) بحار الأنوار ۲: ۲۷۲، كتاب العلم، الباب ۳۳، الحديث ۷.

[۶۷] (۲) أي القائلين بجواز الاجتماع. م ح- ی.

[۶۸] (۱) فإنّ نفس الحركات الصلاتيّة بوجودها الواحد صلاة وتصرّف في مال الغير. م ح- ی.

[۶۹] (۱) التعبير بالماهيّة إنّما هو في مقابل الوجود، والمراد بها العنوان والمفهوم لا الماهيّة المصطلحة المنطقيّة، إذ قد عرفت أنّ الصلاة والتصرّف في مال الغير ليسا من الامور المتأصّلة كي يندرجا تحت مقولة ويكون لهما ماهيّة. منه مدّ ظلّه.

[۷۰] (۲) نهاية الاصول: ۲۵۶.

[۷۱] (۳) نحن نعبّر بالغصب على مذاق المشهور مع قطع النظر عمّا تقدّم من أنّ المناسب تبديله بالتصرّف في مال الغير بغير إذنه. منه مدّ ظلّه.

[۷۲] (۱) لا يخفى أنّ اعتبار عدم المندوحة هاهنا لا ينافي ما تقدّم من عدم دخلها وجوداً وعدماً في عنوان النزاع، لأنّا لا نقول هاهنا بدخلها في العنوان وكونها قيداً له، بل نقول: جريان القول بالامتناع مع ترجيح جانب الأمر محدود بما إذا لم تكن هناك مندوحة. منه مدّ ظلّه.

[۷۳] (۱) بيّن هذا المطلب في الأمر الرابع من مقدّمات مسألة اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه. كفاية الاصول: ۱۶۶.

[۷۴] (۱) بخلاف ما إذا قلنا بجواز الاجتماع، أو ترجيح جانب الأمر، فإنّ اجتماع الأمر والنهي كاشف عن تحقّق ملاكيهما في الأوّل، ووجود الأمر كاشف عن تحقّق ملاكه في الثاني، فتكون الصلاة في الدار الغصبيّة صحيحة عليهما. منه مدّ ظلّه.

[۷۵] (۲) كفاية الاصول: ۱۹۱.

[۷۶] (۱) لسنا فعلًا بصدد المناقشة في هذه المقدّمات. منه مدّ ظلّه.

[۷۷] (۲) كفاية الاصول: ۱۹۳.

[۷۸] (۳) كفاية الاصول: ۱۹۵.

[۷۹] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۴۳۱.

[۸۰] (۱) تهذيب الاصول ۲: ۳۶.

[۸۱] (۱) والتكليف بالمحال وإن كان محالًا أيضاً عندنا، إلّاأنّ استحالته ناشئة عن استحالة متعلّقه، ونحن لا نبحث في المقام عنه، كما تقدّم توضيحه في مبحث اعتبار قيد المندوحة. م ح- ی.

[۸۲] (۲) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۴۱۰، وقوانين الاصول ۱: ۱۵۳. قال في القوانين:« الثاني: أنّ ما عنون به القانون هو الكلام في شيء ذي

جهتین یمکن انفکاک کلّ منهما عن الآخر». وهذا صریح فی انحصار البحث فی العامّین من وجه. م ح- ی.

[۸۳] (۳) إنّ لصاحب الفصول رحمه الله کلامین یتّضح مرامه بملاحظة کلیهما:

الأوّل: قال فی مبحث الاجتماع:« ثمّ لا فرق فی موضع النزاع بین أن یکون بین الجهتین عموم من وجه، کالصلاة والغصب، وبین أن یکون بینهما عموم مطلق مع عموم المأمور به، کما لو أمره بالحرکة ونهاه عن التدانی إلی موضع مخصوص، فتحرّک إلیه، فإنّ الحرکة والتدانی طبیعتان متخالفتان وقد أوجدهما فی فرد واحد، والأولی منهما أعمّ». راجع الفصول، بحث الاجتماع، فی تحریر محلّ النزاع، ص ۱۲۵.

الثانی: قال فی مسألة دلالة النهی علی فساد المنهیّ عنه، عند الفرق بینها وبین مسألة الاجتماع:« ثمّ اعلم أنّ الفرق بین المقام والمتقدّم ... فهو أنّ النزاع هناک فیما إذا تعلّق الأمر والنهی بطبیعتین متغایرتین بحسب الحقیقة وإن کان بینهما عموم مطلق، وهنا فیما إذا اتّحدتا حقیقةً وتغایرتا بمجرّد الإطلاق والتقیید، بأنّ تعلّق الأمر بالمطلق والنهی بالمقیّد». راجع الفصول، بحث دلالة النهی علی فساد المنهیّ عنه، ص ۱۴۰. م ح- ی.

[۸۴] (۱) فالمثال المذکور بناءً علی مبنی المحقّق النائینی رحمه الله خارج عن محلّ النزاع لجهتین: عدم تحقّق نسبة العموم من وجه بین المتعلّقین، وعدم تحقّقها بین السببین لو فرض تحقّقها بین المسبّبین مع کون الإکرام من الأفعال التولیدیّة. م ح- ی.

[۸۵] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۴۱۰.

[۸۶] (۱) العنکبوت: ۴۵.

[۸۷] (۱) کفایة الاصول: ۱۹۵.

[۸۸] (۱) لیس ملاک الحمل الشائع اتّحاد الموضوع والمحمول وجوداً کما ذکروه، لعدم شموله لمثل قولنا:« الإنسان کلّی» ضرورة أنّ الإنسان الموجود لیس بکلّی حتّی یتّحدا وجوداً، بل ملاکه أن یکون الموضوع من مصادیق المحمول، کی یعمّ جمیع موارد الحمل الشایع. منه مدّ ظلّه.

[۸۹] (۱) أو الفرد، لکونه عبارة عن الطبیعة الموجودة المتشخّصة بالعوارض الفردیّة. منه مدّ ظلّه.

[۹۰] (۱) بمقتضی المقدّمة الثالثة. م ح- ی.

[۹۱] (۲) لما عرفت فی المقدّمة الثانیة من عدم کون الإطلاق عبارة عن الشمول والسریان. م ح- ی.

[۹۲] (۳) لما عرفت فی المقدّمة الاولی من عدم إمکان سرایة الحکم إلی غیر متعلّقه. م ح- ی.

[۹۳] (۱) تقدّم تفصیل کلام النائینی رحمه الله ومناقشات الاستاذ« مدّ ظلّه» فیه فی ص ۵۱ إلی ص ۵۶ عند التکلّم فی ثمرة النزاع، وما ذکره مدّ ظلّه هاهنا إجمال من ذلک التفصیل. م ح- ی.

[۹۴] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۹۵] (۱) کتبت هذه السطور فی الیوم الثانی من جمادی الثانیة. م ح- ی.

[۹۶] (۱) لعدم إمکان حضور الوجود الخارجی فی الذهن. منه مدّ ظلّه.

[۹۷] (۲) التمثیل بالغصب علی مشرب القوم، وإلّا فقد عرفت أنّ الصحیح قیاس الصلاة بالتصرّف فی مال الغیر عدواناً، لا بالغصب. منه مدّ ظلّه.

[۹۸] (۳) وأوضح دلیل علی ذلک أنّه یمکن أن یتعلّق العلم بالجنس دون الفصل، کماتری شبحاً من بعید، وتعلم أنّه حیوان وتشکّ فی أنّه ناطق أو صاهل أو غیرهما من أنواع الحیوان، فإنّ کون الجنس معلوماً دون الفصل لا یمکن إلّاإذا تغایر صورتهما الذهنیّة، ولا ریب فی أنّ کلّاً منهما یحتاج إلی الآخر فی الوجود الخارجی، إذ لا یتحقّق الجنس بدون الفصل، ولا الفصل بدون الجنس، فإذا تغایر

الجنس والفصل مع أنّ کلّاً منهما یحتاج إلی الآخر فی الوجود الخارجی فمثل الصلاة والغصب متغایران بطریق أولی، إذ لا ربط بینهما من حیث الوجود الخارجی، ولا الذهنی أصلًا. م ح- ی.

[۹۹] (۱) الظاهر أنّ الاستاذ« مدّ ظلّه» أراد بهذا إنکار التضادّ بین المحبوبیّة والمبغوضیّة، کما أنّه أنکر التضادّ بین الأحکام الخمسة التکلیفیّة بعین هذا البیان. راجع هامش ص ۴۱. م ح- ی.

[۱۰۰] (۱) کفایة الاصول: ۱۹۳.

[۱۰۱] (۲) إرادة المولی تصیر بالبعث والزجر مظهَرةً بعد أن کانت مخفیّة غیر معلومة لنا. منه مدّ ظلّه.

[۱۰۲] (۱) وتعبیرنا عن بعض الامور الاعتباریّة بالماهیّة مبنیّ علی العنایة والتسامح. منه مدّ ظلّه.

[۱۰۳] (۲) أی ضدّین غیر اصطلاحیّین، وإلّا فقد عرفت أنّه لا یجری تعریف الضدّین الاصطلاحیّین فی الاعتباریّات. م ح- ی.

[۱۰۴] (۱) کفایة الاصول: ۴۶۳.

[۱۰۵] (۱) حیث اجتمع فی المثال الأوّل الکراهة مع الاستحباب، لأنّ صوم کلّ یوم من أیّام السنة عدا رمضان والعیدین مستحبّ، واجتمع فی المثال الثانی والثالث الکراهة مع الوجوب إذا کانت الصلاة واجبة ومع الندب إذا کانت مستحبّة، واجتمع فی المثال الرابع الوجوب والاستحباب إذا کانت الصلاة واجبة، والاستحبابان إذا کانت مستحبّة. منه مدّ ظلّه.

[۱۰۶] (۱) کفایة الاصول: ۱۹۷.

[۱۰۷] (۲) راجع ص ۷۰.

[۱۰۸] (۱) بدعوی وضوح الامتناع عندهم. م ح- ی.

[۱۰۹] (۲) إنّ ظاهر کلام صاحب الفصول رحمه الله هو التفصیل بین ما إذا اخذ مفهوم العامّ فی الخاصّ وما إذا لم یؤخذ، فالأوّل خارج عن محلّ النزاع، والثانی داخل فیه، والمحقّق القمّی والنائینی رحمهما الله ذهبا إلی خروج کلیهما عنه. راجع ص ۶۸ لکی یتّضح لک الأمر. م ح- ی.

[۱۱۰] (۱) کفایة الاصول: ۱۹۹.

[۱۱۱] (۱) کعنوان مخالفة بنی امیّة، فإنّهم کانوا یصومون یوم عاشوراء شکراً، لأجل غلبتهم علی الحسین وقتلهم إیّاه علیه السلام. م ح- ی.

[۱۱۲] (۲) کفایة الاصول: ۱۹۸.

[۱۱۳] (۳) الانطباق عبارة اخری عن الاتّحاد. م ح- ی.

[۱۱۴] (۴) ولا- فرق فی عدمیّة العدم بین العدم المطلق والمضاف وعدم الملکة، بل تقسیمه إلی هذه الأقسام الثلاثة مبنیّ علی التسامح، إذ لا حظّ للعدم من الوجود کی یصحّ تقسیمه. منه مدّ ظلّه.

[۱۱۵] (۵) تهذیب الاصول ۲: ۵۵.

[۱۱۶] (۱) ظهر ممّا تقدّم نقله من صاحب الفصول فی هامش ص ۶۸ و ۶۹ أنّ العامّ والخاصّ المطلقین أیضاً داخل فی محلّ النزاع بشرط أن یکونا طبیعتین متغایرتین بحسب الحقیقة، بخلاف ما إذا اتّحدا حقیقةً وتغایرا بمجرّد الإطلاق والتقیید، لتسلیم الجمیع علی امتناع الاجتماع فیه.

وما نحن فیه من هذا القبیل، فإنّ صوم کلّ یوم من أیّام السنة الذی امر به وصوم یوم عاشوراء الذی نهی عنه یتّحدان بحسب الحقیقة، ویتغایران من حیث إنّهما کالمطلق والمقیّد. م ح- ی.

[۱۱۷] (۱) فلا یوجب الجمع بین تعلّق الأمر الاستحبابی بصوم کلّ یوم عدا رمضان والعیدین، والنهی التنزیهی بالتشبّه ببنی امیّة ضیقاً علی القائلین بالجواز، سواء کان العنوانان متّحدین فی مورد الاجتماع أم متلازمین، ولا علی القائلین بالامتناع بناءً علی الملازمة بینهما،

وأمّا بناءً على الاتّحاد فهو إشكال وارد عليهم من دون أن يتمكّنوا التفصّى عنه. م ح- ى.

[۱۱۸] (۲) راجع ص ۴۱.

[۱۱۹] (۱) صرّح الاستاذ« مدّ ظلّه» فى هذا الموضع من كلامه بأنّ الأقوال فى المسألة خمسة، ثمّ أضاف فى مطاوى بعض كلماته الاخر احتمالًا سادساً، وهو أنّ الخروج ليس بواجب ولا حرام، لا بالحرمة الفعليّة ولا السابقة، لكن لا تنافى بينهما، لأنّ الظاهر أنّه هاهنا فى مقام بيان الأقوال فقط، وما أضافه مجرّد احتمال بلا قائل. م ح- ى.

[۱۲۰] (۲) هذا ما اختاره الشيخ رحمه الله- فى مطارح الأنظار ۱: ۷۰۹- ولذا قال فى الكفاية: وهو موافق لما أفاده شيخنا العلّامة« أعلى اللَّه مقامه» على ما فى تقريرات بعض الأجلّة. كفاية الاصول: ۲۰۶.

[۱۲۱] (۳) كلّ من اختار هذا القول لابدّ من أن يعتقد بجواز الاجتماع، بخلاف العكس، أى لا يجب على جميع القائلين بجواز الاجتماع أن يختاروا هذا القول كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه.

[۱۲۲] (۴) قوانين الاصول ۱: ۱۵۳.

[۱۲۳] (۵) يعنى كان الخروج عن الدار المغصوبة قبل الدخول منهيّاً عنه، كالدخول، لكنّ النهى سقط بعد الدخول لأجل الاضطرار إليه، وبقى حكمه، وهو استحقاق العقوبة عليه. م ح- ى.

[۱۲۴] (۶) الفصول الغرويّة: ۱۳۸.

[۱۲۵] (۱) كفاية الاصول: ۲۰۴.

[۱۲۶] (۲) وسائل الشيعة ۲۵: ۳۸۶، كتاب الغصب، الباب ۱ من أبواب الغصب، الحديث ۴.

[۱۲۷] (۱) تهذيب الاصول ۲: ۵۹.

[۱۲۸] (۱) وما هذا إلّالكونه عالماً بالتكليف شاكّاً فى كونه معذوراً فى مخالفته، فيجب عليه الاحتياط. م ح- ى.

[۱۲۹] (۱) فرائد الاصول ۲: ۲۳۴.

[۱۳۰] (۱) وسائل الشيعة ۲۵: ۳۸۶، كتاب الغصب، الباب ۱ من أبواب الغصب، الحديث ۴.

[۱۳۱] (۱) لكونه مقدّمة لترك التصرّف فى مال الغير الذى هو واجب لكونه ضدّاً عامّاً للتصرّف الذى هو حرام. م ح- ى.

[۱۳۲] (۲) لكونه تصرّفاً فى مال الغير. م ح- ى.

[۱۳۳] (۳) لكنّهم اختلفوا فى وجه الامتناع، فذهب القائلون بامتناع اجتماع الأمر والنهى إلى أنّ وجهه هو استحالة هذا التكليف مباشرةً وبلا واسطة، لكونه جمعاً بين الضدّين، والقائلون بجوازه إلى أنّه استحالة المكلّف به التى تستلزم استحالة التكليف. منه مدّ ظلّه.

[۱۳۴] (۴) كما ذهب إليه أبو هاشم وأتباعه. م ح- ى.

[۱۳۵] (۵) كفاية الاصول: ۲۰۸.

[۱۳۶] (۱) كفاية الاصول: ۱۱۵.

[۱۳۷] (۲) ومن المتوهّمين المحقّق الخراسانى رحمه الله حيث قال فى العبارة المتقدّم نقلها: نعم، يكون هذا العنوان علّة لترشّح الوجوب على المعنون. م ح- ى.

[۱۳۸] (۱) المائدة: ۶.

[۱۳۹] (۲) وسائل الشيعة ۴: ۳۴۶، كتاب الصلاة، الباب ۲ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ۶.

[۱۴۰] (۱) راجع ص ۴۱.

[۱۴۱] (۱) المراد به التمكّن العقلى لا الشرعى، أى هو يقدر أن يريد ويختار كلّاً من الخروج والبقاء. منه مدّ ظلّه.

[۱۴۲] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۴۴۷.

[۱۴۳] (۲) كفاية الاصول: ۲۰۹.

[۱۴۴] (۱) كفاية الاصول: ۲۱۷.

[۱۴۵] (۲) مع أنّ الاقتضاء مبدأ للمقتضى الذى هو بمعنى السبب فى مقابل الشرط والمانع، فالاقتضاء عبارة عن التسبيب والتأثير. م ح- ى.

[۱۴۶] (۱) راجع ص ۲۵.

[۱۴۷] (۲) حيث قال: الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهى فى العبادات هو أنّ الجهة المبحوث عنها فيها التى بها تمتاز المسائل هى أنّ تعدّد الوجه والعنوان فى الواحد يوجب تعدّد متعلّق الأمر والنهى بحيث يرتفع به غائلة استحالة الاجتماع فى الواحد بوجه واحد أو لا يوجبه، بل يكون حاله حاله، فالنزاع فى سراية كلّ من الأمر والنهى إلى متعلّق الآخر لاتّحاد متعلّقيهما وجوداً وعدم سرايته لتعدّدهما وجهاً.

وهذا بخلاف الجهة المبحوث عنها فى المسألة الاخرى، فإنّ البحث فيها فى أنّ النّهى فى العبادة أو المعاملة يوجب فسادها بعد الفراغ عن التوجّه إليها. كفاية الاصول: ۱۸۴.

[۱۴۸] (۱) درر الفوائد: ۱۸۵.

[۱۴۹] (۱) إذا اقتدى المسافر بالحاضر أو بالعكس ففى المسألة قولان:

أ- أنّ هذه الصلاة تكون أقلّ ثواباً من الصلاة خلف مثله فى الحضر والسفر، لا من الصلاة فرادى.

ب- أنها تكون أقلّ ثواباً حتّى من الصلاة فرادى، فيكون النهى على الثانى تنزيهيّاً. منه مدّ ظلّه.

[۱۵۰] (۱) الضمير راجع إلى كلمة« البحث» المذكور قبيل هذه العبارة، والمراد بملاك البحث الجهة المقصودة به، وهى التنافى بين مفاد النهى والصحّة، فإنّ ذلك يعمّ النهى التنزيهى، نعم، عموميّة هذا الملاك تختصّ بالعبادات، حيث وقع النزاع فى كشف النهى المتعلّق بالعبادات عن فسادها، سواء كان نهياً تحريميّاً أو تنزيهيّاً، بخلاف المعاملات، فإنّ ملاك البحث فيها تختصّ بالنواهى التحريميّة، لوضوح صحّة المعاملات المنهىّ عنها بالنهى التنزيهى، فعموم ملاك البحث بالنسبة إلى النهى التحريمى والتنزيهى يختصّ بالعبادات، ولا يجرى البحث بالنسبة إلى النهى التنزيهى فى المعاملات، لكنّه لا يوجب تخصيص النزاع بالنهى التحريمى، إذ يكفى لتعميم البحث وجود ملاكه فى النهى التنزيهى المتعلّق بخصوص العبادات.

هذا توضيح ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله بقوله الموجز:« واختصاص عموم ملاكه بالعبادات لا يوجب التخصيص به كما لا يخفى». م ح- ى.

[۱۵۱] (۲) كفاية الاصول: ۲۱۸.

[۱۵۲] (۳) المصدر نفسه.

[۱۵۳] (۱) المصدر نفسه.

[۱۵۴] (۲) راجع ص ۴۴۲ من الجزء الثانى مبحث ثمرة النزاع من مسألة الضدّ لكى تقف على وجه عدم ترتّب هذه الثمرة على ذلك النزاع. م ح- ى.

[۱۵۵] (۳) كمبغوضيّة الصلاة المضادّة للإزالة. م ح- ى.

[۱۵۶] (۱) كمبغوضيّة صلاة الحائض. م ح- ى.

[۱۵۷] (۱) نحو إتلاف مال الغير، فإنّه يوجب الضمان دائماً حتى إذا صدر عن النائم، بل ولو أتلفه فى‌حال الصغر، فيجب عليه المثل أو القيمة بعد البلوغ. منه مدّ ظلّه.

[۱۵۸] (۲) سيأتى فى ص ۱۳۱ أنّه لا ينبغى ذكر هذا الإشكال وجوابه فى هذه المقدّمة، بل موضعه ما سيأتى فى ص ۱۵۵ بعد ذكر

المقدّمات فى بداية أصل البحث حول كشف النهى عن الفساد تحت عنوان« المقام الأوّل: فى العبادات». م ح- ى.

[۱۵۹] (۱) وإن لم يتعلّق به أمر. م ح- ى.

[۱۶۰] (۲) كفاية الاصول: ۲۱۸.

[۱۶۱] (۳) هذا الإيراد غير موجود فى مبحث كشف النهى عن فساد المنهىّ عنه من تهذيب الاصول، والظاهر أنّ شيخنا الاستاذ« مدّ ظلّه» استفاده من مجلس درس الإمام رحمه الله، نعم، أصل المطالب موجودة فى بداية مبحث التعبّدى والتوصّلى من تهذيب الاصول ۱: ۲۰۶. م ح- ى.

[۱۶۲] (۱) لكونه عبارة عن ترك الأكل والشرب وغيرهما من المفطرات. م ح- ى.

[۱۶۳] (۱) كفاية الاصول: ۲۲۰.

[۱۶۴] (۲) توضيحه: أنّ الصحّة صفة للموجود الخارجى الذى يترتّب عليه الأثر المترقّب من نوعه، والفساد صفة للموجود الذى لا يترتّب عليه ذلك الأثر، فالتفّاح الخارجى إذا كان واجداً للأثر المطلوب من نوعه يقال:« صحيح»، وإذا كان فاقداً له يقال:« فاسد». منه مدّ ظلّه.

[۱۶۵] (۱) أى المشهور ومنهم المحقّق الخراسانى رحمه الله. م ح- ى.

[۱۶۶] (۲) فإنّ الصحّة والفساد فى المعاملات إنّما هما بلحاظ أسبابها من حيث كونها واجدة لجميع الأجزاء والشرائط أو فاقدة لبعضها، لا بلحاظ المسبّبات، فإنّ أمرها دائر بين الوجود والعدم لا بين الصحّة والفساد. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام الإمام رحمه الله.

[۱۶۷] (۳) تهذيب الاصول ۲: ۷۰.

[۱۶۸] (۱) كفاية الاصول: ۲۲۰.

[۱۶۹] (۱) وهما موافقة الأمر أو الشريعة وعدمها. منه مدّ ظلّه.

[۱۷۰] (۲) وهى أمر واقعى تكوينى. منه مدّ ظلّه.

[۱۷۱] (۱) البقرة: ۲۷۵.

[۱۷۲] (۲) بالجعل الإمضائى. م ح- ى.

[۱۷۳] (۱) كفاية الاصول: ۱۵۵.

[۱۷۴] (۱) ويمكن أيضاً أن يقال: مفاد القضيّة المتيقّنة مفاد ليس التامّة، لأنّها عبارة عن عدم تحقّق المرأة كى تكون قرشيّة، بخلاف المشكوكة، فإنّ مفادها مفاد ليس الناقصة، لأنّها عبارة عن عدم كون هذه المرأة الموجودة فى الخارج قرشيّة. م ح- ى.

[۱۷۵] (۱) أى يرد على كلا الأصلين، أعنى استصحاب عدم دلالة النهى لفظاً على الفساد وعلى استصحاب عدم الملازمة العقليّة بينهما. م ح- ى.

[۱۷۶] (۲) أى الأصل المدّعى جريانه فى الجهة العقليّة واللفظيّة من البحث كلتيهما، أعنى استصحاب عدم الملازمة بين النهى وفساد المنهىّ عنه واستصحاب عدم دلالة النهى لفظاً على الفساد. م ح- ى.

[۱۷۷] (۱) لا- يقال: حينئذٍ نتمسّك بإطلاق« أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ». فإنّه يقال: المفروض فقد الدليل اللفظى من الإطلاق والعموم، وإلّا فلم تصل النوبة إلى الأصل العملى كما لا يخفى. م ح- ى.

[۱۷۸] (۱)(۲) راجع ص ۱۲۶.

[۱۷۹] (۲)

[۱۸۰] (۱) تهذيب الاصول ۲: ۲۹.

[۱۸۱] (۱) نحو« لا تصلّى أيّام أقرائك». م ح- ى.

[١٨٢] (٢) نحو« لا تقرأ فى الصلاة سور العزائم». م ح- ى.

[١٨٣] (٣) الشرط العبادى نحو« لا توضّأ بالماء المغصوب» وغير العبادى نحو« لا تلبس الحرير فى الصلاة» فإنّ ستر العورة شرط غير عبادى للصلاة. م ح- ى.

[١٨٤] (۴) كما إذا تحقّق القران المنهيّ عنه فى خصوص السورة بناءً على أنّ كونه مبطلًا أعمّ ممّا كان أحد المقرونين محرّماً ذاتيّاً ... وكما إذا قام دليل على إبطال الزيادة، كما فى الصلاة بناءً على شمول أدلّة الزيادة فيها لزيادة الأجزاء ولو مع كون الزائد محرّماً ذاتيّاً. المحقّق المشكينى رحمه الله فى حاشية الكفاية. راجع كفاية الاصول المحشّى ٢: ٢٣۶. م ح- ى.

[١٨٥] (١) كفاية الاصول: ٢٢٢.

[١٨۶] (١) وجه عدم التسليم أنّ تعلّق النهى بأحد المتلازمين يستلزم امتناع تعلّق الأمر بالآخر لا كونه محكوماً بعين حكمه. م ح- ى.

[١٨٧] (١) وسائل الشيعة ۴: ٣۴۶، كتاب الصلاة، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ۶.

[١٨٨] (١) كفاية الاصول: ٢٢۵.

[١٨٩] (١) قد لا يكون الإتلاف حراماً كما إذا كان المتلف صغيراً أو نائماً أو مضطرّاً إلى أكل طعام الغير ونحوها. منه مدّ ظلّه.

[١٩٠] (١) لأنّ ترتّب الأثر عقيب المؤثّر الواقعى التكوينى قهرى وإن كان محرّماً شرعاً. م ح- ى.

[١٩١] (٢) مطارح الأنظار ١: ٧۵٢.

[١٩٢] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ه.ش.

[١٩٣] (٣) البقرة: ٢٧۵.

[١٩۴] (١) وهذا التمثيل وإن كان مورداً للمناقشة، إلّاأنّ المناقشة فى المثال ليست من دأب المحصّلين. منه مدّ ظلّه.

[١٩۵] (١) وسائل الشيعة ١٧: ١٧۵، كتاب التجارة، الباب ۴٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

[١٩۶] (٢) راجع ص ١۵٩.

[١٩٧] (١) وسائل الشيعة ٢١: ١١۴، كتاب النكاح، الباب ٢۴ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ١.

[١٩٨] (١) مطارح الأنظار ١: ٧۵۵.

[١٩٩] (١) مع عدم نهى المولى عنه. م ح- ى.

[٢٠٠] (٢) كفاية الاصول: ٢٢٧.

[٢٠١] (١) ولا ضير فى إطلاق« عصيان المولى» على تزويج العبد بمجرّد عدم إذن المولى فيه وإن لم ينه عنه، لأنّ ارتكابه هذا الأمر المهمّ بدون إذنه خروج عرفاً من رسم العبوديّة وزىّ الرقّيّة، فيعدّ عند العرف عاصياً للمولى. م ح- ى.

[٢٠٢] (٢) نحن نستظهر فى مثل هذه الرواية أنّها ليست رواية ثانية مستقلّة، بل هى نفس الرواية السابقة، لكنّها نقلت بعبارات اخر. منه مدّ ظلّه.

[٢٠٣] (١) فى الفقيه:« فإنّه فى أصل النكاح كان عاصياً». م ح- ى.

[٢٠۴] (٢) وسائل الشيعة ٢١: ١١۵، كتاب النكاح، الباب ٢۴ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ٢، والكافى ۵: ۴٧٨، كتاب النكاح، باب المملوك يتزوّج بغير إذن مولاه، الحديث ٢، ومن لا يحضره الفقيه ٣: ۴۴۶، كتاب النكاح، باب المملوك يتزوّج بغير إذن سيّده، الحديث ١.

[٢٠۵] (٣) وسائل الشيعة ٢١: ١١٣، كتاب النكاح، الباب ٢٣ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ٢.

[٢٠۶] (١) هذا مع قطع النظر عن الأحاديث المرويّة عن أهل البيت عليهم السلام، وإلّا فقد عرفت أنّ حرمة المعاملة تلازم الفساد

بحسب التعبّد بالروايات، فتسليم دلالة النهى على صحّة المعاملة المنهىّ عنها إنّما هو بحسب حكم العقل الذى هو الدليل الوحيد فى المقام عند أبى حنيفة والشيبانى، حيث لا يعتقدان بأخبار أهل البيت عليهم السلام. منه مدّ ظلّه.

[۲۰۷] (۱) وصحّة التمليك عبارة اخرى عن وجود الملكيّة. منه مدّ ظلّه.

[۲۰۸] (۱) نهاية الدراية ۲: ۴۰۷.

[۲۰۹] (۲) لأنّ النهى إذا تعلّق بالمسبّب كان المنهىّ عنه- وهو إيجاد الملكيّة مثلًا- متّحداً مع وجودها، بخلاف ما إذا تعلّق بالتسبّب إلى المسبّب بسبب خاصّ، فإنّ المنهىّ عنه- وهو التسبّب- غير وجود الملكيّة، كما هو واضح. م ح- ى.

[۲۱۰] (۱) كفاية الاصول: ۲۳۰.

[۲۱۱] (۲) المصدر نفسه.

[۲۱۲] (۱) المصدر نفسه.

[۲۱۳] (۲) المصدر نفسه.

[۲۱۴] (۱) راجع كفاية الاصول: ۲۳۱.

[۲۱۵] (۲) بخلاف أكثر المسائل الاصوليّة، كمسألة خبر الواحد وظواهر الكتاب والإجماع المنقول وغيرها، فإنّ النزاع فيها كبروى، إذ نتنازع فيها عن حجّيّتها. منه مدّ ظلّه.

[۲۱۶] (۱) وسائل الشيعة ۱: ۱۵۸ و ۱۵۹، كتاب الطهارة، الباب ۹ من أبواب الماء المطلق، الحديث ۱ و ۶.

[۲۱۷] (۱) كفاية الاصول: ۲۳۶.

[۲۱۸] (۱) الأنسب أن يمثّل للشيئين الذين لا ترتّب بينهما بمعلولين لعلّة واحدة، إذ الزوجيّة من لوازم ماهيّة الأربعة، واللازم متأخّر رتبةً عن الملزوم، نعم، يمكن أن يمثّل بهما لما إذا لم يكن الترتّب على العلّة، لعدم كون الأربعة علّة للزوجيّة. م ح- ى.

[۲۱۹] (۱) هذا صحيح فى جميع ما ذكره الاستاذ« مدّ ظلّه» إلّافيما إذا كان الشرط علّة ناقصة للجزاء، فإنّ المتبادر من الجملة الشرطيّة كون الشرط علّة تامّة له، فلابدّ من أن يكون قولنا:« إذا تحقّقت النار يتحقّق الإحراق» مجازاً بمعونة القرينة، ولو كانت تلك القرينة علمنا الخارجى بأنّ النار لا تؤثّر فى الإحراق إلّابعد انضمام الشرط وعدم المانع إليها. م ح- ى.

[۲۲۰] (۱) كفاية الاصول: ۲۳۲.

[۲۲۱] (۱) كفاية الاصول: ۲۳۳.

[۲۲۲] (۱) أمّا فى صورة المقارنة فلأنّ العلّتين المستقلّتين إذا وردتا على معلول واحد صارت كلّ واحدة منهما جزء المؤثّر، لعدم إمكان تأثير علّتين على معلول واحد تمام التأثير، وأمّا فى صورة السبق فلأنّ المعلول إذا وجد بعلّته السابقة فلم يبق مجال لتأثير اللاحقة أصلًا. منه مدّ ظلّه.

[۲۲۳] (۲) وتحقّق الإطلاق نادراً لا يجدى القائل بالمفهوم، لأنّه بصدد إثبات المفهوم فى جميع القضايا الشرطيّة لا فى بعض مواردها النادرة. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام صاحب الكفاية.

[۲۲۴] (۳) كفاية الاصول: ۲۳۳.

[۲۲۵] (۱) كفاية الاصول: ۲۳۴.

[۲۲۶] (۱) قد عرفت أنّ الطرق الستّة المتقدّمة التى استدلّ بها المتأخّرون على المفهوم كلّها كانت بصدد إثبات كون الشرط علّة منحصرة للجزاء. م ح- ى.

[۲۲۷] (۱) نهاية الأفكار ۱ و ۲: ۴۷۸.

[۲۲۸] (۲) كفاية الاصول: ۲۳۴.

[۲۲۹] (۱) ضرورة أنّ كلّ معلول مقيّد بعلّته، ألا ترى أنّ الحرارة الناشئة عن النار الخاصّة إنّما هى حرارة خاصّة مقيّدة بها، لا الحرارة المطلقة، فإذا قال المولى:« إن جاءك زيد فأكرمه» وفرضنا أنّ مجىء زيد علّة منحصرة لوجوب إكرامه فلا محالة يكون المجىء علّة لشخص وجوب الإكرام المنشأ فى كلامه المتحقّق عقيب المجىء لا لسنخ وجوب الإكرام وكلّيه، فلا يمكن أن يجعل النزاع فى كون الشرط علّة منحصرة لسنخ الحكم. منه مدّ ظلّه فى توضيح الإشكال.

[۲۳۰] (۱) كفاية الاصول: ۲۳۷.

[۲۳۱] (۱) إنّ الاستاذ« مدّ ظلّه» اختار فى وضع الحروف وما يلحق بها ما ينتج نتيجة الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، لا نفسه، كما مرّ توضيحه فى مبحث وضع الحروف. م ح- ى.

[۲۳۲] (۲) مطارح الأنظار ۲: ۳۸.

[۲۳۳] (۱) لكون المادّة اسماً موضوعاً للعموم. م ح- ى.

[۲۳۴] (۲) تهذيب الاصول ۲: ۱۰۷.

[۲۳۵] (۱) هذا مضمون صحيحة عبداللّه‌بن سنان. راجع وسائل الشيعة ۸: ۴۷۲، كتاب الصلاة، الباب ۶ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ۳.

[۲۳۶] (۲) هذا مضمون صحيحة محمّد بن مسلم. راجع وسائل الشيعة ۸: ۴۷۰، كتاب الصلاة، الباب ۶ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ۱.

[۲۳۷] (۳) فيقال: الجملة الشرطيّة تدلّ على المفهوم إلّافيما إذا كان الشرط متعدّداً. منه مدّ ظلّه.

[۲۳۸] (۴) أى شىء ثالث غير هذين الشرطين. م ح- ى.

[۲۳۹] (۵) فكلّ واحد من خفاء الأذان والجدران جزء العلّة لوجوب القصر، فلا تدلّ القضيّة الشرطيّة- فيما إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء- على العلّيّة التامّة، فضلًا عن العلّيّة المنحصرة. م ح- ى.

[۲۴۰] (۱) كفاية الاصول: ۲۳۸.

[۲۴۱] (۲) بأحد التقريبين المتقدّمين. منه مدّ ظلّه.

[۲۴۲] (۱) سواء كان إطلاق الأداة أو الشرط أو الجزاء. منه مدّ ظلّه.

[۲۴۳] (۱) لكنّ الإمام الخمينى قدس سره ذهب إلى أنّهما لا تدلّان على العلّيّة التامّة على الفرض الأوّل أيضاً، إذ بعد تساقط أصالتى الحقيقة كما لا- يكون لنا دليل على الانحصار لا يكون لنا دليل على التماميّة أيضاً، لدوران أمر الأداة حينئذٍ بين استعمالها فى أحد المجازات الخمسة: العلّيّة التامّة، أو الأعمّ من الناقصة، أو مطلق الترتّب، أو اللزوم، أو الارتباط، ولا ترجيح لأحدها، وكون العلّة التامّة أقرب إلى المنحصرة واقعاً لا- يكون مرجّحاً فى تعيينها، لأنّ وجه التعيين هو الانس الذهنى الذى يرجع إلى الظهور العرفى، وأمّا بناءً على الفرض الثانى- أعنى الانصراف- فالساقط بسبب التعارض هو الانصرافان، ويكون أصالة الحقيقة فى كلّ منهما محكّمة، فلو قلنا بوضع الأداة للعلّيّة التامّة لدلّت عليها، ولو قلنا بوضعها لمطلق الارتباط أو اللزوم أو الترتّب أو العلّيّة المطلقة الشاملة للعلّة الناقصة فلا دليل لنا على العلّيّة التامّة كما لا دليل على الانحصار.

هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله فى تهذيب الاصول ۲: ۱۰۹.

وهو كلام متين، وملخّصه أنّ مقتضى الفرض الثالث- وهو استفادة العلّيّة المنحصرة من الإطلاق والقول بكون الأداة موضوعة للعلّيّة التامّة- دلالة الجملتين على العلّيّة التامّة، ومقتضى الفرض الأوّل- وهو وضع الأداة للعلّيّة المنحصرة- والأخير- وهو استفادة انحصار العلّة وتماميّتها كليهما من الإطلاق- عدم دلالتهما عليها، إذ بعد تساقط أصالتى الحقيقة فى الأوّل والإطلاقات الأربعة فى الأخير ليس لنا دليل على التماميّة كما ليس لنا دليل على الانحصار، ومقتضى الفرض الثانى- وهو مسألة الانصراف- دلالتهما عليها لو قلنا بوضع

الأداة للعلّيّة التامّة كالفرض الثالث، وإلّا فلا.

ثمّ إنّه كلّما ليس لنا دليل لفظى على العلّيّة التامّة فلابدّ من الرجوع إلى الاصول العمليّة، والظاهر أنّ مقتضاها هو أصالة البراءة من الحكم المذكور فى الجزاء إذا لم يتحقّق الشرطان معاً. م ح- ى.

[۲۴۴] (۱) فلابدّ لإمكان الاشتراك فيه إمّا من القول بدلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم واختيار أحد الطرق الثلاثة الاخر المذكورة فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله لرفع التعارض، وإمّا من القول بعدم دلالتها على المفهوم، بل على مجرّد العلّيّة التامّة مطلقاً ولو لم يكن لها معارض. م ح- ى.

[۲۴۵] (۱) لا يخفى أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله فى آخر كلامه بصدد بيان مورد لابدّ فيه من تداخل الأسباب ومورد آخر لابدّ فيه من تداخل المسبّبات، فقال:

« هذا كلّه فيما إذا كان موضوع الحكم فى الجزاء قابلًا للتعدّد، وأمّا ما لا يكون قابلًا لذلك فلابدّ من تداخل الأسباب فيه فيما لا يتأكّد المسبّب، ومن التداخل فيه فيما يتأكّد». كفاية الاصول: ۲۴۳.

فهو كما ترى ليس بصدد حصر التداخل فى السبب أو المسبّب فيما ذكره، بل بصدد بيان لزوم تداخل الأسباب فى المورد الأوّل، والمسبّبات فى المورد الثانى، واستحالة عدم التداخل فيهما، فلا ينافى أن يكون المثال السابق أيضاً من قبيل التداخل فى المسبّب إذا اكتفى العبد بإكرام العالم الهاشمى بالضيافة وقلنا بجواز الاكتفاء، ومن قبيل عدم التداخل لو لم يكتف به أو قلنا بعدم جواز الاكتفاء.

ثمّ إنّه يمكن التمثيل لاستحالة عدم تداخل الأسباب بما إذا قال:« إذا لاقى ثوبك دم فاغسله» و« إذا لاقاه خمر فاغسله» حيث إنّ الغسل لا يتعدّد ولا وجوبه يتأكّد إذا أصابه دم وخمر معاً، ولاستحالة عدم تداخل المسبّبات بما إذا قال:« من سبّ المعصوم عليه السلام يجب قتله» و« من ارتدّ يجب قتله» حيث إنّ القتل لا يقبل التعدّد فيما إذا سبّ أحد المعصومين وارتدّ معاً، لكنّ وجوبه يتأكّد. م ح- ى.

[۲۴۶] (۱) القيامة: ۲۲- ۲۳.

[۲۴۷] (۲) الظاهر أنّ المراد به آية اللّه البروجردى رحمه الله، وعبّر عنه الإمام رحمه الله فى تهذيب الاصول ب« بعض الأكابر». منه مدّ ظلّه.

[۲۴۸] (۳) التمثيل بالتوضّى عقيب البول والنوم مجرّد فرض، لأنّ الدليل الخاصّ قائم بتداخلهما. م ح- ى.

[۲۴۹] (۱) تهذيب الاصول ۲: ۱۱۶.

[۲۵۰] (۱) كما عرفت فى المقدّمة الاولى من مقدّمات هذا التنبيه. م ح- ى.

[۲۵۱] (۲) مختلف الشيعة ۲: ۴۲۸.

[۲۵۲] (۱) مطارح الأنظار ۲: ۵۹.

[۲۵۳] (۲) كلام هذين المحقّقين وكذا ما سيأتى من كلام المحقّق النائينى رحمهم الله لو تمّ لثبت به المقدّمة الاولى المذكورة فى كلام الشيخ رحمه الله، وهى أنّ السبب الثانى مؤثّر كالأوّل. منه مدّ ظلّه.

[۲۵۴] (۱) كفاية الاصول: ۲۴۰، ومصباح الفقيه ۲: ۲۵۸- ۲۶۱.

[۲۵۵] (۲) أمّا تقدّم الأداة والشرط فواضح، وأمّا تقدّم الحكم فلأنّ قوله:« فتوضّأ» يكون بمعنى« يجب عليك الوضوء» فكأنّه قال:« إذا بلت يجب عليك الوضوء» و« إذا نمت يجب عليك الوضوء». منه مدّ ظلّه.

[۲۵۶] (۱) راجع ص ۱۸۲.

[۲۵۷] (۲) راجع ص ۱۸۴ إلى ص ۱۸۸ لكى يتّضح لك الطرق الأربعة من الإطلاق التى تمسّكوا بها لإثبات العلّيّة المنحصرة، ثمّ غيّرها بنحو تنطبق على العلّيّة التامّة. م ح- ى.

[۲۵۸] (۳) أو الأداة أو الجزاء. م ح- ى.

[۲۵۹] (۴) بناءً على دلالة الإطلاق على الشمول. م ح- ى.

[۲۶۰] (۱) كقيـد« من قبله» فيكون قوله:« إذا بلت فتوضّأ» و« إذا نمت فتوضّأ» بمعنى إذا بلت فتوضّأ من قبله، وإذا نمت فتوضّأ من قبله. م ح- ى.

[۲۶۱] (۱) كفاية الاصول المحشّى ۲: ۳۰۵.

[۲۶۲] (۲) ذهب المحقّق النائينى رحمه الله فى مبحث تعلّق الأحكام بالطبائع أو الأفراد إلى أنّها متعلّقة بصـرف الوجود من الطبيعة من دون أن يكون للتشـخّصات الفرديّة دخـل فى المتعلّق، ومراده بصـرف وجودها أوّل وجودها، سواء تحقّق فى ضـمن فرد واحـد أو فى ضمن أفراد متعدّدة دفعةً وفى عرض واحد. منه مدّ ظلّه.

[۲۶۳] (۱) مـا ذكره المحقّق الخراسـانى والهمـدانى أيضـاً عبـارة عن الورود، لأنّهمـا ذهبـا إلى أنّ إطلاـق مـادّة الجزاء متوقّف على مقـدّمات الحكمـة التى منهـا عـدم البيان على التقييـد، وظهور القضـيّتين فى السـببيّة المسـتقلّة بيان له، فيرتفع به موضوع إطلاق المادّة حقيقـةً، وأمّا الحكومـة فهى عبارة عن تضـييق أحـد الـدليلين أو توسـعته موضوع الـدليل الآخر تعبّداً، كما يضـيّق قوله:« لا شكّ لكثير الشكّ» موضوع قوله:« إذا شككت بين الثلاث والأربع فابن على الأربع». منه مدّ ظلّه.

[۲۶۴] (۲) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۴۹۳.

[۲۶۵] (۱) هذا مع قطع النظر عن المناقشة المتقدّمة منّا فى دلالتها على السـببيّة المسـتقلّة، حيث قلنا: إنّها ظاهرة فى مطلق الارتباط بين الشرط والجزاء. منه مدّ ظلّه.

[۲۶۶] (۲) إلّاأن يتمسّك لترجيح ظهورهما على ظهور المادّة بقضاوة العرف كما ذهب إليه صاحب الكفاية فى حاشيتها. منه مدّ ظلّه.

[۲۶۷] (۱) كما أنّ المولى إذا قال لعبده:« أكرم عالماً» و« أضف هاشـميّاً» فأكرم العالم الهاشمى بالضيافة فلم يبق على عهدته تكليف، لكون عمله مصداقاً لإكرام العالم وإضافة الهاشمى كليهما. م ح- ى.

[۲۶۸] (۱) هذا خروج عن محلّ البحث كما عرفت فى المقدّمة الرابعة فى ص ۲۰۶. م ح- ى.

[۲۶۹] (۲) حيث روى:« فإذا اجتمعت عليك حقوق أجزأك عنها غسل واحد». راجع وسائل الشيعة ۳: ۳۳۹، كتاب الطهارة، الباب ۳۱ من أبواب الأغسال المسنونة، الحديث ۱.

[۲۷۰] (۱) كتغاير السواد والحلاوة، فإنّهما يجتمعان فى التمر مثلًا. م ح- ى.

[۲۷۱] (۱) ورد بهذا المضمون روايات. راجع وسائل الشيعة ۱: ۱۵۸ وما بعدها، كتاب الطهارة، الباب ۹ من أبواب الماء المطلق.

[۲۷۲] (۲) أى فى ناحية الجزاء. م ح- ى.

[۲۷۳] (۳) المسمّاة ب« هداية المسترشدين». م ح- ى.

[۲۷۴] (۴) هداية المسترشدين ۲: ۴۶۱.

[۲۷۵] يوسـفى گنابادى،محمد حسـين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلـد، مركز فقه الاـئمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۲۷۶] (۱) مطارح الأنظار ۲: ۴۱، هداية: يجب تطابق المفهوم والمنطوق، إلى آخر كلامه رحمه الله.

[۲۷۷] (۲) فنقيض الوجود العدم ونقيض العدم عدم العدم، وأمّا الوجود فهو لازم النقيض لا نفسه. م ح- ى.

[۲۷۸] (۱) وسائل الشيعة ۱۸: ۳۳۳، كتاب التجارة، الباب ۸ من أبواب الدين والقرض، الحديث ۴.

[۲۷۹] (۱) ورد بهذا المضمون روايات فى وسائل الشيعة، ج ۱۷: ۸۷ و ۸۹، كتاب التجارة، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۱ و ۴، وج ۲۴: ۲۳۶، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ۶۴ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ۲.

[۲۸۰] (۲) وسائل الشيعة ۳: ۴۶۷، كتاب الطهارة، الباب ۳۷ من أبواب النجاسات، الحـديث ۴، وفيه:« كلّ شـىء نظيف حتّى تعلم أنّه

قذر». م ح- ی.

[۲۸۱] (۳) أی لکون ارتفاع الحکم عند حصول الغایهٔ مقتضی تقییده بها. م ح- ی.

[۲۸۲] (۱) لکونها حینئذٍ کالوصف فی کونها قیداً للموضوع. منه مدّ ظلّه.

[۲۸۳] (۲) کفایهٔ الاصول: ۲۴۶.

[۲۸۴] (۳) کما هو المشهور حیث ذهبوا إلی أنّ الوضع فی الحروف وما الحق بها عامّ والموضوع له خاصّ. منه مدّ ظلّه.

[۲۸۵] (۴) درر الفوائد: ۲۰۴.

[۲۸۶] (۵) ولو کان للکلام الأوّل مفهوم لکان بمفهومه منافیاً للکلام الثانی، فإنّ مفهوم الأوّل هو« لایجب بعد الزوال الجلوس» وتضادّه مع منطوق الثانی ظاهر. منه مدّ ظلّه.

[۲۸۷] (۱) درر الفوائد: ۲۰۴.

[۲۸۸] (۱) لا تبتنی هذه المسألهٔ علی النزاع المعروف فی الفلسفهٔ من« إمکان الجزء الذی لا یتجزّی وامتناعه» إذ لیس المراد بالغایهٔ« نهایهٔ الأجسام» التی هی المراد بالغایهٔ عند الحکماء، بل المراد بها هاهنا ما وقع بعد مثل« حتّی» و« إلی» قیداً للحکم أو الموضوع وکان ذا أجزاء زمانیّهٔ، مثل« أتمّوا الصلاهٔ إلی اللیل» أو مکانیّهٔ، مثل« سر من البصرهٔ إلی الکوفهٔ» أو غیرهما، مثل« کُل السمکهٔ حتّی رأسها». منه مدّ ظلّه.

[۲۸۹] (۱) کفایهٔ الاصول: ۲۴۷.

[۲۹۰] (۲) کفایهٔ الاصول المحشّی ۲: ۳۲۹.

[۲۹۱] (۱) قال المحقّق الحائری رحمه الله: لا- یخفی أنّ هنا مقامین: أحدهما: أنّ کلمهٔ« إلّا» هل تدلّ علی الإخراج وإثبات نقیض حکم المستثنی منه للمستثنی أو لا-؟ والثانی: بعد تسلیم دلالتها علی الإخراج هل تدلّ علی الحصر حتّی یکون منشأً لأخذ المفهوم بالنسبهٔ إلی غیر المستثنی من سائر الأفراد أو لا؟ وأبو حنیفهٔ إنّما خالف فی المقام الأوّل، فعدّه من المخالفین فی استفادهٔ الحصر لا وجه له. انتهی. درر الفوائد: ۲۰۶.

[۲۹۲] (۱) وسائل الشیعهٔ ۱: ۳۶۵ و ۳۶۶، کتاب الطهارهٔ، الباب ۱ من أبواب الوضوء، الحدیث ۱ و ۶.

[۲۹۳] (۲) قال العلّامهٔ المشکینی رحمه الله فی حاشیهٔ الکفایهٔ توضیحاً لاستدلال أبی حنیفهٔ: وجه الاستدلال: أنّ الصلاهٔ إمّا اسم للصحیح أو للأعمّ، وظاهر الکلام أنّ الخبر المقدّر من أفعال العموم، وعلی الأوّل فلو دلّ الاستثناء علی الإثبات لدلّ علی وجود الصلاهٔ عند وجود الطهارهٔ، وجدت سائر الشرائط والأجزاء أو لا، وعلی الثانی لا یمکن حفظ ظهور الکلام، إذ ظاهره نفی وجود الصلاهٔ عند فقدان الطهارهٔ، وهو معلوم العدم، فلابدّ من التجوّز إمّا فی لفظ الصلاهٔ باستعماله فی الفرد الصحیح أو تقدیر کلمهٔ« صحیحهٔ» لتکون صفهٔ لاسم« لا» أو تقدیر الخبر کلمهٔ« صحیحهٔ» فحینئذٍ لو دلّ الاستثناء علی الحصر لدلّ علی صحّهٔ الصلاهٔ عند فقدان- الظاهر أنّه خطأ ناشٍ من سهو القلم، والصحیح« وجدان»- الطهارهٔ ولو انتفی سائر ما یعتبر أیضاً، إنتهی. کفایهٔ الاصول المحشّی ۲: ۳۲۹.

[۲۹۴] (۱) کفایهٔ الاصول: ۲۴۸.

[۲۹۵] (۲) لقمان: ۲۵، والزمر: ۳۸.

[۲۹۶] (۳) الزمر: ۳. و« الزلفی» بمعنی: القربهٔ، الدرجهٔ، المنزلهٔ. م ح- ی.

[۲۹۷] (۱) المائدهٔ: ۳۳.

[۲۹۸] (۱) لم یتعرّض الاستاذ« مدّ ظلّه» لمفهوم اللقب والعدد، لکنّه أشار فی مطاوی کلماته إلی أنّ عدم دلالهٔ اللقب علی المفهوم أمر واضح. م ح- ی.

[۲۹۹] (۱) عدم اطّراد التعریف عبارهٔ عن عدم منعه من الأغیار، وعدم انعکاسه عبارهٔ عن عدم کونه جامعاً للأفراد. م ح- ی.

[۳۰۰] (۱) كفاية الاصول: ۲۵۲.

[۳۰۱] (۲) كفاية الاصول المحشّى ۲: ۳۴۶.

[۳۰۲] (۱) عدّ بعض هذه الامور ممّا يتوقّف عليه الإطلاق محلّ للإشكال والاختلاف، لكنّا لسنا فعلًا بصدد قبولها أو ردّها. منه مدّ ظلّه.

[۳۰۳] (۱) البقرة: ۲۷۵.

[۳۰۴] (۲) راجع ص ۹- ۱۳.

[۳۰۵] (۱) بل عموميّتها مستندة إلى قضاوة العرف كما سيأتى. م ح- ى.

[۳۰۶] (۱) كفاية الاصول: ۲۵۳.

[۳۰۷] (۱) كفاية الاصول المحشّى ۲: ۳۴۹.

[۳۰۸] (۲) القصص: ۲۸.

[۳۰۹] (۱) البقرة: ۲۷۵.

[۳۱۰] (۲) فإنّا وإن ناقشنا فى حكم العقل بأنّ« الماهيّة لا تنعدم إلّابانعدام جميع أفرادها» إلّاأنّ حكمه بأنّها توجد بوجود فرد ما مسلّم لا يمكن الإشكال فيه. منه مدّ ظلّه.

[۳۱۱] (۱) لأنّها لو كانت للعهد لكانت الدلالة على الفرد المعهود لفظيّة. م ح- ى.

[۳۱۲] (۱) هذه العبارة منقولة عن درر الفوائد للمحقّق الحائرى رحمه الله، ولأجل ذلك ما غيّرنا العبارات، وإن كان الحقّ أنّ كلمة« كلّ» مؤنّثة. م ح- ى.

[۳۱۳] (۱) قال المحقّق الحائرى رحمه الله- فى درر الفوائد: ۲۱۲، التعليقة ۱-: والحاصل أنّه فرق بين أن يكون المدخول مجملًا مردّداً بين المطلق والمقيّد فيحتاج إلى المقدّمات، أو مهملًا جامعاً فيكفى لفظة الكلّ فى تعيين الإطلاق. م ح- ى.

[۳۱۴] (۲) درر الفوائد: ۲۱۱.

[۳۱۵] (۱) هذا الجواب يختصّ بلفظة« كلّ» وما فى معناها من الألفاظ الموضوعة للعموم، بخلاف النكرة فى سياق النفى، لما سيأتى من افتقارها فى إفادة العموم إلى جريان أصالة الإطلاق. م ح- ى.

[۳۱۶] (۱) تهذيب الاصول ۲: ۱۶۰.

[۳۱۷] (۲) كفاية الاصول: ۲۵۴.

[۳۱۸] (۱) وإليك أمثلة الأقسام الأربعة: ۱-« ليس رجل فى الدار»، ۲-« لا رجل فى الدار»، ۳-« لا تكرم رجلًا»، ۴-« لا تكرم الرجل» بناءً على كون اللام للجنس. م ح- ى.

[۳۱۹] (۲) فى مقابل ما اختاره الاستاذ« مدّ ظلّه» من أنّهما عبارتان عن البعث والزجر الاعتباريّين المتعلّقين بإيجاد الفعل. م ح- ى.

[۳۲۰] (۱) راجع ص ۹.

[۳۲۱] (۲) درر الفوائد: ۲۱۰.

[۳۲۲] (۱) كفاية الاصول: ۲۵۴.

[۳۲۳] (۲) راجع ص ۹- ۱۳.

[۳۲۴] (۱) كفاية الاصول: ۲۵۴.

[۳۲۵] (۱) وبتعبير المحقّق الخراسانى رحمه الله: المرسلة. م ح- ى.

[۳۲۶] (۲) وردت هذه الآية فى مواضع من الكتاب العزيز، منها سورة البقرة، الآيات ۴۳ و ۸۳ و ۱۱۰.

[۳۲۷] (۱) فاستفادة العموم فی المقام تتوقّف علی ثلاثة امور:

أ- وقوع النکرة أو اسم الجنس فی سیاق النفی أو النهی، وهذا أمر لفظی، ب- جریان الإطلاق فیما دخل علیه النفی أو النهی، وهذا أمر عقلی، لأنّک قد عرفت أنّ العقل هو الذی یحکم بأنّ المولی الحکیم العاقل العارف بموازین المحاورة إذا کان فی مقام بیان جمیع حدود موضوع حکمه ولم یأت بقرینة متّصلة أو منفصلة علی تقییده ولم یکن قدر متیقّن فی مقام التخاطب- علی فرض کونه أیضاً من مقدّمات الحکمة- فلا محالة یرید الموضوع بإطلاقه، ج- قاعدة« الطبیعة لا تنعدم إلّابانعدام جمیع مصادیقها» وهذا أمر عرفی کما عرفت. م ح- ی.

[۳۲۸] (۲) نحو قوله تعالی:« وَجَعَلْنَا مِنْ الْمَاءِ کُلَّ شَیْءٍ حَیٍّ». الأنبیاء: ۳۰.

[۳۲۹] (۳) نحو قوله تعالی:« إِذْ هُمَا فِی الْغَارِ». التوبة: ۴۰.

[۳۳۰] (۴) نحو قوله تعالی:« کَمَا أَرْسَلْنَا إِلَی فِرْعَوْنَ رَسُولًا* فَعَصَی فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ». المزمّل: ۱۵- ۱۶.

[۳۳۱] (۵) مثل قوله صلی الله علیه و آله:« الحسن والحسین سیّدا شباب أهل الجنّة». کشف الغمّة فی معرفة الأئمّة ۱: ۵۲۱.

[۳۳۲] (۱) لأنّ قولنا:« أکرم العالم» مثلًا لو کان عامّاً ناظراً إلی الأفراد والکثرات بالوضع لما کان مجری أصالة الإطلاق، لما عرفت من أنّ مورده هو الطبیعة لا الأفراد. م ح- ی.

[۳۳۳] (۲) راجع ص ۲۵۹.

[۳۳۴] (۳) وفیه: أنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله وإن أنکر دلالة المحلّی باللام علی العموم وضعاً، إلّاأنّه صرّح بدلالته علیه بالإطلاق، فإنّه قال:« لکن دلالته علی العموم وضعاً محلّ منع، بل إنّما یفیده فیما إذا اقتضته الحکمة أو قرینة اخری». کفایة الاصول: ۲۵۵. م ح- ی.

[۳۳۵] (۱) عدم دلالة المدخول علی العموم واضح إذا کان مفرداً، وأمّا إذا کان جمعاً فلأنّه لو وضع للعموم لما صدق علی أقلّ من تمام أفراده من المراتب الکثیرة للجمع- التی منها أقلّ الجمع، وهو ثلاثة، بل اثنان عند المنطقیّین- إلّابنحو المسامحة والتجوّز، وهل یمکن الالتزام بذلک؟!. منه مدّ ظلّه.

[۳۳۶] (۱) راجع ص ۲۳۶- ۲۴۲ من الجزء الأوّل.

[۳۳۷] (۲) لا حاجة إلی توضیح هذا البحث وبیان الأدلّة والشواهد هنا لإثبات ما هو الحقّ المختار بعد ذکره فی مبحث« استعمال اللفظ فی المعنی المجازی» مفصّلًا، فلیراجع الطالب إلی هناک. م ح- ی.

[۳۳۸] (۱) کفایة الاصول: ۲۵۵.

[۳۳۹] (۱) المائدة: ۱.

[۳۴۰] (۲) البقرة: ۲۷۵.

[۳۴۱] (۳) وإن کانا فی مقام الإخبار متناقضین، فإنّ قولنا:« ما جاءنی من القوم أحد» یکون نقیضاً لقولنا:« جاءنی من القوم زید». منه مدّ ظلّه.

[۳۴۲] (۱) کفایة الاصول: ۲۵۶.

[۳۴۳] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۵۱۷.

[۳۴۴] (۱) فیصیر الکلام بعد الفراغ ظاهراً فی المعنی الحقیقی فی مثل« رأیت أسداً» والمجازی فی مثل« رأیت أسداً یرمی» فإنّ مورد أصالة الظهور أعمّ من الحقیقة والمجاز. منه مدّ ظلّه.

[۳۴۵] (۱) إن قلت: کیف لا تکون العلاقة موجودةً مع أنّ المستعمل فیه جزئی، وما وضع له اللفظ المستعمل کلّی؟

قلت: لیس لنا علاقة باسم علاقة الکلّی والجزئی، بل علاقة الکلّ والجزء. منه مدّ ظلّه.

[۳۴۶] (۱) کما أنّ أصالة الحقیقة فی قولنا:« رأیت أسداً» أیضاً شعبة منها، ولأجل هذا لو کان الکلام ظاهراً فی المعنی المجازی، کأن یقال:« رأیت أسداً یرمی» تجری أصالة الظهور بالنسبة إلی المعنی المجازی من دون أن تجری أصالة الحقیقة، فتمام الملاک فی مثل أصالتی الحقیقة والعموم هو مسألة الظهور. منه مدّ ظلّه.

[۳۴۷] (۱) والمخصّصات الشرعیّة تکون کذلک. منه مدّ ظلّه توضیحاً لکلام صاحب الدرر.

[۳۴۸] (۲) درر الفوائد: ۲۱۵.

[۳۴۹] (۱) المصدر نفسه.

[۳۵۰] (۲) لأنّ من عادة العرف وصل المخصّصات بالعمومات عکس الشارع المقدّس. منه مدّ ظلّه.

[۳۵۱] (۱) هذا فیما إذا لم یرد« من یسمّی بزید» وإلّا لعمّهما، بل وغیرهما إذا کان المسمّی بزید من بین العلماء أکثر من شخصین. منه مدّ ظلّه.

[۳۵۲] (۲) الإجمال الحقیقی فی مقابل الإجمال الحکمی الآتی عن قریب. منه مدّ ظلّه.

[۳۵۳] (۳) وذلک لأنّ المخصّص وإن کان مجملًا بالنسبة إلی کلّ من المتباینین، إلّاأنّه حجّة فی عدم دخول کلیهما معاً تحت حکم العامّ. م ح- ی.

[۳۵۴] (۱) ولا فرق فی کون القاعدة تساقط المتعارضین بین ما إذا کان تعارضهما بالذات، کما إذا دلّ أحدهما علی وجوب شیء والآخر علی عدم وجوبه، فإنّ کلّاً منهما بمفهومه یطرد الآخر، أو بالعرض، کما فی المقام، حیث إنّ أصالة العموم الجاریة فی کلّ منهما لا تطرد الاخری، إذ یمکن أن یکون کلّ من زیدبن عمرو وزیدبن بکر واجب الإکرام، إلّاأنّا نعلم خارجاً بمقتضی التخصیص عدم وجوب إکرام أحدهما، فیقع بینهما التعارض بالعرض. منه مدّ ظلّه.

[۳۵۵] (۱) فإنّهم وإن اختلفوا فی کون المرجع فی الشبهات التحریمیّة الموضوعیّة أصالة البراءة أو الاشتغال، إلّاأنّهم لم یختلفوا فی خروجها عن تحت الدلیل اللفظی. منه مدّ ظلّه.

[۳۵۶] (۱) لعدم إحراز کونه موصوفاً بعدم الفسق، فالتمسّک بالعامّ لإثبات وجوب إکرامه یکون من قبیل التمسّک بالدلیل فی الشبهة الموضوعیّة لنفس ذلک الدلیل، وقد عرفت عدم جوازه. م ح- ی.

[۳۵۷] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۵۲۵.

[۳۵۸] (۲) راجع ص ۲۸۳.

[۳۵۹] (۱) کفایة الاصول: ۲۵۸.

[۳۶۰] (۲) فتفسیرها بالمنجّزیّة والمعذّریّة کما فعل صاحب الکفایة رحمه الله تفسیر بلازم المعنی. م ح- ی.

[۳۶۱] (۱) کما إذا قال المولی:« أکرم العلماء» ثمّ قال:« لا تکرم الفسّاق من العلماء» وشککنا فی أنّ الموجب للفسق هل هو خصوص ارتکاب الکبیرة أو الأعمّ منه ومن ارتکاب الصغیرة. م ح- ی.

[۳۶۲] (۱) کفایة الاصول: ۲۵۹.

[۳۶۳] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۳۶۴] (۱) فهذا المخصّص اللبّی یکون مثل قول المولی:« لا- تکرم الأعداء من جیرانی» فی کونه متعرّضاً للکبری الکلّیّة دون المصادیق الجزئیّة. م ح- ی.

[۳۶۵] (۲) قسّموا الدلالة إلی قسمین: التصوّریّة، والتصدیقیّة، فالدلالة التصوّریّة أن ینتقل ذهن الإنسان إلی معنی اللفظ بمجرّد صدوره من لافظه، ولو علم أنّ اللافظ لم یقصده، کانتقال الذهن إلی المعنی الحقیقی عند استعمال اللفظ فی معنی مجازی، مع أنّ

المعنى الحقيقى ليس مقصوداً للمتكلّم، وكانتقال الذهن إلى المعنى من اللفظ الصادر من الساهى أو النائم أو الغالط.

والدلالة التصديقيّة دلالة اللفظ على أنّ المعنى مراد المتكلّم. م ح- ى.

[٣٦٦] (١) مقالات الاصول ١: ٤٤٣.

[٣٦٧] (٢) نعم، إذا كان المولى عالماً بحقائق الامور كان بيان الموضوع من قبله موجباً لانكشافه عندنا، فيجب علينا اتّباعه لأجل علمنا بالموضوع لا تعبّداً. م ح- ى.

[٣٦٨] (١) ورد مضمونه فى وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٧، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١.

[٣٦٩] (١) فى كامل الزيارات، ص ١٧٩:« اللهمّ العن يزيد وأباه، والعن عبيداللّهبن زياد ... وبنى اميّة قاطبة». م ح- ى.

[٣٧٠] (٢) فيترتّب عليه سائر آثار غير المؤمن أيضاً، من عدم جواز مناكحته، وعدم وجوب تغسيله وتكفينه والصلاة عليه إذا مات، وحرمة دفنه فى مقابر المسلمين، وغير ذلك من آثار غير المؤمن. م ح- ى.

[٣٧١] (١) فوائد الاصول ١ و ٢: ٥٣٦.

[٣٧٢] (١) ذكر المخصِّصات الثلاثة فى كلام الاستاذ« مدّ ظلّه» إنّما هو من باب المثال، لأنّه لو اكتفى بواحد منها لكان التخصيص أفراديّاً أيضاً. م ح- ى.

[٣٧٣] (١) راجع ص ٤١.

[٣٧٤] (١) الفرق بين التعارض والتزاحم هو أنّ ملاك الحكم موجود فى الطرفين فى باب التزاحم، لكنّ المكلّف لا يقدر على امتثال كليهما، مثل إنقاذ الغريقين، فإنّ إنقاذ كلّ منهما مشتمل على المصلحة، لكنّ المكلّف لايقدر إلّاعلى إنقاذ أحدهما، بخلاف باب التعارض، فإنّ ملاك الحكم يختصّ بأحد المتعارضين، مثل الخبرين الذين يدلّ أحدهما على وجوب صلاة الجمعة، والآخر على حرمتها. م ح- ى.

[٣٧٥] (٢) راجع مسألة الترتّب من مبحث الضدّ ص ٤٤٧- ٤٦١ من الجزء الثانى.

[٣٧٦] (١) فإنّ الاصول الموضوعيّة لا تجرى إلّالإثبات حكم شرعى، كاستصحاب خمريّة مايع للحكم بحرمته، أو نفيه، كاستصحاب عدم خمريّته للحكم بعدم حرمته، وأمّا اللوازم والملازمات العقليّة فلا تترتّب عليها. منه مدّ ظلّه.

[٣٧٧] (١) نهاية الأفكار ١ و ٢: ٥٢٧، ومقالات الاصول ١: ٤٤٤.

[٣٧٨] (٢) بل على القول بأنّ التخصيص يستلزم التجوّز فى العامّ كان التخصيص قرينة على استعماله فى غير مورد المخصّص، فكان تقييداً له بالنسبة إلى أصالة الظهور التى هى المرحلة الثانية من مراحل حجّيّة الدليل. منه مدّ ظلّه.

[٣٧٩] (١) أى سواء كان من الاستصحابات المتعارفة أو من قبيل استصحاب العدم الأزلى. م ح- ى.

[٣٨٠] (٢) فلا يعنون قوله:« أكرم كلّ عالم» بعد ورود قوله:« لا تكرم الفسّاق من العلماء» بعنوان خاصّ، كأن يكون بمعنى« أكرم كلّ عالم غير فاسق» كى نحتاج إلى إحراز كون العالم غير فاسق، بل يكفى عدم تحقّق عنوان المخصِّص. وبعبارة اخرى: مجموع العامّ والخاصّ يقتضيان أنّ زيداً العالم إذا لم يتحقّق بينه وبين الفسق علاقة وارتباط- نظير السالبة المحصّلة التى تصدق حتّى مع انتفاء الموضوع- يجب إكرامه، ولا- نحتاج إلى إحراز اتّصافه بأنّه غير فاسق بنحو الموجبة المعدولة التى لا تصدق إلّامع وجود الموضوع المتّحد مع المحمول.

نعم، حيثما يكن الموضوع فى المثال موجوداً، فإن كان فسقه ذا حالة سابقة عدميّة يمكن إحراز اتّصافه بأنّه غير فاسق بالاستصحاب، لكنّنا لا- نحتاج إليه، بل يكفى جريان استصحاب عدم تحقّق الارتباط بينه وبين الفسق بنحو السالبة المحصّلة، وتظهر الثمرة فى استصحاب العدم الأزلى الذى لا يمكن إثبات الاتّصاف به أصلًا. منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام صاحب الكفاية رحمه الله.

[٣٨١] (٣) أى المخصّص. م ح- ى.

[۳۸۲] (۴) قال المشكينى رحمه الله فى الحاشية: مراده من الشاذّ هو الذى شكّ فيه لتبادل الحالتين، ولا شكّ فى ندرته. كفاية الاصول المحشّى ۲: ۳۸۹.

[۳۸۳] (۱) كفاية الاصول: ۲۶۱.

[۳۸۴] (۲) لا يقال: إنّه عبارة اخرى عن التمسّك بالعامّ فى الشبهة المصداقيّة للمخصّص. فإنّه يقال: كلّا، فإنّ نفس الشكّ فى عنوان المخصّص يكفى فى الرجوع إلى العامّ فى الشبهة المصداقيّة على القول به، وأمّا فى المقام فنحن نتمسّك- بعد الشكّ فى عنوان المخصّص- بذيل استصحاب عدمه لو كان له حالة سابقة عدميّة، ثمّ بمعونته نتمسّك بالعامّ. منه مدّ ظلّه.

[۳۸۵] (۳) ولعلّ الذى يدعوه إلى هذا المثال أمران:

أ- أنّه مثال فقهى واقعى مستفاد من الروايات، بخلاف التمثيل ب« أكرم كلّ عالم» و« لا تكرم فسّاق العلماء»، فإنّه مثال فرضى.

ب- أنّه لو مثّل بهذا المثال أو نحوه لأمكن أن يتخيّل اختصاص جريان الاستصحاب بموارد الاتّصاف، لأنّ الموضوع فى موارد الشكّ من هذا المثال حيث يكون موجوداً يمكن إحراز اتّصافه بأنّه غير فاسق بالاستصحاب، فيتخيّل أنّه لا يجرى فى موارد عدم الاتّصاف، مثل أصالة عدم تحقّق الارتباط بين زيد مثلًا وبين الفسق، إذ لا طريق إلى القول بجريانه فى هذه الموارد إلّابالالتزام باستصحاب العدم الأزلى. منه مدّ ظلّه.

[۳۸۶] (۱) لكونها رابطة بين شيئين. م ح- ى.

[۳۸۷] (۲) كون هذا مثالًا للحمل الأوّلى مبنىّ على صدق هذا الحمل على صرف اتّحاد الموضوع مع المحمول ماهيّة وإن تغايرا مفهوماً. منه مدّ ظلّه.

[۳۸۸] (۳) كفاية الاصول: ۷۵.

[۳۸۹] (۱) كفاية الاصول: ۲۹.

[۳۹۰] (۱) الحاشية على تهذيب المنطق: ۱۴.

[۳۹۱] (۱) لأنّ قولنا:« زيد لا قائم» يدلّ على اتّحاد« زيد» مع نقيض« القائم» بخلاف قولنا:« ليس زيد بقائم» فإنّه يدلّ على سلب الاتّحاد بين« زيد» وبين نفس« القائم» بدون أن يدلّ على الاتّحاد بينه وبين نقيضه. م ح- ى.

[۳۹۲] (۱) وهذا القسم من القضايا اختصّت فى كلماتهم بالموجبات، لكنّه لا وجه له ظاهراً، لإمكان تصوّرها فى السوالب أيضاً، كما أن يقال:« ليس عمرو هو الذى ليس بمؤمن». منه مدّ ظلّه.

[۳۹۳] (۲) لكن افتقار الموجبات إلى وجود الموضوع إنّما هو فى القضايا التى ظرف الحمل والاتّصاف فيها هو الخارج، كمسألة القيام والقعود والعدالة والفسق ونحوها، بخلاف ما إذا كان ظرف حملها الذهن، مثل« الإنسان حيوان ناطق» حيث إنّ الحمل فيه ليس بلحاظ الخارج، وكذا قضيّة« الإنسان كلّى» فإنّ عروض الكلّيّة على الإنسان إنّما هو فى وعاء الذهن، لكن مع قطع النظر عن وجوده الذهنى، إذ الإنسان الموجود فى الذهن بلحاظ وجوده الذهنى جزئى، لأنّ التشخّص كما يتحقّق بالوجود الخارجى، كذلك يتحقّق بالوجود الذهنى. منه مدّ ظلّه.

[۳۹۴] (۳) وافتقار الموجبات الثلاث إلى وجود الموضوع واضح، لما عرفت من أنّ« ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له» وأمّا السالبة المعدولة فلأنّ النفى فى النفى فى قولنا:« زيد ليس بلا قائم» يقتضى الإثبات. هذا ما أفاده« مدّ ظلّه» فى الدورة الاولى. م ح- ى.

[۳۹۵] (۱) أو السالبة المحصّلة التى يكون موضوعها موجوداً. م ح- ى.

[۳۹۶] (۲) إن كانت بصورة الوصف. منه مدّ ظلّه.

ولا فرق بين الخبر والوصف إلّامن حيث علم المخاطب وجهله بمضمون كلام المتكلّم، فإنّ الأخبار بعد العلم بها أوصاف، والأوصاف قبل العلم بها أخبار. م ح- ى.

[٣٩٧] (١) لعدم عروض القرشيّة على ماهيّة المرأة قبل وجودها، لكونها من عوارض الوجود، لا من عوارض الماهيّة. م ح- ى.

[٣٩٨] (٢) شرح المنظومة، قسم الفلسفة: ١٠.

[٣٩٩] (١) ورد مضمونه فى كنز العمّال ١۶: ٧١٣، الحديث ۴۶۴٧٨.

[۴٠٠] (١) أو من مصاديق التمسّك بالدليل فى الشبهة المصداقيّة لنفسه. م ح- ى.

[۴٠١] (٢) وبه يظهر التحقيق حول نذر الصيام فى السفر. م ح- ى.

[۴٠٢] (١) وسائل الشيعة ١١: ٣٠٨، كتاب الحج، الباب ١ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

[۴٠٣] (٢) وسائل الشيعة ١١: ٣٢۶، كتاب الحجّ، الباب ١٣ من أبواب المواقيت.

فالمقتضى لصحّة الإحرام قبل الميقات فيما إذا تعلّق به النذر إنّما هو دليل خاصّ، لا عموم مثل« أوفوا بالنذور». منه مدّ ظلّه.

[۴٠۴] (١) مستمسک العروة الوثقى ١١: ٢٩٨.

[۴٠۵] (١) كإجراء الصيغة بالعربيّة، والتلفّظ ب« للّه علىّ» بناءً على اعتبارهما فى النذر. منه مدّ ظلّه.

[۴٠۶] (١) مثل الاستصحاب. منه مدّ ظلّه.

[۴٠٧] (١) كالتوصيف بالعدول أو استثناء الفسّاق. منه مدّ ظلّه.

[۴٠٨] (٢) هذا التعبير أجود من تعبير المحقّق الخراسانى رحمه الله ب« ما إذا كان فى معرض التخصيص». منه مدّ ظلّه.

[۴٠٩] (٣) اعلم أنّ التقنين يتوقّف على أمرين: أحدهما: كون الكلام إنشاءً، الثانى: كون الخطاب عامّاً ولو بالنسبة إلى صنف من الناس، فإن قلت:« ما رأيت فى هذه المدرسة أحداً» لم يكن قانوناً، لعدم كونه إنشاءً، وكذلك إذا قال المولى لعبده:« أكرم كلّ عالم» لكون الخطاب شخصيّاً، بخلاف قوله تعالى- فى سورة آل عمران: ٩٧-:« وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» لكونه فى مقام إنشاء وجوب الحجّ على كلّ مستطيع، فهو واجد للأمرين الذين يتوقّف جعل القانون عليهما. منه مدّ ظلّه.

[۴١٠] (١) وأمّا الاصول الجارية فى الشبهات الموضوعيّة فقد قام الإجماع أو الرواية على عدم توقّف الرجوع إليها بالفحص عمّا يرفع الشكّ عن موردها. منه مدّ ظلّه.

[۴١١] (١) كفاية الاصول: ٢۶۶.

[۴١٢] (٢) راجع ص ٣٠٠.

[۴١٣] (١) عطف« الأحكام الإلزاميّة» على« المقيّدات» و« المخصّصات» إنّما هو لعدم اختصاص كلام المحقّق النائينى رحمه الله هاهنا بالفحص عن المخصّص والمقيّد قبل التمسّك بالاصول اللفظيّة، بل يعمّ كلامه الفحص عن الحكم الإلزامى قبل التمسّك بالاصول العمليّة النافية للتكليف، واستدلّ على وجوب الفحص فى البابين بالعلم الإجمالى بأنّ فيما بأيدينا من الكتب أحكاماً إلزاميّة على خلاف الاصول النافية للتكليف، ومقيّدات ومخصّصات للعمومات والإطلاقات. م ح- ى.

[۴١۴] (٢) فوائد الاصول ١ و ٢: ۵۴٣.

[۴١۵] (١) بناءً على كون الطهور حالةً نفسانيّة متحصّلة من الوضوء والغسل والتيمّم لا نفس هذه الامور. منه مدّ ظلّه.

[۴١۶] (٢) وسائل الشيعة ١: ٣۶۵، كتاب الطهارة، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

[۴١٧] (٣) البقرة: ۴٣ و ٨٣ و ١١٠.

[۴١٨] (١) كفاية الاصول: ۴١٣- ۴١٧.

[۴١٩] (٢) ويشترط فى منجّزيّة العلم الإجمالى أن يتعلّق بحكم شرعى، كالعلم بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة فى يومها، أو بموضوع ذى أثر شرعى، كالعلم بخمريّة هذا المائع أو ذلك المائع، وأمّا إذا تعلّق بما هو مقارن أو ملازم لموضوع الحكم فلا يقتضى التنجّز. منه مدّ ظلّه.

[۴۲۰] (۱) كما إذا ضلّ الدفتر، أو ذهب به السّيل. م ح- ى.

[۴۲۱] (۲) وأمّا إذا كان الاطّلاع عليه سهل الوصول، كما إذا كان الدفتر تحت اختياره، بحيث يطّلع على مقدار الدين بالنظر إليه بسرعة، فلا يجوز له الاكتفاء بدفع الأقلّ، بل يجب عليه الرجوع إلى الدفتر ودفع المقدار الذى ثبت فيه، لكنّه ليس من مقتضيات العلم الإجمالى، بل حتّى فيما إذا كانت الشبهة بدويّة- بأن كان شاكّاً فى كونه مديوناً لزيد- لا يجوز له إجراء البراءة إذا كان قادراً على إثباته ونفيه بسهولة، فإذا علم بأنّه على تقدير كونه مديوناً لأثبته فى الدفتر وكان الرجوع إليه سهلًا يجب عليه الرجوع ولا يجوز له التمسّك بالبراءة، مع أنّ الفقهاء والاصوليّين قالوا بجريان أصالة البراءة بدون الفحص فى الشبهات البدويّة الموضوعيّة.

وبالجملة: إذا كان رفع الشبهة متوقّفاً على أمر سهل الوصول يجب الفحص، سواء كانت الشبهة بدويّة أومقرونة بالعلم الإجمالى.

نعم، استثنى منه باب النجاسات، إذ لا يجب الفحص قبل إجراء البراءة فى شبهاتها البدويّة حتّى فى الموارد السهلة، لدلالة صحيحة زرارة- الواردة فى وسائل الشيعة ۳: ۴۶۶، كتاب الطهارة، الباب ۳۷ من أبواب النجاسات، الحديث ۱- على عدم وجوب النظر إلى الثوب عند الشكّ فى إصابته شيئاً من النجس. منه مدّ ظلّه.

[۴۲۲] (۱) راجع تهذيب الاصول ۲: ۲۱۷.

[۴۲۳] (۱) البقرة: ۱۸۳.

[۴۲۴] (۲) آل عمران: ۹۷.

[۴۲۵] (۱) كفاية الاصول: ۲۶۶.

[۴۲۶] (۲) نعم، لو كان تعلّق التكليف بالمعدوم تعليقيّاً مشروطاً بوجوده لم يكن مستحيلًا، لكنّه خارج عمّا فرضه صاحب الكفاية رحمه الله. منه مدّ ظلّه.

[۴۲۷] (۳) بل لا يمكن المخاطبة أيضاً مع ما هو موجود حاضر من الجمادات- كالسحاب والشمس والقمر- إلّاتخيّلًا وشعراً. منه مدّ ظلّه.

[۴۲۸] (۱) البقرة: ۱۱۷، وآل عمران: ۴۷، والنحل: ۴۰، ومريم: ۳۵، ويس: ۸۲، وغافر: ۶۸.

[۴۲۹] (۲) الفصول الغرويّة: ۱۷۹ و ۱۸۳.

[۴۳۰] (۱) المائدة: ۱.

[۴۳۱] (۲) آل عمران: ۹۷.

[۴۳۲] (۳) أى تعمّهم الآيات والروايات بنفسها وبلا واسطة، لا بمعونة قيام الإجماع أو الضرورة على الاشتراك فى التكليف. منه مدّ ظلّه.

[۴۳۳] (۱) لعلّ الاستاذ« مدّ ظلّه» أراد صرفاً توضيح هذه الأنواع الثلاثة من القضايا مع قطع النظر عن كونها أقساماً لتقسيم واحد أو دخول بعضها تحت تقسيم وبعضها الآخر تحت تقسيم آخر، وإلّا فالقضيّة الطبيعيّة ليست قسيماً للقضيّة الخارجيّة والحقيقيّة، بل قسيمهما هو القضيّة الذهنيّة، وأمّا الطبيعيّة فهى قسيم الشخصيّة والمحصورة والمهملة. م ح- ى.

[۴۳۴] (۲) فإنّ كلّاً من الحيوانيّة والناطقيّة من أجزاء ماهيّة« الإنسان».

إن قلت: فإذا قلنا:« كلّ إنسان حيوان ناطق» فهل هى قضيّة طبيعيّة أو حقيقيّة؟

قلت: هذا التركيب لا يصدر من المخبر الحكيم العارف بالقواعد المنطقيّة، لعدم ترتّب فائدة على لفظة« كلّ» لأنّه إن أراد بها جرّ الحكم من دائرة الطبيعة إلى دائرة الوجود فهو خلاف الواقع، وإن أراد الحكم بثبوت المحمول لطبيعة الموضوع فلا حاجة إلى لفظة« كلّ» بل هى توجب الخلل فى هذا الغرض. منه مدّ ظلّه.

[۴۳۵] (۳) لكن لا يخفى عليك أنّ لفظة« كلّ» إنّما تحكى عن كثرات الأفراد من دون أن تحكى عن تشخّصاتها الفرديّة، فبين قولنا:«

أكرم كلّ عالم» و« أكرم زيداً وعمراً وبكراً» فرق، وهو أنّ الأوّل وإن دلّ على وجوب إكرام كلّ واحد من هؤلاء العلماء الثلاث، إلّاأنّه لا يحكى عن تشخّصاتهم الفرديّة، بخلاف الثانى. منه مدّ ظلّه.

[۴۳۶] (۱) إشارة إلى قوله رحمه الله حول القضيّة الخارجيّة:

أمّا فى القضايا الخارجيّة: فاختصاص الخطاب بالحاضر المشافه ممّا لا سبيل إلى إنكاره، لوضوح أنّه لا يمكن توجيه الكلام ومخاطبة الغائب الغير الملتفت إلى الخطاب، فضلًا عن المعدوم، إلّابتنزيل الغائب والمعدوم منزلة الحاضر، كما قد ينزّل غير ذوى العقول منزلة ذوى العقول، فيخاطب، كما فى قول الشاعر:

ألا ياليل طلت عليَّ حتّى كأنّك قد خلقت بلا صباح إنتهى. فوائد الاصول ۱ و ۲: ۵۵۰.

[۴۳۷] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۵۵۰.

[۴۳۸] (۲) آل عمران: ۹۷.

[۴۳۹] (۱) المائدة: ۱.

[۴۴۰] (۲) بالاستطاعة الماليّة والبدنيّة والزمانيّة والسربيّة. منه مدّ ظلّه.

[۴۴۱] (۳) لكون الآية الشريفة فى قوّة أن يقال:« كلّ مستطيع يجب عليه الحجّ» وهو قضيّة حقيقيّة. منه مدّ ظلّه.

[۴۴۲] (۱) الحقيقى هاهنا فى مقابل الإنشائى لا فى مقابل المجازى. م ح- ى.

[۴۴۳] (۲) نحو« أين بيتك؟». م ح- ى.

[۴۴۴] (۳) طه: ۱۷.

[۴۴۵] (۱) كفاية الاصول: ۲۶۷.

[۴۴۶] (۲) المائدة: ۶۷.

[۴۴۷] (۱) سواء كان الخطاب الكتبى متوجّهاً إلى موجود غائب عن مجلس الكتابة، كما فى مكاتيب النبيّ صلى الله عليه و آله إلى الملوك، فإنّها مليئة بأداة الخطاب، نحو ما جاء فى كتابه- المحكىّ فى مجموعة الوثائق السياسيّة: ۱۰۹، الرقم ۲۶- إلى هرقل عظيم الروم من قوله صلى الله عليه و آله:« فإنّى أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم، تسلم، وأسلم، يؤتك اللَّه أجرك مرّتين، فإن تولّيت فعليك إثم الأريسيّين»، وما جاء فى كتابه- المحكىّ فى مجموعة الوثائق السياسيّة: ۱۴۰، الرقم ۵۳- إلى كسرى عظيم فارس من قوله صلى الله عليه و آله:« وأدعوك بدعاء اللَّه ... فأسلم، تسلم، فإن أبيت فإنّ إثم المجوس عليك».

أو كان متوجّهاً إلى الأعمّ منه ومن المعدوم فى زمن الكتابة، كما فى الوصايا التى يكتبها قادة الامم لإرشاد امّتهم فى الأعصار والقرون المتمادية، فهذه وصيّة الإمام الخمينى قائد الثورة الإسلاميّة رحمه الله مشتملة على خطابات كثيرة موجّهة إلى العموم أو إلى طوائف خاصّة من عمّال الحكومة. م ح- ى.

[۴۴۸] (۲) البقرة: ۲.

[۴۴۹] (۳) يوسف: ۱.

[۴۵۰] (۱) إبراهيم: ۱.

[۴۵۱] (۱) آل عمران: ۹۷.

[۴۵۲] (۲) البقرة: ۱۸۳.

[۴۵۳] (۱) وقع الخلاف فى هذه المسألة بين الاصوليّين، فذهب المحقّق القمّى رحمه الله- فى القوانين ۱: ۲۳۳ و ۴۰۳- إلى عدم حجّيّة الظواهر إلّالمن قصد إفهامه، وذهب المشهور إلى حجّيّتها للعموم، فلو أقرّ زيد بسرقة مال عمرو مثلًا لكان حجّة لكلّ من سمع كلامه، فجاز له الشهادة بإقراره ولو قصد عدم إفهامه، فضلًا عمّا إذا لم يكن بصدد إفهامه. منه مدّ ظلّه.

[۴۵۴] (۲) کفایة الاصول: ۲۶۹.

[۴۵۵] (۳) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۵۴۹.

[۴۵۶] (۱) أی سواء قلنا باختصاصها بمن حضر مجلس التخاطب أو بعمومیّتها لغیره من الغائبین والمعدومین. م ح- ی.

[۴۵۷] (۲) البقرة: ۱۸۳.

[۴۵۸] (۱) الجمعة: ۹.

[۴۵۹] (۱) کفایة الاصول: ۲۷۰.

[۴۶۰] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۴۶۱] (۱) البقرة: ۲۲۸.

[۴۶۲] (۲) کفایة الاصول: ۲۷۱.

[۴۶۳] (۱) فیعمّ المطلّقة بالطلاق الرجعی وبعض من طلّقت بالطلاق البائن، کالخلع والمبارات. م ح- ی.

[۴۶۴] (۱) کفایة الاصول: ۲۷۱.

[۴۶۵] (۱) کفایة الاصول: ۲۷۲.

[۴۶۶] (۲) إلّاإذا حصل الاطمئنان من قول اللغویّین. منه مدّ ظلّه.

[۴۶۷] (۱) الإسراء: ۲۳.

[۴۶۸] (۱) لکون المفهوم تابعاً للمنطوق. منه مدّ ظلّه.

[۴۶۹] (۲) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۵۵۶.

[۴۷۰] (۱) وسائل الشیعة ۱: ۱۳۵، کتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب الماء المطلق، الحدیث ۹.

[۴۷۱] (۲) وسائل الشیعة ۱: ۱۵۸ و ۱۵۹، کتاب الطهارة، الباب ۹ من أبواب الماء المطلق، الحدیث ۱ و ۲ و ۶.

[۴۷۲] (۱) بأن لم یکن فی مقابل مفهومها عامّ معارض. منه مدّ ظلّه.

[۴۷۳] (۲) وإن لم یذکر المحقّق الخراسانی رحمه الله إلّاأربع صور. منه مدّ ظلّه.

[۴۷۴] (۳) فرض کون العموم مستفاداً من الإطلاق ومقدّمات الحکمة مبنیّ علی تقسیم الإطلاق إلی الشمولی والبدلی، وأمّا بناءً علی ما هو المختار من عدم دلالة المطلق علی الشمول والسریان، بل علی صرف الطبیعة، فلیس لنا عامّ مستفاد من طریق الإطلاق، بل جمیع العمومات مستندة إلی الوضع. منه مدّ ظلّه.

[۴۷۵] (۱) مثال الوضع: ما إذا قال المولی:« أکرم کلّ عالم وإن جاءک زید العالم فأکرمه» وفرضنا أنّ أداة الشرط وضعت للعلیّة المنحصرة، کما أنّ کلمة« کلّ» وضعت للعموم، فمفهوم هذه الجملة الشرطیّة- وهو« إن لم یجئک زید العالم فلا یجب إکرامه»- ینافی عموم قوله:« أکرم کلّ عالم» وفرض أنّ دلالة کلیهما بالوضع. منه مدّ ظلّه.

ومثال الإطلاق: ما إذا قال:« أکرم العالم وإن جاءک زید العالم فأکرمه» وفرضنا أوّلًا: أنّ المفرد المحلّی باللام فی الجملة الاولی مطلق شمولی، وثانیاً: أنّ الجملة الشرطیّة تفید العلّیّة المنحصرة بسبب إطلاق الأداة أو الشرط أو الجزاء علی الاختلاف المتقدّم فی باب المفاهیم، الصفحة ۱۸۴. م ح- ی.

[۴۷۶] (۱) لأنّ القرینة المنفصلة وإن لم تمنع من انعقاد الظهور فی ذی القرینة، إلّاأنّ أصالة الظهور فی کلّ منهما معارضة بأصالة الظهور فی الآخر، فتتساقطان، ویرجع إلی القواعد المقرّرة للشاکّ فی مقام العمل. م ح- ی.

[۴۷۷] (۱) سواء کانت الجمل ذات أحکام متماثلة أو متخالفة. منه مدّ ظلّه.

[۴۷۸] (۱) أی ما له معنى اسمی، فارید به ما هو الأعمّ من الاسم والفعل. منه مدّ ظلّه.

[۴۷۹] (۱) أی هذا البعض القائل باستحالة رجوع الاستثناء إلی جمیع الجمل. م ح- ی.

[۴۸۰] (۲) ولا- فرق فی ذلک بین الاسم والحرف وإن کان الإشکال فی الحرف أظهر، فإنّ الأداة الإسمیّة وضعت للإخراج الواحد الکلّی، والحرفیّة للإخراج الواحد الجزئی، فالموضوع له فی کلتیهما هو الإخراج الواحد. منه مدّ ظلّه توضیحاً لکلام هذا المستشکل.

[۴۸۱] (۱) کفایة الاصول: ۲۷۴.

[۴۸۲] (۱) أراد بالآیة المبارکة قوله تعالی:« وَالَّذِینَ یَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ یَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِینَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُوْلَئِکَ هُمْ الْفَاسِقُونَ* إِلَّا الَّذِینَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِکَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِیمٌ». النور: ۴- ۵. م ح- ی.

[۴۸۳] (۱) أجود التقریرات ۲: ۳۷۵، وفوائد الاصول ۱ و ۲: ۵۵۵.

[۴۸۴] (۱) کأن یقال:« أکرم العلماء وسلّم علی العلماء وأضف العلماء إلّاالفسّاق منهم». م ح- ی.

[۴۸۵] (۱) إن قلت: فعلی هذا لا فرق فی مقام العمل بین ظهور الاستثناء فی الرجوع إلی الأخیرة وبین کونه مجملًا.

قلت: الثمرة بینهما وإن لم تظهر بالنسبة إلی الجملة الأخیرة، إلّاأنّها تظهر بالنسبة إلی سائر الجمل، لجواز التمسّک بأصالة العموم فیها بالنسبة إلی مورد الاستثناء إن کان الاستثناء ظاهراً فی الرجوع إلی خصوص الأخیرة، بخلاف ما إذا کان مجملًا، لأنّ أصالة الظهور- التی من شعبها أصالة العموم- أصل عقلائی، ولم یحرز تمسّک العقلاء بها فیما إذا کان فی الکلام ما یصلح للقرینیّة کما فی صورة إجمال الاستثناء بین رجوعه إلی الجمیع أو إلی خصوص الأخیرة، بل یمکن أن یقال بعدم انعقاد ظهور للجمل المتقدّمة فی العموم فی هذه الصورة. م ح- ی.

[۴۸۶] (۲) کما إذا قال فی فرض وحدة عقد الوضع:« أکرم العلماء وسلّم علیهم وأضفهم إلّاالفسّاق» وفی فرض وحدة عقد الحمل:« أکرم العلماء والطلّاب والهاشمیّین إلّاالفسّاق» وفی فرض تعدّد العقدین:« أکرم العلماء وأطعم الفقراء وسلّم علی الهاشمیّین إلّاالفسّاق». منه مدّ ظلّه.

[۴۸۷] (۳) فکان« إلّا الفسّاق» فی الأمثلة بمعنی« إلّا الفسّاق منهم» لکنّ المتکلّم حذف الضمیر اتّکالًا علی وضوحه. منه مدّ ظلّه.

[۴۸۸] (۴) ولکلّ منهما ثلاثة فروض، فتصیر الصور هاهنا أیضاً ستّاً، وإن لم یتعرّض الاستاذ« مدّ ظلّه العالی» هنا لما إذا تعدّد عقد الحمل واتّحد عقد الوضع بقسمیه، أی ما إذا کان العنوان الجزئی منطبقاً علی شخص واحد مجمع العناوین وما إذا کان منطبقاً علی أشخاص وکان کلّ واحد منها مصداقاً لواحدة من الجمل، نعم، إنّه سیشیر إلی حکمهما- وهو الرجوع إلی الجمیع- فی التلخیص الذی یذکره عن قریب، فانتظر. م ح- ی.

[۴۸۹] (۱) سواء کان مشتملًا علی الضمیر أو فاقداً له. م ح- ی.

[۴۹۰] (۲) سواء کان منطبقاً علی شخص واحد جامع للعناوین المستثنی منها أو علی أشخاص دخل کلّ منها تحت واحد من تلک العناوین. م ح- ی.

[۴۹۱] (۳) فالاستثناء ظاهر فی الرجوع إلی الجمیع فی ثمان صور، ومجمل فی أربع. م ح- ی.

[۴۹۲] (۴) کفایة الاصول: ۲۷۴.

[۴۹۳] (۱) بل لا ینعقد للکلام ظهور حینئذٍ. م ح- ی.

[۴۹۴] (۲) کفایة الاصول: ۲۷۴.

[۴۹۵] (۳) اعتماد هذا المحقّق الکبیر علی تکرار عقد الوضع فی الاستدلال إنّما هو لأجل ذهابه إلی رجوع الاستثناء إلی عقد الوضع. م ح- ی.

[۴۹۶] (۴) أجود التقریرات ۲: ۳۷۶.

[۴۹۷] (۱) والفرق بين الإهمال والإجمال أنّ الغرض لم يتعلّق بالبيان فى الإهمال، وتعلّق بعدم البيان فى الإجمال. منه مدّ ظلّه.

[۴۹۸] (۲) كما يـدلّ عليه قوله رحمه الله:« وأمّا القسم الأوّل- أعنى به ما يكون عقد الوضع فيه مكرّراً فالظاهر فيه هو رجوع الاسـتثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة». أجود التقريرات ۲: ۳۷۶. م ح- ی.

[۴۹۹] (۱) كفاية الاصول: ۲۷۴.

[۵۰۰] (۱) البقرة: ۴۳.

[۵۰۱] (۲) البقرة: ۱۸۳.

[۵۰۲] (۳) آل عمران: ۹۷.

[۵۰۳] (۴) المائدة: ۱.

[۵۰۴] (۵) البقرة: ۲۷۵.

[۵۰۵] (۶) المائدة: ۵.

[۵۰۶] (۷) حيث إنّ أصالـة العموم والإطلاق من مصاديق أصالـة الظهور التى هى أصل عقلائى، وأهمّ أدلّة حجّيّة الخبر الواحد أيضـاً بناء العقلاء. منه مدّ ظلّه.

[۵۰۷] (۱) ويشهد عليه أنّ القاعدة الأوّليّة- مع قطع النظر عن الأخبار العلاجيّة- هى تساقط الخبرين المتعارضين، ومقتضى التساقط أنّ كلّاً منهما حجّة، إلّاأنّا نطرحهما معاً إذ لا نتمكّن من الجمع بينهما، والأخـذ بأحـدهما ترجيـح بلا مرجّح، مع أنّ حجّيّة الخبر لو كانت مقيّدة بعدم دليل مخالف فى مقابله لكان كلّ منهما فاقداً لشرط الحجّيّة. منه مدّ ظلّه.

[۵۰۸] (۱) راجع للإطّلاع على هـذه الروايـات إلى وسائـل الشـيعة ۲۷: ۱۰۶ ومـا بعـدها، كتـاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صـفات القاضى.

[۵۰۹] (۲) كما تقدّم فى أوائل مبحث العامّ والخاصّ، الصفحة ۲۸۲.

[۵۱۰] (۳) المائدة: ۱.

[۵۱۱] (۴) البقرة: ۲۷۵.

[۵۱۲] (۵) وإن ثبت فى محلّه أنّ الربا حرام فى الإسلام بالحرمة التكليفيّة أيضاً. منه مدّ ظلّه.

[۵۱۳] (۱) النساء: ۸۲.

[۵۱۴] (۲) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۱۱، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۱۵.

[۵۱۵] (۱) كما إذا قال المولى:« أكرم كلّ عالم» ثمّ قال عقيبه:« لا تكرم زيد العالم». م ح- ی.

[۵۱۶] (۲) كما إذا قال يوم السبت:« أكرم كلّ عالم يوم الثلاثاء» ثمّ قال يوم الاثنين:« لا تكرم زيداً العالم». م ح- ی.

[۵۱۷] (۳) كفاية الاصول: ۲۷۶.

[۵۱۸] (۱)« الواقعى» هاهنا فى مقابل« الامتحانى». منه مدّ ظلّه.

[۵۱۹] (۱) فلو فرض أنّ قوله تعالى- فى سورة البقرة، الآيـة ۱۸۳-:« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» نزل فى رجب، وقوله تعالى- فى سورة البقرة، الآيـة ۱۸۵-:« وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَـفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» فى شعبان، لامتنع جعل الثانى ناسخاً للأوّل، لأنّه يستلزم نسخ الحكم المجعول فى القضيّة الحقيقيّة الموقّتة قبل حضور وقت العمل به، وهو مستحيل. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقّق النائينى رحمه الله.

[۵۲۰] (۲) أجود التقريرات ۲: ۳۹۴.

[۵۲۱] (۳) راجع ص ۳۵۶.

[٥٢٢] (١) كفاية الاصول: ٢٧۶.

[٥٢٣] (٢) ولا يخفى أنّ الحكم الواقعى بهذا المعنى غير الحكم الواقعى المصطلح عندهم، فإنّه عبارة عمّا يتعلّق بالأشياء بعناوينها الأوّليّة فى مقابل الحكم الظاهرى الذى يتعلّق بما شكّ فى حكمه الواقعى، كما فصّل فى محلّه، وأيضاً هو غير الحكم الواقعى الذى يصدر لأجل العمل والامتثال، فى مقابل ما يصدر أحياناً لأجل الاختبار والامتحان. منه مدّ ظلّه.

[٥٢۴] (١) سواء كان هذا الأمر الموجب للتنويع هو الفصل المميّز، كانقسام الجنس إلى أنواعه، أو غيره، كانقسام النوع إلى أصنافه، فالنوع هاهنا أعمّ من النوع المنطقى. م ح- ى.

[٥٢٥] (١) فإنّ المولى إذا قال:« يجوز إكرام كلّ عالم فى شهر رمضان» واختار العبد جانب الترك لفات عنه مصلحة ملزمة سبعة أيّام لو قال المولى فى اليوم السابع من رمضان:« يجب إكرام العلماء العدول فى هذا الشهر» وإذا اختار جانب الفعل لوقع فى مفسدة ملزمة لو قال:« يحرم إكرام العلماء الفسّاق فى هذا الشهر». م ح- ى.

[٥٢۶] (٢) أى على كون تأخير البيان عن وقت الحاجة مشتملًا على مصلحة أقوى فى الشريعة. م ح- ى.

[٥٢٧] (١) كما ورد أنّه عليه السلام يقتل الشيخ الزانى، ويقتل مانع الزكاة. بحار الأنوار ٥٢: ٣٠٩، الباب ٢٧، باب سيره وأخلاقه وخصائص أهل زمانه، الحديث ٢. م ح- ى.

[٥٢٨] (٢) راجع ص ۴٠٩.

[٥٢٩] (٣)« الواقعى» هاهنا فى مقابل« الامتحانى». منه مدّ ظلّه.

[٥٣٠] (١) كفاية الاصول: ٢٧٧.

[٥٣١] (٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١۶٩، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٥٢.

[٥٣٢] (١) وظاهر الجلّ لو لا الكلّ أنّهم أرادوا توقّف الإطلاق على عدم خصوص القرينة المتّصلة، ولذا اختلفوا فى أنّ المطلق هل يحمل على المقيّد- فى مثل ما إذا قال المولى فى دليل:« أعتق رقبةً» وفى دليل آخر:« لا تعتق رقبةً كافرة»- أم لا يحمل، إذ لا يتصوّر حمل المطلق على المقيّد إلّابعد الفراغ عن ثبوت الإطلاق المتوقّف على تماميّة مقدّمات الحكمة، فعلم أنّ القرينة إذا كانت منفصلة لا تضرّ عندهم بالإطلاق. م ح- ى.

[٥٣٣] (١) لما عرفت من استلزامه دلالة دليل واحد على أمرين مختلفين فى الرتبة. م ح- ى.

[٥٣۴] (١) ودوام الحكم وإن لم يكن مراداً جدّاً، إلّاأنّ بعض المصالح تقتضى جعله بنحو يتخيّل العبد أنّه حكم دائمى، فإذا نسخ تبيّن له أنّه كان محدوداً بقطعة خاصّة من الزمان. م ح- ى.

[٥٣٥] (٢) ونحن لانتعرّض للبحث عن حقيقة النسخ كما فعل صاحب الكفاية رحمه الله، لأنّه مسألة غير اصوليّة. منه مدّ ظلّه.

[٥٣۶] (١) أمّا الأوّل: فلشموله لمن وما وأيّ الاستفهاميّة الدالّة على العموم البدلى وضعاً وغيرها ممّا ذكر فى المطوّلات، وأمّا الثانى: فلعدم شموله للألفاظ الدالّة على نفس الماهيّة، مثل أسماء الأجناس وغيرها، مع أنّهم يطلقون عليها لفظ المطلق فى استعمالاتهم بلا لحاظ علاقة. كفاية الاصول المحشّى ٢: ۴۶٨.

[٥٣٧] (٢) كفاية الاصول: ٢٨٢.

[٥٣٨] (١) فالمطلق عبارة عن« لفظ دالّ على صرف الطبيعة» من دون أن يكون شيوعها وسريانها فى الأفراد من تتمّة مدلول اللفظ، إلّاأنّه يستفاد من اتّحاد الطبيعى مع أفراده. منه مدّ ظلّه.

[٥٣٩] (٢) بأن يكون اللفظ المطلق دالّاً على أصل المعنى وعلى شيوعه فى أفراده كليهما. م ح- ى.

[٥۴٠] (١) تقدّم تفصيل ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله وجوابه فى ص ١٢١- ١٣١ من الجزء الثانى.

[٥۴١] (٢) نحو« أعتق رقبة» و« إن ظاهرت فأعتق رقبة» فإنّ وجوب العتق فى الأوّل مطلق، وفى الثانى مقيّد بالظهار. م ح- ى.

[۵۴۲] (۳) نحو« أعتق رقبة» و« أعتق رقبةً مؤمنة» فإنّ الإطلاق والتقييد هاهنا يرتبطان بعتق الرقبة. منه مدّ ظلّه.

[۵۴۳] (۴) نحو قوله تعالى- في سورة البقرة، الآية ۲۱-:« يا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ» وقوله تعالى- في سورة آل عمران، الآية ۹۷-:« وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» فإنّ« من استطاع» بحسب القواعد الأدبيّة عطف بيان ل« الناس» فكأنّه قيل:« للّه على المكلّف المستطيع حجّ البيت». منه مدّ ظلّه.

[۵۴۴] (۱) عبّر عنها صاحب الكفاية ب« العرضيّات». منه مدّ ظلّه.

[۵۴۵] (۱) وبالجملة: إنّ المعنى الذي استعمل فيه اسم الجنس تارةً يتضمّن حالة خاصّة- مضافاً إلى أصل المعنى- كما في الحمل الشائع الصناعي، فإذا قيل:« زيد إنسان» كان لمعنى« الإنسان» حالة، وإذا قيل:« عمرو إنسان» كان لمعناه حالة اخرى، وإذا قيل:« بكر إنسان» كان له حالة ثالثة، واخرى يكون عارياً عن أيّة حالة، كما في الحمل الأوّلي الذاتي، فإذا قيل:« الحيوان الناطق إنسان» استعمل لفظ« الإنسان» في صرف ذات معناه بدون ضمّ حالة خاصّة إليه.

وحيث إنّ الاستعمال في كلا الموضعين يكون بنحو الحقيقة فلا محالة لوحظ المعنى عند وضع اسم الجنس بنحو اللابشرط القسمي ليتسرّى الوضع إلى المعنى بجميع حالاته وأطواره ويكون حقيقةً فيما إذا كان له حالة خاصّة، لكن وضع لصرف ذات المعنى ليصدق أيضاً بنحو الحقيقة فيما إذا استعمل في صرف الطبيعة والماهيّة. منه مدّ ظلّه مع تتميم منّا توضيحاً لما أفاده المحقّق الاصفهاني رحمه الله. م ح- ی.

[۵۴۶] (۲) نهاية الدراية ۲: ۴۹۰.

[۵۴۷] (۱) قال الحكيم السبزواري قدس سره في منظومته حول اعتبارات الماهيّة:

مخلوطة، مطلقة، مجرّدةعند اعتبارات عليها موردة

من لا بشرط وكذا بشرط شيءومعنيي بشرط لا استمع إليّ

فأوّل حذف جميع ماعداوالثاني كالحيوان جزءً قد بدا

ولا بشرط كان لاثنين نمىمن أوّلٍ قسمٍ وثانٍ مقسمٍ شرح المنظومة، قسم الفلسفة: ۹۵.

[۵۴۸] (۱)« عدم صحّته» صحّ ظاهراً. م ح- ی.

[۵۴۹] (۱)« مرّة» صحيحة ظاهراً. م ح- ی.

[۵۵۰] (۱) تهذيب الاصول ۲: ۲۶۴.

[۵۵۱] (۱) وإلّا لاشترك جميع البشر في الانتقال إلى المعاني حين استماع ألفاظها، مع أنّ الفارسي مثلًا لا يفهم معاني الألفاظ العربيّة من دون تعلّم، وكذلك العكس. م ح- ی.

[۵۵۲] (۲) بخلاف اسم الجنس، فإنّه موضوع للماهيّة بما هي هي، ف« أسد» وضع لنفس« الحيوان المفترس» و« اسامة» ل« الحيوان المفترس المتعيّن». منه مدّ ظلّه.

[۵۵۳] (۱) كقولنا:« هذا الحيوان اسامة». منه مدّ ظلّه.

[۵۵۴] (۲) كفاية الاصول: ۲۸۳.

[۵۵۵] (۱) درر الفوائد: ۲۳۲.

[۵۵۶] (۱) تهذيب الاصول ۲: ۲۶۹.

[۵۵۷] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۵۵۸] (۱) أي المعروف بين أهل العربيّة. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام صاحب الكفاية رحمه الله.

[۵۵۹] (۲) قال المشكينى رحمه الله فى حاشية الكفاية: ومرادهم عدم إفادتها له فيه بالنسبة إلى الفرد، فإنّه لا تعيّن فيه خارجاً، لا بالنسبة إلى الجنس المتحقّق فى ضمنه، فإنّها مفيدة للتعيين بالنسبة إليه حسب إفادته فى تعريف الجنس محضاً، وإلّا لم يكن من مصاديق ما وضع للتعريف. كفاية الاصول المحشّى ۲: ۴۷۶.

[۵۶۰] (۳) كقولنا:« زيد الإنسان». منه مدّ ظلّه.

[۵۶۱] (۴) أى لا فائدة فى تقييد اسم الجنس باللام والتعبير ب« زيد الإنسان» مكان« زيد إنسان» إذا أراد تجريده عن التعيّن الذهنى الذى هو مفهوم اللام. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام صاحب الكفاية رحمه الله.

[۵۶۲] (۱) كفاية الاصول: ۲۸۴.

[۵۶۳] (۲) أى الادباء. م ح- ى.

[۵۶۴] (۳) كما أشار إليه صاحب الكفاية رحمه الله بقوله:« والمعروف أنّ اللام تكون موضوعة للتعريف ومفيدة للتعيين فى غير العهد الذهنى».

[۵۶۵] (۱) كفاية الاصول: ۲۸۵.

[۵۶۶] (۱) المصدر نفسه.

[۵۶۷] (۲) فالجمع كما وضع لمعنى ذى مراتب: أقلّها ثلاثة وأكثرها جميع الأفراد، كذلك وضع بوضع آخر فيما إذا كان محلّى باللام لخصوص المرتبة المستغرقة التى يعبّر عنها بالعموم. منه مدّ ظلّه.

[۵۶۸] (۱) القصص: ۲۰.

[۵۶۹] (۲) قال المشكينى رحمه الله فى حاشية الكفاية: والتحقيق: أنّ النكرة بالحمل الشائع عبارة عن اسم الجنس الذى دخل عليه تنوين التنكير، والمستفاد من الأوّل نفس الطبيعة، ومن الثانى الوحدة المفهوميّة، ومفاد المجموع هى الطبيعة المقيّدة بالوحدة المفهوميّة بنحو تعدّد الدالّ والمدلول، فيكون مفاد النكرة حصّة كلّيّة دائماً، غاية الأمر أنّها إذا وقعت فى تلو الأوامر والنواهى وأمثالهما بقيت على كلّيّتها وقابليّة انطباقها على كثيرين، وإذا وقعت فى مثل« جائنى رجل» أو« أىّ رجل جائك؟» خرجت عن القابليّة المذكورة وتعيّنت فى فرد معيّن عند المتكلّم كما فى الأوّل، أو عند المخاطب كما فى الثانى، لكنّ الدالّ على التعيّن ليس لفظ« النكرة» وهو مجموع اسم الجنس مع التنوين، بل قرينة خارجيّة اخرى، وهو الإخبار فى الأوّل، وكون السؤال ب« أىّ» عن المعيّن عند المخاطب فى الثانى، وهذا لا ينافى كون مفاد النكرة بما هى حصّة كلّيّة. كفاية الاصول المحشّى ۲: ۴۸۱.

[۵۷۰] (۳) كفاية الاصول: ۲۸۵.

[۵۷۱] (۱) كما تقدّم نقله آنفاً عن المشكينى رحمه الله. م ح- ى.

[۵۷۲] (۲) فإنّ اسم الجنس- أعنى نفس« رجل» مع قطع النظر عن تنوينه- يدلّ على الماهيّة، وتنوينه على قيد الوحدة. منه مدّ ظلّه.

[۵۷۳] (۱) قد عرفت أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله ذهب إلى أنّ مفهوم النكرة فى مثل« جائنى رجل» مغاير لمفهومها فى مثل« جئنى برجل» فقال هاهنا بصحّة إطلاق المطلق عليها بالمعنى الثانى، لا بالمعنى الأوّل. منه مدّ ظلّه.

[۵۷۴] (۲) فإنّ المطلق فى اللغة بمعنى« الماهيّة العارية عن القيد» حتّى قيد الإرسال والشمول البدلى، والظاهر أنّه بهذا المعنى يطلق فى كلمات الاصوليّين على اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثانى. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام صاحب الكفاية رحمه الله.

[۵۷۵] (۳) حيث تقدّم تعريفه ب« ما دلّ على شائع فى جنسه». م ح- ى.

[۵۷۶] (۴) وهى الإرسال والعموم البدلى. م ح- ى.

[۵۷۷] (۵) أى معنيى اسم الجنس والنكرة. م ح- ى.

[۵۷۸] (۱) لأنّ التقييد يستلزم تجريده من قيد الإرسال والعموم البدلى وإرادة صرف الماهيّة منه. م ح- ى.

[۵۷۹] (۲) کفایة الاصول: ۲۸۶.

[۵۸۰] (۳) أو فی مقام الاستفهام عمّا وقع، نحو« أیّ رجل جائک؟». م ح- ی.

[۵۸۱] (۱) راجع ص ۴۲۷.

[۵۸۲] (۱) کفایة الاصول: ۲۸۷.

[۵۸۳] (۲) راجع ص ۲۵۶.

[۵۸۴] (۱) وسیأتی البحث عنها. م ح- ی.

[۵۸۵] (۱) والفرق بینهما أنّ غرض المولی فی الإجمال تعلّق بإلقاء کلامه مبهماً، کما فی متشابهات القرآن، وأمّا الإهمال فهو عبارة عن عدم تعلّق الغرض، لا ببیان تمام المراد ولا بالإبهام والإجمال. منه مدّ ظلّه.

[۵۸۶] (۱) لأنّ التقیید لا یقتضی إلّاتضییق الإرادة الجدّیّة. م ح- ی.

[۵۸۷] (۲) هذا ینطبق علی ما نسب إلی المشهور من کون الإطلاق عبارة عن الشیوع والسریان. منه مدّ ظلّه.

[۵۸۸] (۳) درر الفوائد: ۲۳۴.

[۵۸۹] (۱) البقرة: ۴۳.

[۵۹۰] (۲) البقرة: ۱۸۳.

[۵۹۱] (۳) بل الأمر کذلک فی سائر موارد أصالة الظهور، فإنّ المتکلّم إذا قال:« رأیت أسداً» فلا إشکال فی کون« الأسد» موضوعاً ل« الحیوان المفترس» وأمّا جعل هذا المعنی علی عهدة المتکلّم وأنّه أراده فلا یمکن استفادته من اللفظ، بل یستند إلی بناء العقلاء علی حمل الألفاظ علی معانیها الحقیقیّة وأنّها مرادة للافظها مالم تکن قرینة علی المجاز. منه مدّ ظلّه.

[۵۹۲] (۴) إذ لو أراد وجوب عتق خصوص الرقبة المؤمنة مثلًا لکان مخلًّا بغرضه، وهو قبیح علی الحکیم. م ح- ی.

[۵۹۳] (۱) کما إذا قال:« أعتق رقبة» وکان القدر المتیقّن من الرقبة هو الرقبة المؤمنة، لکونها فردها الأکمل. م ح- ی.

[۵۹۴] (۱) کفایة الاصول: ۲۸۷.

[۵۹۵] (۲) نعم، مصادیق« الرقبة» أکثر من مصادیق« الرقبة المؤمنة» لکنّ الفرض أنّ المطلق لا یدلّ علی الشیوع والسریان فی الأفراد، لا بالوضع ولا بمعونة مقدّمات الحکمة. م ح- ی.

[۵۹۶] (۱) یمکن جعل هذه الفقرة من کلامه رحمه الله دلیلًا ثانیاً للأصل العقلائی، وإن کان ظاهر کلامه رحمه الله کونه تتمّةً للدلیل الأوّل. منه مدّ ظلّه.

[۵۹۷] (۲) کما تقدّم فی ص ۴۴۶.

[۵۹۸] (۳) کفایة الاصول: ۲۸۸.

[۵۹۹] (۴) ولا یخفی علیک أنّ هذا القسم من المطلقات أیضاً یکون قانوناً قابلًا للرجوع إلیه فی جمیع الأعصار، وإن کان الغرض من صدوره عمل السائل به بالفعل. منه مدّ ظلّه.

[۶۰۰] (۱) ویمکن أن یقال بخروج هذا القسم من حریم النزاع، لأنّ البحث إنّما هو فیما إذا لم یکن قرینة علی کون المولی فی مقام البیان، وصدور الحکم لغرض العمل به بالفعل فی هذا القسم قرینة علیه. م ح- ی.

[۶۰۱] (۲) تهذیب الاصول ۲: ۲۷۶.

[۶۰۲] (۱) البقرة: ۲۷۵.

[۶۰۳] (۲) فحلّیّة البیع- علی هذا الفرض- قانون عامّ یرجع إلیه فیما إذا شکّ فی أصل التقیید أو فی التقیید الزائد، دون الفرض الأوّل. م ح- ی.

[۶۰۴] (۳) لیس المراد استعمال اللفظ المطلق فی المقیّد لکی یستلزم التجوّز، بل المراد أنّ المطلق استعمل فی معناه وثبت بدلیل آخر أنّ الإرادة الجدّیّة تعلّقت بالمقیّد. م ح- ی.

[۶۰۵] (۴) کفایة الاصول: ۲۸۸.

[۶۰۶] (۱) وإن کان الظهور فی المجاز المشهور ناشئاً من کثرة استعمال اللفظ فی المعنی المجازی، وفی المقام من کثرة تعلّق الإرادة الجدّیّة بخصوص المقیّد عند استعمال اللفظ المطلق فی ما وضع له. م ح- ی.

[۶۰۷] (۱) لیس المراد من التنافی اختلافهما فی الإیجاب والسلب، بل المراد أنّ ما صدر من المولی حکم واحد یدور أمره بین تعلّقه بالمطلق أو بالمقیّد، ووحدة الحکم تارة: تثبت من طریق وحدة السبب، کما إذا قال فی دلیل:« إن ظاهرت فأعتق رقبة» وفی دلیل آخر:« إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة»، واخری: من طریق قرینة حالیّة أو مقالیّة اخری، کما إذا قال فی دلیل:« أعتق رقبة» وفی دلیل آخر:« أعتق رقبة مؤمنة» ثمّ صرّح بأنّه لیس له إلّاتکلیف واحد. منه مدّ ظلّه.

[۶۰۸] (۲) کفایة الاصول: ۲۹۰.

[۶۰۹] (۱) ولا یخفی أنّ کون هذا مثالًا للمقام مبنیّ علی ما اخترناه من عدم کون النکرة الواقعة فی سیاق النفی أو النهی مفیدة للعموم، وإلّا فهو داخل فی مسألة العامّ والخاصّ. منه مدّ ظلّه.

[۶۱۰] (۲) فلابدّ من أن یکون مورد الاجتماع- وهو الرقبة المؤمنة- إمّا مأموراً به أو منهیّاً عنه. م ح- ی.

[۶۱۱] (۱) وهی أولویّة الترک علی الفعل. م ح- ی.

[۶۱۲] (۲) لا بالمعنی الاصطلاحی الموجب لرجحان الفعل مع جواز الترک. م ح- ی.

[۶۱۳] (۱) کفایة الاصول: ۲۹۰.

[۶۱۴] (۲) المصدر نفسه.

[۶۱۵] (۳) کفایة الاصول: ۲۹۱.

[۶۱۶] (۱) درر الفوائد: ۲۳۶.

[۶۱۷] (۱) حیث قال فی دلیل:« أعتق رقبة» وفی دلیل آخر:« أعتق رقبة مؤمنة» وأحرزنا وحدة الحکم. منه مدّ ظلّه.

[۶۱۸] (۱) لا یقال: ورود المقیّد لا یضرّ بأصالة الإطلاق، لأنّ الظفر به لا یکون کاشفاً عن عدم ورود المطلق فی مقام البیان.

فإنّه یقال: أصالة الإطلاق وإن کانت متحقّقة حتّی بعد الظفر بالمقیّد، إلّاأنّ العقلاء لا یستندون إلیها حینئذٍ، وبعبارة اخری: أصل أصالة الإطلاق وإن لم یتوقّف علی عدم المقیّد، إلّاأنّ حجّیّتها تتوقّف علیه. م ح- ی.

[۶۱۹] (۱) کفایة الاصول: ۲۹۱.

[۶۲۰] (۲) المصدر نفسه.

[۶۲۱] (۳) وسائل الشیعة ۱: ۸۰، کتاب الطهارة، الباب ۱۸ من أبواب مقدّمة العبادات.

[۶۲۲] (۱) التعبیر ب« المتضادّین» إنّما هو علی مذاق القوم، وإلّا فالاستاذ المحاضر« مدّ ظلّه العالی» لا یقول بتضادّ الأحکام. م ح- ی.

[۶۲۳] (۲) البقرة: ۴۳.

[۶۲۴] (۳) ولا یجوز هاهنا حمل المطلق علی المقیّد، لقیام الدلیل علی صحّة الصلاة فی غیر المسجد أیضاً. م ح- ی.

[۶۲۵] (۴) لاستلزامه اجتماع الوجوب والاستحباب فی الصلاة فی المسجد، وهو مستحیل کما تقدّم. م ح- ی.

[۶۲۶] (۱) عبّر ب« المتخالفین» مکان« المتضادّین»، لأنّه« مدّ ظلّه» لم یقل بتضادّ الأحکام، کما تقدّم آنفاً. م ح- ی.

[۶۲۷] (۲) البقرة: ۲۷۵.

[۶۲۸] (۳) وسائل الشیعة ۱۷: ۴۴۸، کتاب التجارة، الباب ۴۰ من أبواب آداب التجارة، الحدیث ۳.

[۶۲۹] (۱) سواء کان ظاهراً فی المعنی الحقیقی، مثل« رأیت أسداً» أو فی المعنی المجازی، نحو« رأیت أسداً یرمی». منه مدّ ظلّه.

[۶۳۰] (۲) المائدة: ۳.

[۶۳۱] (۳) المائدة: ۱.

[۶۳۲] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

الجزء الرابع

المقصد السادس فی بیان الأمارات المعتبرة شرعاً أو عقلًا

اشارة

(*) (*) أکثر الأمارات شرعیّة، لکن بعضها عقلیّة، کالظنّ الانسدادی بناءً علی استقلال العقل فی الحکم بحجّیّته، وأمّا بناءً علی کونه کاشفاً عن اعتباره شرعاً فکان حجّة شرعیّة. منه مدّ ظلّه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۷

فی القطع

مناسبة البحث عن القطع فی المقام

اشارة

قال المحقق الخراسانی رحمه الله:

وقبل الخوض فی ذلک لابأس بصرف الکلام إلی بیان ما للقطع من الأحکام، وإن کان خارجاً من مسائل الفنّ وکان أشبه بمسائل الکلام، لشدّة مناسبته مع المقام[۱].

وجه خروج أحکام القطع من مسائل الاصول

وللشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله کلام یمکن جعله وجهاً للمقام، وإن کان بصدد أمر آخر. وهو أنّ إطلاق الحجّیة علی الأمارات المعتبرة شرعاً لأنّ الحجّیة عبارة عن الوسط الذی به یحتجّ علی ثبوت الأکبر للأصغر ویصیر واسطة للقطع بثبوته له، کالتغیّر لإثبات حدوث العالم، فقولنا: «الظنّ حجّیة» أو «البیّنة حجّة» أو «فتوی المفتی حجّة» یراد به کون هذه الامور أوساطاً لإثبات أحکام متعلّقاتها، فیقال: «هذا مظنون الخمریّة[۲] وکلّ مظنون الخمریّة یجب الاجتناب عنه» وکذلک قولنا: «هذا الفعل ما أفتی به المفتی بتحریمه، أو قامت البیّنة علی کونه محرّماً، وکلّما کان کذلک فهو حرام» وهذا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۸

بخلاف القطع، لأنّه إذا قطع بوجوب شیء فیقال: «هذا واجب، وکلّ واجب یحرم ضدّه، أو یجب مقدّمته» وکذلک العلم بالموضوعات، فإذا قطع بخمریّة شیء فیقال: «هذا خمر، وکلّ خمر یجب الاجتناب عنه» ولا یقال: «إنّ هذا معلوم الوجوب، أو الخمریّة، وکل معلوم حکمه کذا» لأنّ أحکام الخمر إنّما تثبت للخمر، لا لما علم أنّه خمر. والحاصل: أنّ کون القطع حجّة غیر معقول، لأنّ الحجّة ما یوجب القطع بالمطلوب، فلا یطلق علی نفس القطع[۳]، إنتهی کلامه.

البحث حول ما أفاده الشیخ رحمه الله

ویمکن المناقشهٔ فی صدر کلامه بأنّه لا فرق فیما ذکره من ثبوت أحکام الخمر للخمر لا لما علم أنّه خمر بین القطع والظنّ، فإنّ الحرمهٔ إنّما تعلّقت بنفس الخمر، ولم تتعلّق بمظنون الخمریّهٔ کما لم تتعلّق بمعلومها، غایهٔ الأمر أنّ ما دلّ علی حجّیّهٔ البیّنهٔ دلّ علی أنّها إذا قامت علی خمریّهٔ مایع یحکم بکونه خمراً، وأین هذا من دلالته علی حرمهٔ ما قامت البیّنهٔ علی خمریّته؟!

علی أنّا لا نسلّم کون الحجّهٔ عبارهٔ عن الوسط الذی به یحتجّ علی ثبوت الأکبر للأصغر- کما اختاره الشیخ رحمه الله- بل الحجّهٔ عبارهٔ عمّا یصحّ للمولی أن یحتجّ به علی العبد وبالعکس، ولا فرق فی ذلک بین القطع والأمارات.

نعم، ما أفاده فی ذیل کلامه من قوله: «والحاصل: أنّ کون القطع حجّهٔ غیر معقول، لأنّ الحجّهٔ ما یوجب القطع بالمطلوب، فلا یطلق علی نفس القطع» یمکن أن یجعل وجهاً مستقلّاً آخر لخروج أحکام القطع من مسائل الاصول.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۹

توضیحه: أنّ کلّ مسألهٔ اصولیّهٔ لابدّ من أن یصحّ جعل نتیجتها کبری لقیاس به یستنبط حکم شرعی کلّی، کما یشیر إلیه صاحب الکفایهٔ فی موارد عدیدهٔ.

وهذا الملاک یجری فی الأمارات دون القطع.

أمّا جریانه فی الأمارات فلأنّا إذا قلنا بحجّیّهٔ ظواهر الکتاب مثلًا، وضممنا إلیها ظهور قوله تعالی: «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذَا نُودِی لِلصَّلَاةِ مِنْ یَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَی ذِکْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَیْعَ»[۴] فی وجوب صلاهٔ الجمعهٔ، استنتجنا منهما أنّ وجوب صلاهٔ الجمعهٔ حکم شرعی ثابت فی حقّنا.

وأمّا عدم جریانه فی القطع فلأنّ القاطع یعلم بالحکم بصرف القطع من دون حاجهٔ إلی تشکیل قیاس الاستنباط، وهذا واضح فیما إذا تعلّق بنفس الحکم، وأمّا إذا تعلّق بالموضوع- کالقطع بخمریّهٔ مایع- فلأنّ القطع به یستلزم القطع بحکمه من دون حاجهٔ إلی شیء آخر أصلًا.

وبعبارهٔ اخری: المسألهٔ الاصولیّهٔ لابدّ من أن تکون مقدّمهٔ للمسألهٔ الفقهیّهٔ وطریقاً لاستکشاف الحکم الفرعی الإلهی، مع أنّ الأمر فی القطع بالعکس، فإنّ القطع بالحکم الشرعی متقدّم علی مسائل القطع، لکونه مأخوذاً فی موضوعاتها، فإنّا إذا قطعنا مثلًا بوجوب صلاهٔ الجمعهٔ أو بخمریّهٔ هذا المائع نبحث فی أنّ القطع بالحکم هل یترتّب علی موافقته استحقاق المثوبهٔ، وعلی مخالفته استحقاق العقوبهٔ أم لا؟ ولا ریب فی أنّ استحقاق المثوبهٔ والعقوبهٔ وعدمهما أحکام عقلیّهٔ لا شرعیّهٔ.

والحاصل: أنّ أحکام القطع خارجهٔ عن مسائل علم الاصول.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۱۰

ویؤیّده أنّ القدماء لم یبحثوا فی کتبهم الاصولیّهٔ عنها، بل حدثت فی لسان المتأخّرین.

کلام السیّد البروجردی رحمه الله فی المقام

خلافاً لسیّدنا الاستاذ البروجردی رحمه الله، حیث قال بعد نقل کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله: أقول: بل هو من مسائل الاصول، ولا شباهة له بالکلام أصلًا.

أمّا الأوّل- أعنی کون مبحث القطع من مسائل الاصول- فلما عرفت فی محلّه من أنّ موضوع علم الاصول هو عنوان «الحجّهٔ فی الفقه» وعوارضها المبحوثهٔ عنها فی الاصول عبارهٔ عن تعیّناتها وتشخّصاتها الخارجهٔ عنها مفهوماً المتّحدهٔ معها خارجاً، کخبر الواحد

والکتاب وغیرهما من الحجج، ولا نعنی بالحجّ ة ما یقع وسطاً للإثبات کما عرفته ونسب إلی المنطقیّین أیضاً، مع أنّ المنطقی یطلقها علی مجموع الصغری والکبری لا علی الأوسط فقط.

وکیف کان، فلیس مرادنا بالحجّ ة التی نجعلها موضوع علم الاصول ذلک، بل المراد بها ما یحتجّ به الموالی علی العبید والعبید علی الموالی فی مقام الامتثال والمخالفة.

وبعبارة اخری: هی ما یکون منجّزاً للتکالیف الواقعیّ ة، بمعنی أن لا یکون العبد معذوراً فی مخالفتها فی صورة المصادفة ویکون معذوراً إذا عمل به وخالف الواقع، وهذه الآثار کلّها تترتّب علی القطع کما لا یخفی، فهو أیضاً من أفراد الحجّة ومن تعیّناتها، فالبحث عنه بحث اصولی، وعدم تعرّض القدماء له، من جهة وضوح مباحثه عندهم، وإن شئت تفصیل المطلب فراجع إلی ما ذکرناه فی موضوع علم الاصول.

وأمّا الثانی – أعنی عدم شباهته بمباحث الکلام – فلأنّ غایة ما یمکن أن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۱۱

یقال: هو دخول المسألة فی مسألة «ما یصحّ علی اللّه وما یقبح» أو فی مسألة «ثبوت العقاب فی یوم الجزاء» وهما من المسائل الکلامیّة.

ولکن یرد علی ذلک أنّ المبحوث عنه فی الاولی هو أنّ اللّه تعالی یصدر عنه الحسن ولا یصدر عنه القبیح، وأمّا تعداد صغریات القبیح فلیس مربوطاً بالمسألة، ولا البحث عنها من وظائف المتکلّم، والمبحوث عنه فی الثانیة هو أنّ العقاب ثابت یوم الجزاء، وأمّا تعداد ما یمکن أن یعاقب علیه فلیس أیضاً من وظائف المتکلّم، وعلی هذا فلیس البحث عن عدم قبح عقاب من خالف القطع بحثاً کلامیّاً ولا مربوطاً به. فافهم[۵]، إنتهی.

نقد کلام المحقّق البروجردی رحمه الله

وفیه – لو فرض أنّ البحث عن مصادیق الموضوع وتعیّناته یعدّ بحثاً عن عوارضه –: أنّه یستلزم قلب المسائل الاصولیّة، فلابدّ من أن یقال مثلًا:

«الحجّ ة هل تنطبق علی ظاهر الکتاب وتتّحد معه اتّحاد الطبیعی مع أفراده أم لا؟» و «الحجّ ة هل تتّحد مع القطع أم لا؟» وهذا عکس العناوین المتداولة فی کلماتهم، حیث یعبّرون بأنّ «ظاهر الکتاب هل هو حجّة أم لا؟» وهکذا.

وجه کون أحکام القطع أشبه بمسائل الکلام

کلام الإمام الخمینی رحمه الله فی ذلک

قال سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره فی تعلیقته علی الکفایة:

قد عرّف علم الکلام تارةً: بأنّه علم یبحث فیه عن الأعراض الذاتیّة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۱۲

للوجود من حیث هو هو علی قاعدة الإسلام.

واخری: بأنّه علم یبحث فیه عن ذات اللّه تعالی وصفاته وأفعاله وأحوال الممکنات من حیث المبدأ والمعاد علی قانون الإسلام.

وأشبهیّة مسائل القطع بمسائل الکلام إنّما تکون علی التعریف الثانی، لأنّه یدخل فیه مباحث الحسن والقبح وأمثالهما[۶].

وأمّا علی الأوّل من التعریفین فلا شباهة بینهما أصلًا، فإنّ مسائل القطع لیست من الأعراض الذاتیّة للوجود من حیث هو وجود، کما لا یخفی علی أهله[۷].

وجه مناسبة أحكام القطع مع المقام

لا يخفى أنّ ما للقطع من الأحكام تناسب مسائل الأمارات من جهات:

منها: أنّ حجّيّة الأمارات- سواء كانت متعلّقة بالحكم أو بالموضوع- تتوقّف على عدم القطع الموافق والمخالف لها.

ومنها: أنّ الحجّيّة المبحوث عنها في كليهما بمعنى واحد، وهو المنجّزيّة والمعذّريّة.

فلا بأس بصرف الكلام إلى بيان ما للقطع من الأحكام، كما قال المحقّق الخراساني رحمه الله.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۳

أحوال المكلّف

قال الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله:

إنّ المكلّف إذا التفت إلى حكم شرعي فإمّا أن يحصل له الشكّ فيه أو القطع أو الظنّ، فإن حصل له الشكّ فالمرجع فيه هي القواعد الشرعيّة الثابتة للشاكّ في مقام العمل، وتسمّى بالاصول العمليّة، وهي منحصرة في الأربعة، لأنّ الشكّ إمّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أم لا، وعلى الثاني فإمّا أن يمكن الاحتياط أم لا، وعلى الأوّل فإمّا أن يكون الشكّ في التكليف أو في المكلّف به، فالأوّل مجرى الاستصحاب، والثاني مجرى التخيير، والثالث مجرى أصالة البراءة، والرابع مجرى قاعدة الاحتياط[۸].

نقد كلام الشيخ في أحوال المكلّف

ونوقش فيه من جهات:

الاولى: أنّ عنوان «المكلّف» ظاهر في من توجّه إليه التكليف بالفعل، مع أنّ الشاكّ ليس كذلك، لأنّ الشكّ في التكليف مانع عن فعليّته، فلا يصحّ جعل «المكلّف» مقسماً للأقسام الثلاثة المذكورة.

كلام صاحب الكفاية رحمه الله في المقام ونقده

ولذا عدل عنه المحقّق الخراساني رحمه الله إلى التعبير ب «البالغ الذي وضع عليه القلم»[۹] فإنّ البالغ- سواء كان قاطعاً بالتكليف أو ظانّاً به أو شاكّاً فيه- وضع عليه قلم التقنين وإنشاء التكليف، وإن لم يكن الشاكّ مكلّفاً بالفعل.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۴

وفيه: أنّه مبنيّ على كون «المكلّف» في كلام الشيخ رحمه الله بمعنى «المكلّف بالفعل» حتّى بالنسبة إلى هذا الحكم الملتفت إليه الذي قد يكون قاطعاً به وقد يكون ظانّاً وقد يكون شاكّاً.

مع أنّ ظهور عنوان «المكلّف» في التكليف بالفعل لا يقتضي ذلك، فإنّ المراد من «المكلّف» أيضاً هو «البالغ الذي وضع عليه القلم» لأنّه دخل في سلك التكليف وصار بالنسبة إلى ما علمه من الأحكام مكلّفاً بالفعل، وإن لم يكن كذلك بالنسبة إلى هذا الحكم الملتفت إليه فيما إذا كان شاكّاً فيه.

فلا وجه للعدول من عنوان «المكلّف» إلى «البالغ الذي وضع عليه القلم».

في عموميّة العنوان وخصوصيّته

ثمّ إنّهم اختلفوا فی أنّ ما ذکر من الأحکام للقاطع والظانّ والشاکّ هل تختصّ بالمجتهد أو تعمّ المقلّد؟

لا قرینهٔ فی کلام الشیخ رحمه الله علی تعیین أحدهما.

والحقّ هو الأوّل، کما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله حیث قال: «إنّ البالغ الذی وضع علیه القلم إذا التفت إلی حکم واقعی أو ظاهری متعلّق به أو بمقلّدیه»[۱۰].

فإنّ ظاهر قوله: «متعلّق به أو بمقلّدیه» هو الاختصاص بالمجتهد.

وبه صرّح المحقّق النائینی رحمه الله حیث قال فی شرح کلام الشیخ رحمه الله:

والمراد من المکلّف هو خصوص المجتهد، إذ المراد من الالتفات هو الالتفات التفصیلی الحاصل للمجتهد بحسب اطّلاعه علی مدارک الأحکام، ولا عبرهٔ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۱۵

بظنّ المقلّد وشکّه[۱۱]، إنتهی موضع الحاجهٔ من کلامه.

إن قلت: لا یمکن الالتزام بالفرق بین المجتهد والمقلّد فی أحکام القطع، فإنّ القطع کما یکون حجّهٔ بالنسبهٔ إلی المجتهد فکذلک بالنسبهٔ إلی العامّی، فلو قطع من أیّ طریق بعدم وجوب صلاهٔ الجمعهٔ مثلًا لکان حجّهٔ علیه ولو کان مخالفاً لفتوی المجتهد الذی یقلّده، لأنّ فتوی الفقیه أمارهٔ شرعیّهٔ علی العامّی، فلا تعتبر إلّافی حقّ غیر القاطع، کسائر الأمارات.

بل لا یمکن الالتزام به أیضاً فی الاصول العملیّهٔ والأمارات الجاریتین فی الشبهات الموضوعیّهٔ، فإنّ للعامّی أیضاً إجراء استصحاب بقاء نجاسهٔ ثوبه والعمل بالبیّنهٔ القائمهٔ عنده علی خمریّهٔ هذا المائع.

قلت: کون بعض مباحث القطع تعمّ المقلّد لا یوجب أن یکون المراد من المکلّف أعمّ من المقلّد والمجتهد، إذ البحث عن مباحث القطع وقع استطراداً، ولیست من مسائل علم الاصول کما تقدّم.

وأمّا الاصول العملیّهٔ والأمارات فلا نسلّم کون العامّی متمکّناً من العمل بهما أصلًا، ولا فرق فی ذلک بین الشبهات الحکمیّهٔ والموضوعیّهٔ، کیف وهو عاجز عن تشخیص حجّیّتهما وموارد جریانهما؟! فلا عبرهٔ بشکّه ویقینه ما لم یکن مجتهداً فی مسألهٔ حجّیّهٔ الاستصحاب کی یعمّه مثل خطاب «لا تنقض الیقین بالشکّ» ولا یجوز له التمسّک بالطرق والأمارات ما لم یکن عارفاً بشرائط حجّیّتها وکیفیّهٔ التعامل معها عند التعارض.

والحاصل: أنّ المراد ب «المکلّف» الذی جعل مقسماً فی المقام هو خصوص المجتهد.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۱۶

کلام المحقّق العراقی رحمه الله فی ذلک

خلافاً للمحقّق العراقی رحمه الله، فإنّه ذهب إلی عمومیّهٔ الأحکام المذکورهٔ لکلّ من المجتهد والمقلّد حتّی فی الشبهات الحکمیّهٔ، فضلًا عن الموضوعیّهٔ، فإنّه قال:

لا ینبغی الإشکال فی عموم ما یذکر لها[۱۲] من الأحکام لکلّ من المجتهد والمقلّد، إذ لا وجه لتخصیصها بالمجتهد بعد إطلاق أدلّتها عدا توهّم کونه من مقتضیات اختصاص عناوین موضوعاتها بخصوص المجتهد، بتقریب أنّ حصول تلک الصفات من القطع والظنّ والشکّ إنّما هو فرع الالتفات التفصیلی إلی الحکم الشرعی، ومثله مختصّ بالمجتهد، وإلّا فالعامّی من جههٔ غفلته لا یکاد تحصل له تلک الصفات، وعلی فرض حصولها له لا عبرهٔ بظنّه وشکّه بعد عجزه عن تشخیص موارد الاصول والأمارات ومجاریها وعدم تمکّنه من فهم مضامینها والفحص التامّ فی مواردها، والحال أنّ اختصاص تلک الخطابات بالمتمکّن من تشخیص مجاریها والقادر علی الفحص التامّ فی مواردها فی الوضوح کالنار علی المنار، کوضوح اختصاص خطاب «لا تنقض» أیضاً بمن أیقن الحکم الفعلی وشکّ

فی بقائه وعدم شموله لغیره.

ولکنّه کما تری، إذ نقول: إنّه لا مانع من فرض حصول الصفات المزبورهٔ لغیر المجتهد أیضاً، کما فی کثیر من المحصّلین غیر البالغین مرتبهٔ الاجتهاد، فإذا فرض حینئذٍ شمول إطلاقات أدلّهٔ الأمارات والاصول لمثله یتعدّی إلی‌العامّی المحض بعدم القول بالفصل.

وأمّا شبههٔ عدم تمکّنه من الفحص عن الأدلّهٔ والبحث فیها فتندفع بقیام

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۱۷

المجتهد مقامه بمقتضی أدلّهٔ الإفتاء والاستفتاء، فیکون فحصه عن الدلیل وعن المعارض فحصه، وترجیحه لأحد الخبرین ترجیحه، بل بهذا الاعتبار یکون یقینه وشکّه أیضاً بمنزلهٔ یقینه وشکّه فی شمول إطلاقات الأدلّهٔ، بلا احتیاج إلی إتعاب النفس فی التشبّث بعدم الفصل.

مع أنّه یمکن فرض حصول الیقین والشکّ للعامّی المحض أیضاً فی الشبهات الحکمیّهٔ بعین فرض حصولها للمجتهد، فإنّه کما أنّ المجتهد برجوعه إلی الأدلّهٔ فی حکم الماء المتغیّر بالنجاسهٔ مثلًا یحصل له الیقین بنجاسته، وبعد زوال تغیّره من قبل نفسه وعدم ظفره بدلیل یقتضی طهارته أو نجاسته حینئذٍ یشکّ فی بقاء نجاسته السابقهٔ، کذلک العامّی، فإنّه برجوعه إلی الفقیه فی حکم الماء المتغیّر بالنجاسهٔ وإفتائه إیّاه بالنجاسهٔ یحصل له الیقین بنجاسته، لأنّ فتوی الفقیه بالنسبهٔ إلیه بعینه کالأمارهٔ القائمهٔ لدی المجتهد علی النجاسهٔ فی الحجّیّهٔ بمقتضی أدلّهٔ الإفتاء والاستفتاء، وحینئذٍ لو زال تغیّره من قبل نفسه یشکّ قهراً فی بقاء ذلک الحکم الکلّی- أعنی النجاسهٔ- وبعد رجوعه ثانیاً إلی الفقیه فی حکم المسألهٔ وعدم إفتائه بالنجاسهٔ الواقعیّهٔ، بل وإعلامه بعدم ظفره فی هذا الحال بدلیل یقتضی طهارته أو نجاسته، یستقرّ شکّه قهراً، فیتوجّه إلیه حینئذٍ خطاب «لا تنقض» من جهه تحقّق کلا رکنیه بالنسبهٔ إلیه، وهما «الیقین السابق» و «الشکّ اللاحق» غیر أنّه لمّا کان غیر عارف بمضمون هذا الخطاب وما یقتضیه من الوظیفهٔ الفعلیّهٔ ینوب عنه المجتهد بمقتضی أدلّهٔ الإفتاء والاستفتاء، کنیابته عنه فی التکالیف الواقعیّهٔ، فیفتیه حینئذٍ بنفس الاستصحاب الذی هو مفاد «لاتنقض» کإفتائه إیّاه بالحکم الواقعی.

ونتیجهٔ ذلک: هو تخیّر المجتهد عند رجوع العامّی إلیه بین الإفتاء بالواقع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۱۸

بمقتضی الاستصحاب الجاری فی حقّ نفسه، وبین إقراره علی شکّه وإفتائه بالأخذ بالیقین السابق وعدم نقضه بالشکّ بالخلاف.

وهذابخلاف مبنی تخصیص تلک الخطابات بالمجتهد، فإنّه یتعیّن علیه الإفتاء بنفس الواقع حسب الاستصحاب الجاری بالنسبهٔ إلیه، ولیس له الإفتاء بالاستصحاب والأخذ بالیقین السابق[۱۳]، إنتهی موضع الحاجهٔ من کلامه.

وملخّصه: أنّ العامّی یقلّد المجتهد فی نجاسهٔ الماء المتغیّر، فیصیر قاطعاً بالنجاسهٔ، ثمّ یشکّ فی بقائها بعد زوال تغیّره من قبل نفسه، فیقلّده ثانیاً فی عدم الظفر فی هذا الحال بدلیل یقتضی طهارته أو نجاسته، فیستقرّ شکّه، فیحصل بالنسبهٔ إلیه کلا رکنی الاستصحاب، وهما «الیقین السابق» و «الشکّ اللاحق» فیتوجّه إلیه خطاب «لا تنقض الیقین بالشکّ».

غایهٔ الأمر ینوب عنه المجتهد فی بیان مضمون هذا الخطاب، ویفتیه بنفس الاستصحاب الذی هو مفاد «لا تنقض» لا بالحکم ببقاء النجاسهٔ.

نقد ما ذکره المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام

وفیه أوّلًا: أنّ التفرقهٔ بین المراحل الثلاث- بتحقّق التقلید فی المرحلتین الاولیین والنیابهٔ فی المرحلهٔ الأخیرهٔ- أمر غیر مأنوس فی نفسه.

وثانیاً: أنّ السیرهٔ العملیّهٔ عند المتشرّعهٔ علی خلاف ذلک، فإنّ المقلّدین یرجعون إلی المجتهدین أو إلی رسالتهم العملیّهٔ ویأخذون منهم نفس الأحکام الفرعیّهٔ، ولم یعهد من الفقهاء- عند رجوع العامّی إلیهم- الإفتاء بالحکم الاصولی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۱۹

وثالثـاً: أنّ النیابـهٔ خلاـف القاعـدهٔ، فلاـ یمکن الالتزام بها ما لم یقم دلیل علی مشـروعیّتها، ألا تری أنّه لا یجوز النیابـهٔ فی مثل الصـلاهٔ والصیام مادام المنوب عنه حیّاً؟

والحاصل: أنّ المراد ب «المکلّف» خصوص المجتهد، کما صرّح به المحقّق النائینی تبعاً لظاهر کلام المحقّق الخراسانی رحمهما الله.

البحث حول أنّ التقسیم الصحیح هل یکون ثلاثیّاً أو ثنائیّاً

الثانیهٔ: أنّالتقسیم الثلاثی الذی ذهب إلیه الشیخ رحمه الله یستلزم تداخل الأقسام.

توضیح ذلک: أنّ الظاهر من «الظنّ» فی کلامه هو الظنّ الشخصی، لکونه فی مقابل القطع والشکّ الذین لا یتصوّر نوعیّتهما.

وحینئـذٍ فإن حصل الظنّ الشخصـی من طریق غیر معتبر اقتضـی کلامه أن یجری علیه أحکام الظنّ، وهو خلاف ما علیه الاصولیّون من أنّه بحکم الشکّ، فلابدّ من إجراء الاصول العملیّهٔ فیه.

ولو انعکس الأـمر، بـأن قام عنـد شـخص أمارهٔ معتبرهٔ علی حکم، لوجب علیه العمل بها وإن لم یحصل له الظنّ به، لأنّ من قال بحجّیّهٔ الأمارات بملاک الظنّ أراد الظنّ النوعی لا الشخصی.

وبعبارهٔ اخری: إن قام دلیل علی اعتبار الظنّ فهو ملحق بالعلم، وإلّا فملحق بالشکّ، فلا یصحّ تثلیث الأقسام.

جواب المحقّق النائینی رحمه الله عن الإشکال

وأجـاب عنه المحقّق النـائینی رحمه الله بأنّ عقـد البحث فی الظنّ إنّما هو لأجل تمیّز الظنّ المعتبر الملحق بالعلم عن الظنّ الغیر المعتبر الملحق بالشکّ، فلابدّ من

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۲۰

تثلیث الأقسـام، ثمّ البحث عن حکم الظنّ من حیث الاعتبار وعـدمه، نعم، لازم اعتباره هو أن یکون کالعلم، کما أنّ لازم عـدم اعتباره هو أن یکون کالشکّ[۱۴]، إنتهی موضع الحاجهٔ من کلامه.

وحاصله: أنّ تثلیث الأقسام فی کلام الشیخ رحمه الله إنّما هو توطئهٔ للدخول فی المباحث الثلاثهٔ للکتاب، ولم یرد به تقسیماً واقعیّاً.

نقد ما ذکره المحقّق النائینی دفاعاً عن الشیخ رحمهما الله

وفیه: أنّ التقسیم المـذکور فی بدایـهٔ الکتاب بمنزلهٔ أساس البحث، فلا یجوز أن یتسامح فیه، علی أنّ بعض ما فی کلامه رحمه الله من الخصوصیّات- مثل لزوم لحاظ الحالهٔ السابقهٔ فی مجری الاستصحاب[۱۵]- قرینهٔ علی عنایته بالواقعیّات فی هذا التقسیم.

فإشکال تداخل الأقسام وارد علی کلام الشیخ رحمه الله.

الثالثهٔ: أنّ «الحکم» فی قوله رحمه الله: «إنّ المکلّف إذا التفت إلی حکم شرعی» ظاهر فی خصوص الحکم الواقعی، لأنّه قسّم المکلّف الملتفت إلیه إلی قـاطع وظـانّ وشـاکّ، وحکم علی الثانی بالرجوع إلی الأمارات المعتبرهٔ، وعلی الثالث بالرجوع إلی الاصول العملیّ هٔ، ولا ریب فی أنّ من قامت عنده أمارهٔ معتبرهٔ شرعیّهٔ علی وجوب صلاهٔ الجمعهٔ مثلًا، أو تمسّک باستصحاب وجوبها، کان قاطعاً بالحکم الظاهری، وإن کان ظانّاً أو شاکّاً فی الحکم الواقعی، فتقسیم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۲۱

المکلّف الملتفت إلی الحکم الشـرعی إلی قـاطع وظـانّ وشاکّ، لا یتصوّر إلّاإذا اریـد من الحکم خصوص الواقعی منه، مع أنّ أحکام

القطع لا تختصّ بالقطع المتعلّق بالأحكام الواقعيّة، فإنّها أحكام مطلق القطع بالحكم.

كلام صاحب الكفاية رحمه الله في المقام

ولأجل ما ذكر- من استلزام كلام الشيخ رحمه الله تداخل الأقسام وتخصيص آثار القطع بما تعلّق بالواقعي من الأحكام- عدل عنه المحقّق الخراساني رحمه الله إلى تقسيم ثنائي مع تصريحه بتعميم متعلّق القطع، فقال:

إنّ البالغ الذي وضع عليه القلم إذا التفت إلى حكم فعلي واقعي أو ظاهري متعلّق به أو بمقلّديه، فإمّا أن يحصل له القطع به أولا، وعلى الثاني لابدّ من انتهائه إلى ما استقلّ به العقل من اتّباع الظنّ لو حصل له وقد تمّت مقدّمات الانسداد على تقدير الحكومة، وإلّا فالرجوع إلى الاصول العقليّة من البراءة والاشتغال والتخيير على تفصيل يأتي في محلّه إنشاء اللّه تعالى[۱۶]، إنتهى.

وتوضيحه: أنّ من وضع عليه القلم إن حصل له القطع بالحكم الشرعي الواقعي، كما إذا قام عنده دليل قطعي السند والدلالة على وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة، أو الظاهري، كما إذا قام عنده ظنّ خاصّ أو ظنّ مطلق على تقدير الكشف، أو أصل عملي شرعي، كأصالتي الحلّيّة والطهارة والاستصحاب وأصالتي البراءة والاحتياط الشرعيّتين، يجب عليه العمل به، وإن لم يحصل له القطع بالحكم الشرعي الواقعي ولا الظاهري، فإن استقلّ العقل بحجّيّة مطلق الظنّ- كما إذا تمّت مقدّمات الانسداد على تقدير

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۲

الحكومة[۱۷]- فعليه اتّباعه، وإلّا فلابدّ له الرجوع إلى الاصول العمليّة العقليّة من البراءة والاشتغال العقليّين والتخيير.

نقد ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله

واستشكل عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بوجهين:

الأوّل: قوله رحمه الله: لكن يرد عليه أنّ لازم ذلك دخول تمام مسائل الظنّ والشكّ إلّاالاصول الثلاثة العقليّة في مسائل القطع، فإنّ المسائل المفصّلة الآتية في الكتاب تفصيل هذا التقسيم الإجمالي المذكور في أوّله، وإلّا يصير التقسيم لغواً باطلًا، فبناءً على توسعة دائرة القطع وإطالة ذيله حتّى يشمل كلّ المباحث، تصير كلّيّة المباحث مبحثاً وحيداً هو مبحث القطع، مع أنّ مباحث الظنّ والشكّ من أعظم المباحث الاصوليّة، وهي العمدة في المباحث العقليّة، والقول بدخولها في مبحث القطع كلام لا يرضى به اصولي.

وإنّما خصّصنا الاستثناء بالاصول الثلاثة مع جعله قدس سره الظنّ على الحكومة مقابل القطع، فلأنّ الظنّ على الحكومة لا يكون مقابله، بل هو في الحقيقة من مسائل العلم الإجمالي، إلّاأنّ دائرته أوسع من العلم الإجمالي المذكور في مباحث القطع والاشتغال، وكون دائرة المتعلّق أوسع منه غير دخيل في الجهة المبحوث عنها، كما لا يخفى على المتأمّل[۱۸].

الثاني: قوله: ثم إنّ لنا بناءً على ما ذكره قدس سره أن ندرج كلّيّة المباحث حتّى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۳

مبحث الاصول العقليّة في القطع، بأن نجعل متعلّق القطع هو وظيفة المكلّف، فتصير المباحث العقليّة[۱۹] كلّها مبحثاً فريداً هو مبحث القطع، لكن هذا ممّا لا يرضى به الوجدان الصحيح[۲۰]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه قدس سره.

ويمكن أن يناقش في كلام صاحب الكفاية رحمه الله بوجه ثالث أيضاً:

وهو أنّه رحمه الله اعترف في محلّه بأنّ الشارع لم يجعل حكماً واقعيّاً ولا ظاهريّاً في مورد الأمارات المعتبرة الشرعيّة، بل جعلها حجّة، ولا معنى للحجّيّة إلّا المنجّزيّة والمعذّريّة، فإذا دلّ طريق شرعي معتبر على وجوب صلاة الجمعة مثلًا كان منجّزاً للواقع لو صادفه، ومعذّراً لو خالفه، من دون أن يجعل على طبق مؤدّاه حكم ظاهري[۲۱].

وأمّا الاصول الشرعیّهٔ فلسان أدلّهٔ بعضها جعل حکم ظاهری فی مورده، کأصالتی الطهارهٔ والحلّیّهٔ[۲۲]، وکذلک الاستصحاب لو کان بمعنی جعل حکم مماثل للمتیقّن فی ظرف الشکّ.

بخلاف أصالهٔ البراءهٔ المستندهٔ إلی حدیث الرفع، فإنّ لسانه رفع الحکم لا إثباته.

فأین الحکم الظاهری الشرعی فی موارد جمیع الأمارات والاصول، کی یدّعی القطع به عند قیام أمارهٔ شرعیّهٔ أو جریان أصل شرعی؟!

ثمّ قال المحقّق الخراسانی رحمه الله فی ذیل کلامه:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۲۴

وإن أبیت إلّاعن ذلک[۲۳]، فالأولی أن یقال: إنّ المکلّف إمّا أن یحصل له القطع[۲۴] أولا، وعلی الثانی إمّا أن یقوم عنده طریق معتبر أولا، لئلّا یتداخل الأقسام فیما یذکر لها من الأحکام، ومرجعه علی الأخیر إلی القواعد المقرّرهٔ عقلًا أو نقلًا لغیر القاطع ومن یقوم عنده الطریق، علی تفصیل یأتی فی محلّه إنشاء اللّه تعالی حسبما یقتضی دلیلها[۲۵]، إنتهی.

نقد ما ذکره صاحب الکفایهٔ رحمه الله من التقسیم الثلاثی

وکلامه هذا صریح فی الترتیب بین العناوین الثلاث[۲۶].

وعلیه فإن أراد من «الطریق المعتبر» فی العنوان الثانی خصوص الطریق الشرعی لخرج الظنّ الانسدادی علی تقدیر الحکومهٔ عن تحت جمیع العناوین.

إن قلت: هو داخل تحت عنوان «من یحصل له القطع» لأنّ دلیل الانسداد یتوقّف علی مقدّمات أهمّها العلم الإجمالی بتکالیف شرعیّهٔ.

قلت: دخوله فی «القاطع» یستلزم تقدّمه علی الأمارات والاصول الشرعیّتین، وهذا خلاف ما علیه أهل الفنّ، ومنهم المحقّق الخراسانی رحمه الله، حیث صرّح فی تقسیمه الثنائی بتأخّر الظنّ الانسدادی علی تقدیر الحکومهٔ عن القطع بالحکم الواقعی والظاهری، فإنّ من قام عنده طریق أو أصل شرعی کان بزعمه رحمه الله من مصادیق القاطع بالحکم الظاهری.

وإن أراد من «الطریق المعتبر» ما یعمّ الطریق العقلی أیضاً لاستلزم تقدّم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۲۵

الظنّ المطلق علی تقدیر الحکومهٔ علی الاصول العملیّهٔ، ولو کانت شرعیّهٔ، وقد عرفت أنّه خلاف ما یعتقده الاصولیّون ومنهم صاحب الکفایهٔ رحمه الله فی تقسیمه الثنائی.

الحقّ فی المسألهٔ

والحقّ أنّا نتمکّن من تقسیم ثلاثی صحیح بشرط رعایهٔ نکتتین: إحداهما: أن یراد من «الطریق المعتبر» فی العنوان الثانی خصوص الطرق الشرعیّهٔ، الثانیهٔ: أن لا نلتزم بترتّب الأقسام، فإنّ التقسیم لا یدلّ علی الطولیّهٔ، ضرورهٔ أنّ قولنا: «الإنسان إمّا عالم وإمّا جاهل» أو «الجسم إمّا أبیض أو أسود أو أحمر أو أصفر» لا یقتضی الترتیب أصلًا.

فعلی أساس هاتین النکتتین یمکن أن یقال فی التقسیم:

إنّ المکلّف إذا التفت إلی حکم شرعی واقعی إمّا أن یکون قاطعاً به، أو یقوم عنده طریق معتبر شرعی علیه، أو یجری فی مورده أصل عملی شرعی أو عقلی.

وعلی هذا یدخل الظنّ الانسدادی علی الحکومهٔ فی القسم الأوّل، من دون أن یستلزم تقدّمه علی الأمارات أو الاصول الشرعیّهٔ، لعدم اقتضاء تقدّم ذکره فی التقسیم ذلک، بل للبحث عن المتقدّم والمتأخّر من الأقسام محلّ آخر.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۲۷

فی لزوم متابعهٔ القطع وحجّیّته وکشفه عن الواقع

أحکام القطع وأقسامه

اشارهٔ

وکیف کان، فبیان أحکام القطع وأقسامه یستدعی رسم امور:

الأمر الأوّل: فی لزوم متابعهٔ القطع وحجّیّته وکشفه عن الواقع

اشارهٔ

إنّ هاهنا عناوین ربما وقع الخلط بینها فی الکلمات، فلا بدّ لنا من البحث حولها فی ضمن ثلاث مسائل:

الاولی: فی لزوم العمل علی وفق القطع

قال شیخنا الأعظم الأنصاری رحمه الله: لا إشکال فی وجوب متابعهٔ القطع والعمل علیه مادام موجوداً[۲۷].

وهو وإن کان ظاهراً فی الوجوب الشرعی[۲۸]، إلّاأنّه لابدّ من أن یکون مراده اللزوم العقلی.

توضیح ذلک: أنّ المقصود من «وجوب متابعهٔ القطع» هو لزوم اتّباع الحکم الشرعی الذی تعلّق به القطع، وإلّا فلا یتصوّر وجوب متابعهٔ نفس القطع الذی هو من الصفات النفسانیّهٔ.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۲۸

وعلیه فلو ارید منه الوجوب الشرعی لاجتمع فی مورد القطع حکمان:

أحدهما: نفس الحکم الذی تعلّق به القطع، والثانی: وجوب العمل علی وفقه، وهذا یستلزم أن یکون تارک الصلاهٔ القاطع بوجوبها أو شارب الخمر القاطع بخمریّتها مثلًا مستحقّاً لعقوبتین، لمخالفته حکمین إلزامیّین، وفساده واضح.

ولأجل هذا المحذور حملوا الأمر فی قوله تعالی: «أَطِیعُوا اللَّهَ»[۲۹] علی الإرشاد[۳۰] الذی لم یترتّب علی موافقته ومخالفته ثواب وعقاب، فإنّه لو کان أمراً مولویّاً لکان تارک الصلاهٔ مثلًا مستحقّاً لعقوبتین، لأجل مخالفته وجوبین:

أحدهما: ما تعلّق بالصلاهٔ، والثانی: ما تعلّق بإطاعهٔ اللَّه، وهو ضروری الفساد.

فحاصل کلام الشیخ رحمه الله بعدما عرفت من التوضیح والتصحیح أنّه «لا إشکال فی لزوم متابعهٔ ما تعلّق به القطع والعمل علی وفقه عقلًا مادام القطع موجوداً».

الثانیهٔ: فی حجّیّهٔ القطع

لایخفی علیک أنّ للحجّیّهٔ شعبتین[۳۱]: المنجّزیّهٔ عند الإصابهٔ، والمعذّریّهٔ عند الخطأ.

ولا إشكال فى صحّة إسناد المنجّزيّة إلى القطع المصادف للواقع.

إنّما الإشكال فى صحّة إسناد المعذّريّة إلى القطع المخالف له، فإنّ من قطع بعدم وجوب صلاة الجمعة مع كونها واجبةً فى الواقع وإن كان معـذوراً فى تركها، إلّاأنّ العـذر إنّما هو لأجل عدم العلم بحكم المولى، لا لأجل العلم بعدمه، ولذا لو كان شاكّاً فى الحكم لكان معذوراً أيضاً.

والحاصل: أنّ إسناد المنجّزيّة إلى القطع صحيح حقيقةً، وأمّا إسناد المعذّريّة إليه فلا يصحّ إلّابنحو من المسامحة والتجوّز.

الثالثة: فى كون القطع طريقاً إلى الواقع

كلام صاحب الكفاية والمحقّق النائينى رحمهما الله فيه

ظاهر كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله أنّ الكاشفيّة من لوازم ماهيّة القطع[۳۲].

وبه صرّح المحقّق النائينى رحمه الله حيث قال فى مسألة وجوب متابعة القطع:

وهـذا الوجوب ليس وجوبـاً شـرعيّاً، لأنّ طريقيّة القطع ذاتيّة له لا تنالها يـد التشـريع، إذ لا معنى لتشـريع ما هو حاصل بـذاته ومنجعل بنفسه، فإنّ الجعل التشريعى إنّما يتعلّق بما يكون تكوينه عين تشريعه، لا ما يكون متكوّناً بنفسه، وطريقيّة القطع تكون كذلك ... فإنّها من لوازم ذات القطع، كزوجيّة الأربعـة، بل بوجه يصحّ أن يقال: إنّها عين القطع، وما يكون شأنه ذلك كيف يصحّ أن تناله يد الجعل التشريعى؟!

وبعبارة اخرى: طريقيّة كلّ شىء لابدّ وأن تنتهى إلى العلم، وطريقيّة العلم

لابـدّ وأن تكون ذاتيّة له، لأـنّ كل ما بالغير لابـدّ وأن ينتهى إلى ما بالـذات، وإلّا لزم التسـلسل[۳۳]، إنتهى موضع الحاجـة من كلامـه رحمه الله.

البحث حول نظريّة كون الطريقيّة من لوازم ماهيّة القطع

لعلّ قائلًا يقول: إنّ القطع كثيراً ما يخالف الواقع، فكيف تكون الطريقيّة من لوازم ذاته مع أنّه لا يمكن انفكاك لازم الماهيّة عنها؟!

إن قلت: لعلّ المراد هو الكاشفيّة بنظر القاطع وعقيدته.

قلت: لاـ تتفاوت الأنظار فى لوازم الماهيّة، ألا ترى أنّ الأربعـة زوج باعتقاد الجميع ولا ينكر زوجيّتها أحـد من الناس؟ بخلاف القطع، فإنّ بعض الناس يقطعون مثلًا بوجوب صـلاة الجمعة وبعضهم بعدم وجوبها، فهل يمكن القول بكاشفيّة كلا القطعين عن الواقع مع أنّها تستلزم كون صلاة الجمعة واجبة وغير واجبة واقعاً؟!

اللّهمّ إلّاأن يقال: إنّ القطع وإن لم يكن كاشفاً عن الواقع الذى هو المعلوم بالعرض أحياناً، إلّاأنّه كاشف عن المعلوم بالذات دائماً.

توضيـح ذلـك: أنّ للعلم- سواء كـان تصوّراً أو تصـديقاً- معلومـاً بالـذات ومعلومـاً بالعرض، فالأوّل: هو الصورة الحاصـلة من الشـىء الخارجى لدى النفس، والثانى: هو نفس الشىء الخارجى.

وذلـك لأـنّ مـا فى الخـارج لا يعقل أن يكون معلوماً لنا بلا واسطة، فإنّ المعلوميّة عبارة عن حضور المعلوم فى نفس العالم، وما فى الخارج بوصف كونه كذلك يستحيل أن يوجد فى الذهن[۳۴]، ولو انسلخ عن ذلك الوصف

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۳۱

لا نسلخ عن حقیقته، فإنّک إذا تصوّرت زیداً مثلًا مجرّداً عن وجوده الخارجی لم یکن المتصوّر زیداً، لأنّ الخارجیّهٔ من أرکان حقیقهٔ الزیدیّهٔ.

فلابـدّ من القول بأنّ ما فی الخارج- سواء کان أمراً تصوّریّاً أو تصدیقیّاً- لا یتّصف بالمعلومیّهٔ إلّابالعرض، والمعلوم بالذات هو الصورهٔ الحاصلهٔ منه عند النفس.

ثمّ لاـ یخفی علیـک أنّ العلم إذا أصاب الواقع کان مشـتملًا علی المعلوم بالـذات وبالعرض کلیهما، وإذا أخطأ کان مشـتملًا علی الأوّل دون الثانی، فإذا علمت ب «أنّ زیـداً قائم» فلا إشـکال فی وجود العلم والمعلوم بالـذات، وهو الصورهٔ الحاصـلهٔ من کون زید قائماً فی النفس، سواء أصاب الواقع أو أخطأ، وأمّا وجود المعلوم بالعرض فیختصّ بصورهٔ الإصابهٔ.

ولاـ یمکن إنکـار وجود القطع فی مصـطلح الاـصولیّین عنـد الخطـأ، وإلّا فلم یصـحّ القول بکونه منجّزاً فیما أصاب ومعـذّراً فیما أخطأ، فالإصابهٔ إلی الواقع لا تکون من مقوّمات القطع.

إذا عرفت هذا فنقول:

إنّ القطع وإن کان قد ینفکّ عن المعلوم بالعرض، إلّاأنّه لا ینفکّ عن المعلوم بالذات أصلًا.

ولعلّ المحقّق الخراسانی والنائینی رحمهما الله أرادا کاشفیّته بالنسبهٔ إلی الثانی دون الأوّل[۳۵].

ویؤیّده أنّ المحقّق النائینی رحمه الله بعد أن صرّح بأنّ الطریقیّهٔ من لوازم ذات

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۳۲

القطع قال: بل بوجه یصحّ أن یقال: إنّها عین القطع[۳۶].

وجه التأییـد أنّ المعلوم بالعرض لا یصـلح أن یـدّعی کونه عین القطع، فإنّ ما فی الخارج یسـتحیل أن یکون عین القطع الذی لا یوجد إلّافی الذهن، بخلاف المعلوم بالذات، إذ لقائل أن یقول: لیس لنا شـیئان فی النفس یسمّی أحدهما بالعلم والآخر بالمعلوم بالذات، بل الصـورهٔ الحاصـلهٔ مـن الخـارج لـدی النفس الـتی نعبّر عنهـا بـالمعلوم بالـذات هی عیـن العلم، فلاـ یصـحّ التعـبیر بالکاشـفیّهٔ المشـعرهٔ بتغایرهما[۳۷].

والحاصل: أنّ کاشفیّهٔ القطع إن لوحظت بالنسبهٔ إلی ما فی الخارج فلیست دائمیّهٔ، فضلًا عن کونها عین القطع، أو من لوازم ماهیّته.

وأمّا إن لوحظت بالنسـبهٔ إلی الصورهٔ الحاصلهٔ فی النفس فلا ریب فی کون القطع طریقاً تامّاً إلیها دائماً، ویستحیل انفکاکه عنها، بل لا یبعد دعوی کونه نفسها کما التزم به المحقّق النائینی رحمه الله.

فی کون الحجّیّهٔ من آثار القطع بوجوده الخارجی

ثمّ لا إشکال فی حجّیّهٔ القطع، بمعنی أنّه ممّا یصحّ احتجاج المولی به علی العبد، وهو الذی یعبّر عنه بالمنجّزیّهٔ عند الإصابهٔ، واحتجاج العبد فی مقابل المولی، وهو الذی یعبّر عنه بالمعذّریّهٔ عند الخطأ.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۳۳

إنّما الإشکال فی أنّ الحجّیّهٔ هل هی من آثار القطع بوجوده الخارجی، أو من آثار ماهیّته[۳۸]؟

الحقّ هو الأـوّل، ضـرورهٔ عـدم ترتّب المنجّزیّهٔ أو المعذّریّهٔ إلّـاعلی الإـدراک الواقعی القـائم بنفس القاطع، ولا یمکن الالتزام بحجّیّهٔ ماهیّته ما لم تصر موجودهٔ، ولا بحجّیّهٔ وجوده الذهنی التصوّری الذی یحصل بمثل استماع لفظه.

وبـذلک انقـدح لک تفاوت مرتبهٔ الطریقیّهٔ والحجّیّهٔ، فإنّ الطریقیّهٔ فی درجهٔ عالیهٔ توجب القول بعینیّتها مع القطع کما عرفت، بخلاف

الحجّيّة التى لا يصحّ إلّا القول بكونها من لوازم القطع بوجوده الواقعى الخارجى.

استحالة جعل الحجّيّة للقطع ونفيها عنه

ثمّ إنّ حجّيّة القطع من الأحكام العقليّة الضروريّة، فلا حاجة لإثباتها إلى مزيد بيان وإقامة برهان.

وعلى هذا فلا يمكن جعلها شرعاً، لكونه لغواً لا يصدر من الحكيم.

إن قلت: نعم، لا يمكن تأسيس الحجّيّة للقطع، لكن إمضائها بمكان من الإمكان، كإمضاء حجّيّة الأمارات العقلائيّة.

قلت: كلّا، فإنّ قياس الأحكام العقليّة الضروريّة بالأحكام العقلائيّة مع الفارق، فإنّ للشارع إمضاء ما هو معتبر عند العقلاء وردعه، ألا ترى أنّه أمضى كثيراً من الامور المعتبرة عندهم، وردع عن بعضها، كالربا الذى حرّمه اللَّه تعالى مع كونه من المعاملات الرائجة بين عقلاء العالم؟

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۴

وهذا بخلاف الامور العقليّة الضروريّة، إذ ليس للشارع أن يوافقها تارةً ويخالفها اخرى، لأنّها أساس الشرع، وملاك حجّيّة قول الشارع، حيث إنّ لزوم إطاعته ينتهى إلى حكم عقلى فطرى، فلو تزلزل الأحكام العقليّة لتزلزل الأحكام الشرعيّة أيضاً، لابتنائها عليها، بخلاف الأحكام العقلائيّة.

إن قلت: فكيف يكون الظلم قبيحاً عقلًا ومحرّماً شرعاً، هل هذا إلّاحكم الشارع فى مورد حكم العقل؟!

قلت: ما حكم به الشرع فى باب الظلم غير ما حكم به العقل، فإنّ العقل يدرك قبحه، والشارع يحكم بحرمته بملاك هذا القبح، فحكم العقل بقبح الظلم يكون بمنزلة العلّة لحكم الشرع بحرمته.

والحاصل: أنّ فى باب الظلم حكمين متغايرين: أحدهما عقلى، والآخر شرعى، بخلاف مسألة حجّيّة القطع، فإنّها بوحدتها تكون من أحكام العقل تارةً، ومن أحكام الشرع اخرى لو قلنا بجعلها من قبل الشارع.

وهذا الذى ألجأنا إلى حمل الأمر فى قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ»[۳۹] على الإرشاد، لأنّ مولويّته تستلزم محاذير منها اللغويّة.

وبذلك انقدح عدم إمكان نفى الحجّيّة عن القطع أيضاً، فإنّك عرفت أنّ الأحكام العقليّة الضروريّة التى منها حجّيّة القطع أساس الشرع، فإنّ إثبات الصانع ووحدانيّته وحجّيّة قول الشارع وسائر المسائل المتفرّعة على هذه الامور تبتنى على الإدراكات العقليّة الضروريّة، فمخالفتها ولو من قبل الشارع تستلزم تزلزل بنيان الشرع أيضاً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۵

نقد ما استدلّ به صاحب الكفاية على المسألة

واستدلّ المحقّق الخراسانى رحمه الله لإثبات استحالة نفى الحجّيّة عن القطع- مضافاً إلى ما تقدّم- بكونه مستلزماً لاجتماع الضدّين[۴۰] اعتقاداً مطلقاً، وحقيقةً فى صورة الإصابة[۴۱].

وفيه: ما قدّمناه فى مسألة اجتماع الأمر والنهى- تبعاً لسيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره- من أنّ التضادّ يختصّ بالامور الواقعيّة التكوينيّة، ولا يعمّ الاعتباريّات التى منها الأحكام الشرعيّة[۴۲].

ويشهد عليه أنّ الضدّين لا يمكن اجتماعهما ولو من قبل شخصين، مع أنّ شيئاً واحداً يمكن أن يكون مبعوثاً إليه من قبل شخص، ومزجوراً عنه من قبل شخص آخر.

إن قلت: لو اختصّ التضادّ بالامور الواقعيّة لجاز للمولى أن يأمر عبده بشيء وينهاه عن نفس ذلک الشيء، مع أنّه مستحيل بالضرورة.

قلت: إنّ الاستحالة هاهنا ليست ناشئة عن اجتماع البعث والزجر الاعتباريّين، بل ناشئة عن مبدئيهما، فإنّ البعث يتوقّف على مبادٍ: منها حبّ المبعوث إليه، والزجر يتوقّف على مبادٍ اخر: منها بغض المزجور عنه، والحبّ والبغض متضادّان حقيقةً، لكونهما أمرين واقعيّين قائمين بنفس المولى، فلا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۶

يمكن اجتماعهما كما لا يمكن اجتماع البياض والسواد[۴۳].

ثمّ ناقش سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله على المحقّق الخراسانى رحمه الله بوجه آخر أيضاً فى تعليقته على الكفاية بقوله:

وأمّا حديث اجتماع الضدّين اعتقاداً أو حقيقةً، فيمكن دفعه، فإنّ العلم كالشكّ من عوارض المعلوم بوجه، كالشكّ الذى من طوارئ المشكوك، فكما أنّ المشكوك بما أنّه مشكوك موضوع يمكن تعلّق حكم متضادّ للذات به- بناءً على صحّة الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى بنحو الترتّب- كذلک المعلوم بما أنّه معلوم يصحّ تعلّق حكم منافٍ للذات به.

نعم، جعل الحكم المنافى للذات لعنوان المعلوم يوجب اللغويّة، لكن هذا أمر آخر غير الامتناع الذاتى[۴۴]، إنتهى.

توضيحه: أنّا لو أغمضنا عن مسألة اللغويّة لأمكن القول بجواز جعل حكم مخالف للحكم المقطوع، كجعل الحكم الظاهرى المخالف للحكم الواقعى المشكوک فيه، فإنّ شيئاً إذا كان بعنوانه الأوّلى نجساً مثلًا، ثمّ شككنا فى ذلک الحكم الواقعى- لعدم وصول دليله إلينا- جعل الشارع هذا الشيء بعنوان أنّه مشكوک الحكم موضوعاً للطهارة الظاهريّة، وهذا الحكم الظاهرى متأخّر عن الواقعى برتبتين، لأنّ الحكم الواقعى متقدّم على الشكّ فيه، والشكّ فيه متقدّم على الحكم الظاهرى، فهذا الشيء المشكوک طهارته ونجاسته محكوم بحكمين شرعيّين: النجاسة الواقعيّة المتعلّقة به بعنوانه الأوّلى، والطهارة الظاهريّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۷

المتعلّقة به بما هو مشكوک الحكم.

ويمكن القول بنظيره فى القطع، فإنّ الشارع لو قال: «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة حرّمت عليک صلاة الجمعة» فلا محذور فيه إلّا اجتماع حكمين مختلفين، وهو نظير ما تقدّم من اجتماع الحكم الظاهرى والواقعى- على القول بصحّته- فما هو جوابكم فى تلک المسألة فهو جوابنا فى المقام.

نعم، جعل الحكم الظاهرى لايستلزم اللغويّة، بل ربما كان تسهيلًا وامتناناً على المكلّفين، بخلاف جعل الحكم المنافى للحكم المقطوع، لكنّ اللغويّة وإن كانت قبيحة ممتنعةً على الحكيم، إلّاأنّها غير اجتماع الضدّين المتنازع فيه.

ولما ذكره الإمام رحمه الله مزيد تحليل وبيان سيجىء فى مسألة القطع الموضوعى.

هل يمكن جعل الكاشفيّة للقطع أو نفيها عنه أم لا؟

قد عرفت أنّ حجّيّة القطع لا تنالها يد الجعل إثباتاً ونفياً، فهل الطريقيّة أيضاً كذلک- بناءً على عدم عينيّتها مع القطع[۴۵]- أم لا؟

الحقّ هو الأوّل، لأنّ الكاشفيّة من لوازم وجود القطع تكويناً، ولا ربط لها بمقام التشريع، فكما أنّ حرارة النار غير قابلة للجعل والنفى التشريعيّين[۴۶]- بل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۸

إذا وجدت النار تكويناً، وجدت الحرارة بتبعها، وإذا انعدمت، انعدمت- كذلک الأمر فى المقام، فإذا وجد القطع فى نفس القاطع كان كاشفاً تكويناً، ولا دخل للشارع بما هو شارع فيه إثباتاً أو نفياً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۳۹

فی الانقیاد والتجرّی

الأمر الثانی: فی الانقیاد والتجرّی

اشارة

ولابدّ قبل الخوض فی هذه المسألة من امور:

الأوّل: فی الفرق بین الإطاعة والانقیاد، وبین المعصیة والتجرّی

إنّ المکلّف إذا اعتقد کون شیء مأموراً به أو منهیّاً عنه وکان فی الواقع أیضاً کذلک، فإن جری علی ما یقتضیه اعتقاده بإتیان المأمور به وترک المنهیّ عنه سمّی مطیعاً، ولو لم یجر علیه سمّی عاصیاً، وإن کان اعتقاده مخالفاً للواقع سمّی فی صورة الموافقة منقاداً، وفی صورة المخالفة متجرّیاً.

هذا بحسب اصطلاح أهل الفنّ.

وأمّا بحسب اللغة فالانقیاد یعمّ الإطاعة، والتجرّی یعمّ العصیان.

الثانی: فی جریان الانقیاد والتجرّی فی الأمارات والاصول

إنّ التجرّی والانقیاد لا یختصّان بباب القطع، بل موافقة الأمارة المعتبرة المخالفة للواقع أیضاً تسمّی انقیاداً، ومخالفتها تجرّیاً، بناءً علی ما هو الحقّ، من أنّ حجّیّة الأمارات من باب الطریقیّة، کالقطع.

نعم، لو قلنا بکون حجّیّتها من باب السببیّة[۴۷] فلم یتصوّر الانقیاد

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۰

والتجرّی فی باب الأمارات.

کما أنّهما لا یجریان فی باب الاستصحاب بناءً علی أنّ مفاد دلیله جعل حکم مماثل للحکم المتیقّن فی ظرف الشکّ، لأنّ متابعة هذا الحکم المماثل الظاهری أیضاً واجبة ومخالفته محرّمة، وإلّا فلا معنی لجعله، وحینئذٍ فإن عمل به المکلّف کان مطیعاً، وإلّا کان عاصیاً، حتّی فیما إذا کان الحکم الظاهری المجعول بواسطة الاستصحاب مخالفاً للحکم الواقعی.

وأمّا قاعدة الطهارة والحلّیّة فلیس لهما موافقة ومخالفة، لأنّهما لا تدلّان إلّا علی طهارة الشیء وحلّیّته، ولا یجب علی المکلّف استعمال الطاهر أو التصرّف فی الحلال.

الثالث: فی الانقیاد والتجرّی فی القطع الموضوعی

إنّ القطع قد یکون طریقاً إلی الحکم أو إلی موضوعه[۴۸]، وقد یکون موضوعاً لحکم، والقطع الموضوعی تارةً یکون تمام

الموضوع[۴۹]، واخرى جزئه[۵۰]، كما سيأتى تفصيله.

ولا ريب فى أنّ التجرّى والانقياد لا يجريان فى القطع المأخوذ تمام الموضوع، لأنّ الحرمة إذا تعلّقت ب «مقطوع الخمريّة» مثلًا فكلّ ما قطع المكلّف بخمريّته كـان بحسب الواقع حراماً، ولو لم يكن خمراً واقعاً، وحينئـذٍ فإن عمل على وفق القطع تحقّقت الإطاعـة حقيقـةً، وإلّا تحقّقت المعصية كذلك،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۱

ولا يتصوّر فيه الانقياد والتجرّى أصلًا.

إذا عرفت هذه الامور فاعلم أنّ الكلام يقع تارةً فى التجرّى[۵۱]، واخرى فى الفعل المتجرّى به، فلابدّ من عقد البحث فى مقامين:

المقام الأوّل فى التجرّى

اشارة

هل المسألة اصوليّة أو فقهيّة أو كلاميّة؟

لايخفى عليك أنّه يتصوّر البحث عن التجرّى فى ثلاثة وجوه:

أ- قبحه العقلى، ب- حرمته الشرعيّة، ج- استحقاق فاعله العقوبة.

والحقّ أنّه على الأخير مسألة كلاميّة، لأنّ البحث- عليه- يكون بحثاً عن خصوصـيّات المعاد[۵۲]، ولا ريب فى أنّ «الكلام» علم يبحث فيه عن أحوال المبـدأ والمعاد. وعلى الثانى يكون مسألـة فقهيّة، لأنّ البحث عن الحرمة والوجوب وسائر الأحكام يكون من شؤون علم الفقه.

وأمّا على الأوّل فلقائل أن يقول: إنّه مسألـة اصوليّـة، لأنّا نتكلّم فى أنّ التجرّى هل هو قبيـح عقلًا أم لا؟ فإذا ثبت قبحه نضمّ إليه قاعـدة الملازمـة بين حكم العقل وحكم الشـرع ونسـتنتج الحكم الشـرعى، فنقول: «التجرّى قبيـح عقلًا، وكلّ قبيـح عقلًا حرام شـرعاً» فينتج أنّ «التجرّى حرام شرعاً».

وفيه أوّلًا: أنّ الملاك فى المسألة الاصوليّة أن يصحّ جعل نتيجتها كبرى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۲

قياس الاستنباط، وأنتم جعلتموها فى المقام صغرى هذا القياس.

وثانيـاً: أنّ للعقـل أحكاماً مسـتقلّةً متقدّمـة على حكم الشـرع، كحسن العـدل وقبـح الظلم، وأحكاماً متأخّرة عنه، متوقّفـة عليه، كحسـن الطاعـة وقبح المعصـية. والملازمة بين حكمه وبين حكم الشـرع إنّما هى فى القسم الأوّل، فإنّ الشـرع يحكم بحرمة الظلم مثلًا بملاك قبحه العقلى.

وأمّا القسم الثانى فلا مجال لقاعدة الملازمة فيه، لأنّا لو أغمضـنا عن استلزامها التسلسل[۵۳] لكانت مستحيلةً من جهة اخرى، وهى أنّها تستلزم أن تصير معصية واحدة معصيتين[۵۴] ويستحقّ من ارتكبها عقوبتين، لأنّ الشارع إذا حكم بحرمة الخمر مثلًا، ثمّ عصاه المكلّف وشـرب خمراً حكم العقـل بقبـح العصـيان، فلو حكم الشارع بحرمته عقيب حكم العقل بقبحه لاسـتحقّ شارب الخمر عقابين، لارتكابه محرّمين: أحـدهما: شـرب الخمر الـذى صـرّح الشـارع بحرمته، والثـانى: معصـية اللَّه التى استكشـفنا حرمتهـا الشـرعيّة بتبع حكم العقل بقبحها، وهل يمكن الالتزام بذلك؟!

فلابدّ من القول بأنّ قاعدة «كلمّا حكم به العقل حكم به الشرع» تختصّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۳

بالأحكـام العقليّـة التى تكون فى سلسـلة علـل الأحكـام الشـرعيّة، دون الأحكـام العقليّـة التى تكون فى رتبـة متـأخّرة عنها وفى سلسـلة معاليلها.

وحكم العقـل بقبـح التجرّى من القسم الثانى، لأنّ حكمه بقبـح شـرب ما قطع بخمريّته- مع كونه ماءً فى الواقع- متأخّر رتبـة عن حكم الشارع بحرمة الخمر كما لا يخفى، فلا يكون حكم العقل بقبح التجرّى فى سلسلة علل حكم الشرع، بل فى سلسلة معلولاته، فلا مجال للتمسّـك بقاعـدة الملازمـة بين حكم العقـل وحكم الشـرع لإثبـات حرمـة التجرّى، فلاـ يمكن إثبـات كون البحث عن التجرّى مسألة اصوليّة من طريق قبحه عقلًا، والملازمة بينه وبين حرمته شرعاً.

كلام المحقق النائينى رحمه الله فى المسألة

وللمحقّق النائينى رحمه الله طريق آخر لإثبات ذلك:

وحاصـله: أنّ القائل باسـتحقاق المتجرّى للعقاب لو اسـتند فى ذلك إلى دعوى[۵۵] أنّ الخطابات الأوّليّـة تعمّ صورتى مصادفـة الواقع ومخالفته لكانت المسألة اصوليّة، لأنّا نبحث حينئذٍ فى أنّ المتجرّى هل يندرج تحت إطلاق الخطابات الشـرعيّة أم لا؟ ولا ريب فى أنّ نتيجة هذه المسألة إثباتاً ونفياً تسـتخدم فى طريق استنباط الحكم الشرعى، لأنّا لو قلنا بشمولها للمتجرّى لحرّم على المكلّف كلّ ما قطع بكونه خمراً، وإن كان ماءاً ونحوه فى الواقع، وإتلاف كلّ ما اعتقد أنّه مال الغير وإن كان لنفسه واقعاً، وهكذا.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۴

وإن قلنا بعـدم شـمولها له لم يحرّم عليه شـىء من ذلك فيما إذا لم يصادف قطعه الواقع، فنتيجـة البحث- على كلّ حال- تسـتخدم فى طريق الوصول إلى الحكم الشرعى[۵۶].

هذا ملخّص ما أفاده رحمه الله فى المقام.

البحث حول ما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله فى المسألة

اشارة

واعترض[۵۷] عليه بـأنّ البحث عن شـمول وعـدم شـمول العمومـات أو الإطلاقـات ليس من مسائـل الاصول، بل من شؤون علم الفقه، والبحث الاـصولى المنـاسب للعموم والإطلاق إنّما هو حجّيّـة أصالـة العموم عنـد الشكّ فى التخصـيص، وحجّيّـة أصالـة الإطلاق عند الشكّ فى التقييد، كما تقدّم فى بابيهما[۵۸].

لكن يمكن أن يجـاب من قبـل المحقّق النـائينى رحمه الله أوّلًا: بـالنقض بمثـل البحث عن الخطابات الشـفاهيّة، وأنّها هل تختصّ بمن حضـر مجلس التخاطب، أو تعمّ غيره من الغائبين بل المعـدومين؟ فإنّ هذا البحث نظير ما نحن فيه، مع أنّهم لا يرتابون فى كونه مسألة اصوليّة.

وثانياً: بالحلّ، وهو أنّ المسألة لا تكون فقهيّة إلّاإذا كان لها موضوع معيّن، كحرمة الخمر، وحلّيّة المعاطاة، وجزئيّة السورة للصلاة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۵

وأمّـا إذا كـان لهـا موضوع كلّى، كمـا فى المقـام- حيث نبحث فى أنّ أدلّـة المحرّمات هل تختصّ بالعناوين الواقعيّـة، أو تعمّ مطلق ما تعلّق به القطع؟ سواء صـادف الواقع أم لـا[۵۹]- فكـانت مسألـة اصوليّـة، وإن أبيت إلّـاعن علاقتهـا بالفقه فلابـدّ من القول بكونها من القواعد الفقهيّة، وأمّا المسألة الفقهيّة فقد عرفت أنّها لا تناسب كلّيّة الموضوع.

إذا عرفت هذا فلنشرع فى الأحكام الثلاثة المبحوث عنها فى التجرّى[۶۰].

۱– قبح التجرّی

لا إشكال ولا خلاف فی أنّ التجرّی قبیح عقلًا.

إنّما الإشكال فی أنّ قبحه فعلی أو فاعلی؟

كلام الشیخ الأنصاری رحمه الله ومن تبعه فی ذلك

ذهب الشیخ والمحقّق النـائینی رحمهمـا الله وجمع آخر إلی الثـانی، وهو أنّ نفس الفعـل المتجرّی به لا یكون قبیحاً، فإنّ شـرب الماء الـذی قطع العبـد بخمریّته لیس بعنوانه الأوّلی– أعنی شـرب الماء– قبیحاً، وانطباق عنوان «مقطوع الخمریّة» علیه أیضاً لا یوجب قبحه، لعدم كونه من العناوین المقبّحة[۶۱].

اصول الشیعه لاستنباط احكام الشریعة، ج۴، ص: ۴۶

لكن صـدوره عن الفاعـل القـاطع بكونه مبغوضـاً للمولی قبیـح، لأنّه كاشف عن خبث طینته وجرئته علی المولی وعزمه علی العصـیان والتمرّد[۶۲].

هذا توضیح ما أفاده القائلون بالقبح الفاعلی.

نظریّة المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام

وذهب المحقّق العراقی رحمه الله إلی الأوّل، وهو أنّ التجرّی یقتضـی كون الفعـل المتجرّی به قبیحـاً، لانطباق عنوان الطغیان علیه، مع بقاء ذات العمل علی ما هو علیه فی الواقع، بلا استتباعه لحرمته شرعاً[۶۳] بهذا العنوان الطاری.

وتوضیح المرام فی المقـام أنّه لا ینبغی الارتیـاب فی حكم العقـل بقبـح الإقـدام علی العمل الصادر عن اعتقاد المعصیة، واستحقاق العقوبة علیه[۶۴]، وذلك لا من جهة اقتضاء مجرّد القطع بالمبغوضـیّة لصیرورة العمل قبیحاً ومعاقباً علیه، كی یدفع ذلك بأنّه خلاف ما یقتضیه الوجدان من بقاء الواقع علی ما هو علیه من المحبوبیّة لدی المولی، وعدم كون القطع بحرمة شـیء بالقطع المخالف للواقع من العناوین المغیّرة لجهـة حسـنه ومحبوبیّته، بل من جهـة أنّ نفس إقـدامه علی ما اعتقـد كونه مبغوضاً للمولی ومعصـیة له ممّا ینطبق علیه عنوان الطغیان علی المولی، لكونه إبرازاً للجرأة علیه وخروجاً عن مراسم العبودیّة، وأنّ مبغوضیّة العمل واستحقاق العقوبة علیه إنّما هو لأجـل هـذا العنوان الطـاری علیه، كمـا هو الشأن فی إقـدامه علی العمل من قبل العلم المصادف، حیث إنّ قبحه أیضاً إنّما هو من جهة كونه طغیاناً علی المولی، بإبرازه للجرأة علیه بلا خصوصیّة فی

اصول الشیعه لاستنباط احكام الشریعة، ج۴، ص: ۴۷

ذلك لعنوان العصیان، فتمام المناط فی القبح الفعلی واستحقاق العقوبة إنّما هو عنوان الطغیان المنطبق علی الإقدام علی ما اعتقد كونه مبغوضـاً للمولی ومعصـیة له الأعمّ من المصادف وغیره، ولا یسـتلزم ذلك أخـذ عنوان العلم فی موضوع القبـح علی نحو الصـفتیّة كما توهّم، بل العلم بما هو مأخوذ علی نحو الطریقیّة والكاشـفیّة یكون تمام الموضوع فی إحـداث عنوان الطغیان علی إقـدامه[۶۵]، إنتهی موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

نقد كلام المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام، وبیان الحقّ فیه

اشارة

وفیه: أنّه لا وجه لكون الفعل المتجرّی به قبیحاً بعد اعترافه رحمه الله أوّلًا: ببقاء ذات العمل علی ما هو علیه فی الواقع، فإذا شـرب الماء

باعتقاد الخمريّة كان ذات العمل هو شرب الماء الذى لا يكون قبيحاً أصلًا، وثانياً: بأنّ القطع بكونه مبغوضاً للمولى لا يؤثّر فى قبحه، لعدم كونه من العناوين المقبّحة.

فالحقّ أنّ قبح التجرّى فاعلى.

ويمكن القول بأنّ النزاع لفظى، فإنّهم اتّفقوا على ثلاثة امور: أ- أنّ ذات الفعل المتجرّى به لا يكون قبيحاً، ب- أنّ القطع بمبغوضيّته أيضاً لا يؤثّر فى واقعيّته، ج- أنّ مجرّد قصد الحرام أيضاً لا يقتضى شيئاً، بل القبح يتوقّف على العمل الخارجى الصادر عن اعتقاد المعصية، فيمكن القول بأنّه قبح فعلى، لتوقّفه على الفعل الخارجى، وفاعلى، لأنّ الفعل لا يكون قبيحاً إلّابلحاظ كونه مبرزاً عن خبث سريرة الفاعل وجرئته على المولى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۸

۲- حرمة التجرّى

وأمّا حرمته فاستدلّ لإثباتها بوجوه:

الأوّل: قيام الإجماع على حرمة بعض مصاديقه، فإنّهم اتّفقوا على أنّ من أخّر الصلاة عن الوقت الذى ظنّ أنّه بمقدار أدائها فقط ارتكب حراماً، وإن انكشف أنّ الوقت لم يكن مضيّقاً وصلّى قبل انقضائه.

واتّفقوا أيضاً على أنّ من قطع أو ظنّ الضرر فى طريق السفر وجب عليه إتمام الصلاة، وإن انكشف بعداً عدم الضرر، لكونه سفر المعصية.

نقد دعوى الإجماع على حرمة التجرّى

وفيه أوّلًا: أنّ الإجماع المنقول ليس بحجّة، والمحصّل ليس بثابت، لنقل وجود المخالف فى كلتا المسألتين المتقدّمتين.

وثانياً: أنّا نحتمل أن يكون مستند المجمعين فى المقام ما سيجىء من سائر أدلّة الباب، وحجّيّة الإجماع مشروطة بما إذا كان دليلًا مستقلّاً، وأمّا إذا قطعنا أو احتملنا استناده إلى دليل آخر فلابدّ من ملاحظة نفس ذلك الدليل، فإن كان تامّاً فهو المستند، لا الإجماع، وإلّا فلا يصحّ الاستدلال بواحد منهما.

وثالثاً: أنّ مورد التجرّى هو القطع الطريقى[۶۶]، لأنّه إن صادف الواقع تحقّق بمخالفته العصيان، وإن خالفه تحقّق بها التجرّى.

وأمّا القطع الموضوعى- مثل «لا تشرب مقطوع الخمريّة»- فلا يجرى بمخالفته إلّاالعصيان، لأنّ الحرمة تعلّقت بما قطع المكلّف بخمريّته، ولو لم يكن خمراً فى الواقع.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۹

وما ذكر فى المقام من قبيل الثانى، لأنّ موضوع وجوب الإتمام هو المسافر الذى سلك طريقاً يخاف فيه الضرر، فالموضوع هو الخوف الجامع بين القطع والاحتمال العقلائى، لا نفس الضرر.

وكذلك الأمر فى المسألة الاولى، لأنّ فوريّة وجوب الصلاة لا ترتبط بنفس ضيق الوقت، بل بالظنّ به، فإذا أخّر الصلاة عن الوقت المظنون الضيق كان عاصياً حقيقةً، وإن انكشف الخلاف بعداً.

الثانى: أنّ التجرّى قبيح كما تقدّم، والعقل يحكم بالملازمة بين قبح الشىء عقلًا وحرمته شرعاً.

وانقدح فساده ممّا سبق بوجهين:

أ- أنّ قبح التجرّى فاعلى لا فعلى كما عرفت[۶۷].

ب- أنّ قاعدة «كلّما حكم به العقل حكم به الشرع» على فرض قبولها تختصّ بما إذا كان حكم العقل فى سلسلة علل حكم الشرع

المتقدّمة علیه، لا فی سلسلة معلولاته المتأخّرة عنه، لأنّا لو أغمضنا عن استلزامها التسلسل فی مثل المقام لکانت مستحیلةً من جهة أنّها تقتضی أن تصیر معصیة واحدة معصیتین ویستحقّ من ارتکبها عقوبتین کما تقدّم[۶۸].

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

الثالث: ما قرّبه المحقّق النائینی رحمه الله ثمّ أجاب عنه. أمّا التقریب فهو قوله: إنّ الخطابات الأوّلیّة تعمّ صورتی مصادفة القطع للواقع ومخالفته، ویندرج المتجرّی فی عموم الخطابات الشرعیّة حقیقةً، ببیان أنّ التکلیف لابدّ وأن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۵۰

یتعلّق بما یکون مقدوراً للمکلّف، والتکلیف الذی له تعلّق بموضوع خارجی[۶۹]، کقوله: «لا تشرب الخمر» و «صلّ فی الوقت» وإن کان وجوده الواقعی مشروطاً بوجود ذلک الموضوع من غیر دخل للعلم والجهل فی ذلک، إلّا أنّ مجرّد الوجود الواقعی لا یکفی فی انبعاث المکلّف وحرکة إرادته نحوه، فإنّ الحرکة والانبعاث إنّما یکون بالوجود العلمی، ولا أثر للوجود الواقعی فی ذلک، فالعلم وإن کان بالنسبة إلی الموضوع طریقاً، إلّاأنّه بالنسبة إلی الاختیار والإرادة والانبعاث یکون موضوعاً، ومتعلّق التکلیف إنّما یکون هو الاختیار والانبعاث الناشئ‌عن العلم بالموضوع والتکلیف، وهذا المعنی موجود فی کلتی[۷۰] صورتی مصادفة العلم للواقع ومخالفته، فإنّه فی صورة المخالفة قد تحقّق اختیار شرب ما أحرز أنّه خمر، والفرق بین الصورتین لیس إلّامصادفة العلم للواقع فی إحداهما ومخالفته فی الاخری، والمصادفة والمخالفة لیست اختیاریّة، فلا تصلح لأن یتعلّق بها التکلیف، فالذی یصلح لأن یتعلّق به التکلیف لیس إلّا اختیار شرب ما أحرز أنّه خمر، فیکون مفاد قوله: «لا تشرب الخمر» مثلًا- بعد ضمّ المقدّمة العقلیّة إلیه: من أنّ متعلّق التکلیف لابدّ وأن یکون أمراً مقدوراً، ولیس هو إلّاالاختیار والانبعاث نحو ما علم أنّه موضوع التکلیف- هو «لا تختر شرب ما أحرزت أنّه خمر» وهذا المعنی کما تری موجود فی المتجرّی.

وحاصله ینحلّ إلی دعویین:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۵۱

الاولی: أنّ متعلّق التکلیف فی الواقع هو الإرادة والاختیار، وإن کان بحسب الظاهر فعلًا من الأفعال الجوارحیّة، کالأکل والشرب وغیرهما.

الثانیة: أنّ الذی اضیف إلیه متعلق التکلیف هو ما علم من الواقعیّات الخارجیّة بحیث یکون العلم موضوعا، وإن کان بحسب الظاهر نفس هذه الواقعیّات.

فإذا قیل: «لا تشرب الخمر» کان معناه «لا تختر شرب ما أحرزت أنّه خمر» وهذا یعمّ المتجرّی[۷۱].

هذا حاصل ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی تقریب الدلیل.

وأمّا الجواب فهو قوله: ولا یخفی علیک ما فی کلتی[۷۲] المقدّمتین من المنع.

أمّا فی الاولی: فلأنّ المتعلّق هو الفعل الصادر عن إرادة واختیار، لا نفس الإرادة والاختیار، فإنّ الإرادة والاختیار تکون مغفولةً عنها حین الفعل ولا یلتفت الفاعل إلیها[۷۳]، فلا یصلح لأن یتعلّق التکلیف بها، فإذا کان متعلّق التکلیف هو الشرب المتعلّق بالخمر الصادر عن إرادة واختیار فالمتجرّی لم یتعلّق شربه بالخمر.

وأمّا فی الثانیة: فلأنّ الإرادة وإن کانت تنبعث عن العلم، لکن لا- بما أنّه علم وصورة حاصلة فی النفس، بل بما أنّه محرز للمعلوم، فالعلم یکون بالنسبة إلی کلّ من الإرادة والخمر طریقاً، بل العلم یکون فی باب الإرادة من مقدّمات وجود الداعی، حیث إنّه تتعلّق الإرادة بفعل شیء بداعی أنّه الشیء الکذائی،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۵۲

وهذا الداعی ينشأ عن العلم بأنّه الشیء الكذائی.

فدعوی اندراج المتجرّی فی الخطابات الأوّليّة واضحة الفساد.

مع أنّ هذه الدعوی لا تصلح فی مثل[۷۴] ما إذا علم بوجوب الصلاة ولم يصلّ وتخلّف علمه عن الواقع، فإنّ البيان المتقدّم لا يجری فی هذا القسم من التجرّی، كما هو واضح[۷۵]، إنتهی كلامه رحمه الله ملخّصاً.

كلام المحقّق العراقی حول ما أفاده المحقّق النائينی رحمهما الله

وناقش المحقّق العراقی رحمه الله فيه بوجوه عديدة:

أ- أنّ كلماته مختلّة النظام فی أصل تقريب الاستدلال، لأنّه قال بأنّ التكليف الذی اضيف متعلّقه إلی موضوع خارجی لا يصير فعليّاً ما لم يتحقّق ذلك الموضوع، وهذا يستلزم أن لا يكون التكليف فعليّاً فی موارد التجرّی، لعدم تحقّق ذلك الموضوع الخارجی فيه، فكيف فسّر «لا تشرب الخمر» ب «لا تختر شرب ما أحرزت أنّه خمر» بحيث يعمّ المتجرّی؟!

ب- أنّ فی جعل الاختيار تحت التكليف مسامحة اخری، لأنّه باصطلاحه من الطوارئ اللاحقة للتكليف، فيلحق بالانقسامات اللاحقة.

ج- أنّا لا نسلّم ما ذهب إليه فی الجواب عن المقدّمة الاولی من كون الإرادة مغفولًا عنها، كيف وكثيراً ما نلتفت إلی إرادتنا حين الامتثال، كما فی العبادات، سيّما علی القول بلزوم إخطار النيّة بالبال.

والحقّ فی الجواب عنها أن يقال: إنّ الإرادة المبحوث عنها هی الإرادة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۵۳

الناشئة عن التكليف، لا الإرادة الناشئة عن غيره[۷۶]، لكونها أجنبيّة عن التكليف، وحينئذٍ فلا يعقل تعلّق التكليف بها أو بما هو مقيّد بها[۷۷]، لأنّ الإرادة الناشئة عن التكليف معلول التكليف، فكيف تكون موضوعه أو قيداً لموضوعه؟!

فلا محيص من تجريد المعروض عن الإرادة رأساً كما لا يخفی علی الناظر الدقيق، وحينئذٍ هذا البرهان شاهد خروج الإرادة عن حيّز التكليف، لا جهة الغفلة كما توهّم المحقّق النائينی رحمه الله[۷۸].

هذا حاصل ما أفاده المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام.

وبالجملة: لا يمكن إثبات حرمة التجرّی بالإجماع، ولا بالملازمة العقليّة بين القبح العقلی والحرمة الشرعيّة، ولا من طريق الخطابات المتعلّقة بالعناوين الأوّليّة.

القول فی إمكان تحريم التجرّی بدليل آخر

ثمّ هاهنا بحث آخر بحسب مقام الثبوت، وهو أنّه هل يمكن تحريم التجرّی بخطاب ثانٍ متوجّه إلی المتجرّی بملاك قبحه الفاعلی[۷۹] المتّفق عليه، أم لا؟

ما قيل أو يمكن أن يقال فی ذلك طرق ثلاثة:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۵۴

الأوّل: توجيه الخطاب إلی عنوان «المتجرّی» أو «العالم المخالف علمه للواقع» وأمثال ذلك من العناوين المختصّة بالقبح الفاعلی.

مناقشة المحقّق النائينی رحمه الله فی هذا الطريق

واستشكل عليه المحقّق النائينی رحمه الله بأنّ الخطاب علی هذا الوجه لا يعقل، لأنّ الالتفات إلی العنوان الذی تعلّق به الخطاب ممّا لابدّ منه، والمتجرّی لا يمكن أن يلتفت إلی أنّه متجرٍّ، لأنّه بمجرّد الالتفات يخرج عن كونه متجرّياً، فتوجيه الخطاب علی وجه يختصّ

بالقبح الفاعلی فقط لا یمکن، علی أنّه لا موجب لهـذا الاختصاص، فإنّ القبح الفاعلی مشترک بین العاصـی والمتجرّی، لأنّه ناشٍ عن سوء سریرة العبد الموجب لهتک حرمة المولی ولو باعتقاده، وهذا الأمر مشترک بینهما، بل هو فی صورة المصادفة أتمّ وأکمل[۸۰].

الثانی: توجیه الخطاب علی وجه یعمّ صورة المصادفة والمخالفة، بأن یقال:

«لا تشرب معلوم الخمریّة» فإنّ هذا العنوان یعمّ کلتا الصورتین[۸۱].

نقد هذا الطریق أیضاً من قبل المحقّق النائینی رحمه الله

وناقش فیه المحقّق النائینی أیضاً بقوله:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۵۵

ولکنّ الخطـاب علی هـذا الوجه أیضـاً لا یمکن، لا لمکان أنّ العلم لا یکون ملتفتاً إلیه غالباً والفاعل لا یشـرب الخمر بعنوان أنّه معلوم الخمریّـة، بـل بعنوان أنّه خمر، فـإنّ الالتفـات إلی العلم من أتمّ الالتفاتـات، بـل هو عین الالتفـات ولاـ یحتاج إلی التفات آخر، ولو لم یمکن أخذ العلم موضوعاً فی المقام فکیف یعقل أخذه موضوعاً لحکم آخر[۸۲]؟ وهل یمکن الفرق بین مواضع أخذ العلم موضوعاً؟ مع أنّ صاحب الـدعوی سلّم إمکان أخـذ العلم موضوعاً لحکم آخر، فهـذا لا یصـلح أن یکون مانعاً لتوجیه الخطاب کـذلک، کما لا یصـلح عـدم ثبوت المصـلحة والمفسـدة فی المتعلّق فی صورة المخالفة لأن یکون مانعاً عن الخطاب، لأنّ صـحّة الحکم لا تدور مدار وجودهما فی المتعلّق بعدما کان القبح الفاعلی مناطاً للخطاب.

بل المانع من ذلک هو لزوم اجتماع المثلین[۸۳] فی نظر العالم دائماً، وإن لم یلزم ذلک فی الواقع، لأنّ النسبة بین حرمة الخمر الواقعی ومعلوم الخمریّـة هی العموم من وجه، وفی مـادّة الاجتماع یتأکّـد الحکمان- کما فی مثل «أکرم العالم» و «أکرم الهاشـمی»- إلّاأنّه فی نظر العالم دائماً یلزم اجتماع المثلین، لأنّ العالم لا یحتمل المخالفـة ودائماً یری مصادفـة علمه للواقع، فـدائماً یجتمع فی نظره حکمان، ولا یصـلح کلّ من هـذین الحکمین لأن یکون داعیاً ومحرّکاً لإرادة العبـد بحیال ذاته، ولا معنی لتشـریع حکم لا یصـلح الانبعاث[۸۴] عنه ولو فی مورد، وفی مثل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۵۶

«أکرم العـالم» و «أکرم الهاشـمی» یصـلح کـلّ من الحکمین للباعثیّـة بحیـال ذاته ولو فی مورد افتراق کلّ منهما عن الآخر، وفی صورة الاجتماع یلزم التأکّد، فلا مانع من تشریع مثل هذین الحکمین، بخلاف المقام، فإنّه لو فرض أنّ للخمر حکماً ولمعلوم الخمریّة حکماً، فبمجّرد العلم بخمریّة شیء یعلم بوجوب الاجتناب عنه الذی فرض أنّه رتّب علی ذات الخمر، فیکون هو المحرّک والباعث للاجتناب، والحکم الآـخر المترتّب علی معلوم الخمریّـة لا یصـلح لأن یکون باعثاً ویلزم لغویّته، ولیس له مورد آخر یمکن اسـتقلاله فی الباعثیّـة، فـإنّ العلم بالخمریّـة دائمـاً ملازم للعلم بوجوب الاجتناب عنه المترتّب علی الخمر الواقعی، وذلک واضـح بعـدما کان العالم لا یحتمل المخالفة، فتوجیه خطاب آخر علی معلوم الخمریّة لا یمکن.

فظهر أنّ القبح الفاعلی بوجه من الوجوه لا یستتبع الخطاب[۸۵]، إنتهی کلامه.

وحاصله: أنّ إصدار خطابین: أحدهما: «لا تشرب الخمر» والآخر: «لا تشرب معلوم الخمریّة» یستلزم محذورین:

أ- اجتماع حکمین متماثلین دائماً فی نظر القاطع.

ب- لغویّة الخطاب الثانی، لعدم کونه دخیلًا فی الانبعاث والانفعال مع وجود الخطاب الأوّل.

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله هاهنا

ویرد علی الأـوّل: أنّه خلـط بین مقـام الجعل ومقام الامتثال، فإنّ الأحکام تتعلّق فی مقام الجعل بالطبائع- کما عرفت فی مسألـة اجتماع

الأمر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۵۷

والنهی[۸۶]- فالنهی فی المقام تعلّق بعنوان «الخمر» فی دلیل، وبعنوان «معلوم الخمریّة» فی دلیل آخر، وهما عنوانان متغایران بینهما عموم من وجه، فلا یجتمع فی هذا المقام حکمان متماثلان، وأمّا اجتماعهما بنظر المکلّف فی مقام الامتثال عندما یرید شرب ما قطع بکونه خمراً فلا یرتبط بالمولی، فإنّ ما یرتبط به مقام جعل الحکم وانشائه، لا مقام موافقته وامتثاله، وبین المقامین بون بعید.

علی أنّ نفس المتجرّی الذی اجتمع المثلان بنظره أیضاً یعترف بأنّ النسبة بین الدلیلین- مع قطع النظر عن هذا المورد الخاصّ الذی هو یبتلی به- عموم من وجه، ضرورة أنّا لو سألناه عن النسبة بین عنوان «الخمر» وعنوان «معلوم الخمریّة»- مع قطع النظر عن هذا المائع الذی یرید شربه- لقال:

النسبة بینهما عموم من وجه.

ویرد علی الثانی: أنّا لا نسلّم لغویّة الخطاب الثانی بالنسبة إلی جمیع المکلّفین، فإنّ بعض العبید لا ینبعث إلّاببعثین ولا یمتثل التکلیف إلّاعند الخوف من عقوبتین، فیحسب المولی أنّه لو اکتفی بقوله: «أیّها العبید حرّمت علیکم الخمر» لا یؤثّر إلّافی بعضهم، ولو ضمّ إلیه قوله: «أیّها العبید حرّم علیکم معلوم الخمریّة»- من دون أن یکون الخطاب الثانی مؤکّداً للأوّل، بل یشتمل کلّ منهما علی حکم مستقلّ، ویترتّب علی عصیان کلّ منهما استحقاق عقوبة مستقلّة- لأثّر فی بعض آخر أیضاً، فیخاطبهم بکلا الخطابین لأجل الوصول إلی هذا الغرض[۸۷].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۵۸

کلام صاحب الکفایة رحمه الله فی المقام

ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی استحالة تحریم التجرّی بواسطة توجیه خطاب خاصّ إلی المتجرّی بمثل عنوان کونه متجرّیاً[۸۸].

وأمّا إصدار خطاب یعمّ صورة المصادفة والمخالفة، کأن یقال: «لا تشرب معلوم الخمریّة» فهو وإن کان ممکناً فی نفسه، إلّاأنّ المتجرّی لا یقصد الفعل المتجرّی به إلّابما قطع أنّه علیه من عنوانه الواقعی، لا بعنوانه الطارئ، ضرورة أنّه یشرب المائع الذی قطع بخمریّته بعنوان أنّه «خمر» لا بعنوان أنّه «معلوم الخمریّة» بل لا یکون غالباً بهذا العنوان ممّا یلتفت إلیه[۸۹].

هذا حاصل ما ذکره فی المقام.

البحث حول ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله

وإیراد المحقّق النائینی رحمه الله علیه بما تقدّم[۹۰]- من کون الالتفات إلی العلم من أتمّ الالتفاتات، بل هو عین الالتفات، ومن إمکان أخذ العلم موضوعاً لحکم آخر- وإن کان تامّاً فی الجملة، إلّاأنّ الوجدان حاکم بأنّ القطع- سواء صادف الواقع أو خالفه- ملحوظ آلةً لا استقلالًا.

ویشهد علیه أنّک لو قلت لمن یشرب المائع الذی قطع بخمریّته: «ماذا تشرب؟» لقال: «أشرب الخمر» ولم یقل: «أشرب معلوم الخمریّة».

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۵۹

لکن یمکن المناقشة فی کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله بأنّ العناوین المغفول عنها علی قسمین: أحدهما: ما لو التفت المکلّف إلیه لخرج نفسه عن تحته، کعنوان «المتجرّی» و «الناسی» ثانیهما: مالا یکون کذلک، کعنوان «معلوم الخمریّة» فإنّ من قطع بخمریّة مائع

وإن لم يلتفت إلى علمه إلّابلحاظ آلى، إلّاأنّه لو التفت إليه استقلالًا لما خرج عن تحت الخطاب، ضرورة أنّا لو قلنا لمن يشرب المائع الذى قطع بخمريّته: «ماذا تشرب؟» لقال: «أشرب الخمر» ولو سألناه ثانياً بقولنا: «هل أنت عالم بأنّ هذا المائع خمر؟» لأجاب بأنّه «نعم، أنا عالم بأنّ هذا المائع خمر» فعلمه بالخمريّة وإن كان عند الجواب عن السؤال الأوّل آلة ومرآةً للعنوان الأوّلى، أعنى «الخمر» إلّاأنّه ملحوظ استقلالًا عند الجواب عن السؤال الثانى، ومع ذلك يعمّه خطاب «لا تشرب معلوم الخمريّة» فى الحالة الثانية كما يعمّه فى الحالة الاولى.

الحقّ فى المسألة

اشارة

والتحقيق يقتضى أن يقال: لا يتصوّر تحريم التجرّى إلّابأحد طرق ثلاثة بعضها مستحيل، وبعضها لا قائل به:

الأوّل: أن يتعلّق الحرمة بنفس عنوان «التجرّى».

وفيه: ما عرفت من أنّ الالتفات إلى هذا العنوان يوجب خروج المتجرّى عن كونه كذلك، فلا يمكن أن تتعلّق الحرمة به.

الثانى: أن يؤخذ العلم فى الموضوع، كأن يقال: «لا تشرب معلوم الخمريّة» مع بقاء الخطاب المتعلّق بالعنوان الأوّلى- وهو «لا تشرب الخمر»- أيضاً على قوّته.

وفيه ثلاثة احتمالات:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۶۰

أ- أن يكون العلم المأخوذ فى الموضوع خصوص ما صادف الواقع.

ب- أن يكون خصوص ما خالفه.

ج- أن يعمّ الصورتين.

أمّا الأوّل: فلا يجدى المستدلّ، لعدم شموله للتجرّى.

وأمّا الثانى: فلا يلتفت إليه المخاطب أصلًا، لأنّ المتجرّى حال كونه متجرّياً لا يرى علمه مخالفاً للواقع، بل لا يحتمل ذلك أصلًا.

فلابدّ من إرادة الاحتمال الثالث[۹۱]، وهو وإن لم يكن مستحيلًا- كما عرفت عند البحث حول كلام العلمين المحقّقين الخراسانى والنائينى رحمهما الله- إلّاأنّه يستلزم ما لم يلتزم به أحد، بل لا يمكن الالتزام به، وهو صيرورة المعصية الواقعيّة الواحدة[۹۲] معصيتين واستحقاق من ارتكبها عقوبتين، لمخالفته خطابين مستقلّين: أحدهما: «لا تشرب الخمر» مثلًا، والآخر: «لا تشرب معلوم الخمريّة».

إن قلت: لعلّ الخطابين يتداخلان فى المقام.

قلت: التداخل يحتاج إلى الدليل، ولا دليل عليه هاهنا بعد أن كان لنا حكمان تعلّق كلّ منهما بعنوان غير ما تعلّق به الآخر وكان بينهما عموم وخصوص من وجه، فإنّ المكلّف لو خالف كلا الحكمين بارتكاب مجمع العنوانين لاستحقّ عقوبتين، بسبب ارتكاب معصيتين، وما سمعنا بهذا فى آبائنا الأوّلين.

الثالث: أن تتعلّق الحرمة بعنوان «معلوم الحرمة» مع بقاء الخطاب المتعلّق

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۶۱

بالعنوان الأوّلى أيضاً على قوّته، فللمولى خطابان: أ- «لا تشرب الخمر» مثلًا، ب- «كلّ معلوم الحرمة حرام».

وفيه: أنّه مستحيل، لاستلزامه التسلسل، لأنّ الخطاب الثانى يكون من القضايا الحقيقيّة التى تعمّ نفسها، فإذا علمت بكون مائع خمراً علمت بحرمته بمقتضى قوله: «لا تشرب الخمر» فيصدق عليه عنوان «معلوم الحرمة» فيصير محرّماً بحرمة ثانية بمقتضى الدليل الثانى، فيصدق عليه عنوان «معلوم الحرمة» مرةً ثانية ويصير حراماً بحرمة ثالثة، وهكذا يتسلسل إلى‌مالا نهاية له.

والحاصل: أنّه لا طریق إلی إثبات حرمة التجرّی شرعاً.

۳- استحقاق العقوبة علی التجرّی

اختلفوا فی أنّ المتجرّی هل یستحقّ العقاب أم لا؟

فذهب بعضهم- کالمحقّق الخراسانی فی «کفایته» وتلمیذه المحقّق الاصفهانی فی «نهایته»- إلی الأوّل.

وذهب بعض آخر- کالشیخ الأعظم الأنصاری فی «فرائده» والمحقّق النائینی فی «فوائده»- إلی الثانی.

ولا یخفی علیک أنّ التجرّی لو کان حراماً شرعاً لترتّب علیه استحقاق العقوبة قطعاً، لکنّا- بعد ما أثبتنا عدم إمکان تحریمه ثبوتاً، وعدم قیام دلیل علیه إثباتاً- نضطرّ إلی ملاحظة ما قیل فی المقام.

کلام المحقّقین: الخراسانی والاصفهانی فی المسألة

قال فی الکفایة: قد عرفت أنّه لا شبهة فی أنّ القطع یوجب استحقاق العقوبة علی المخالفة والمثوبة علی الموافقة فی صورة الإصابة، فهل یوجب

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۶۲

استحقاقها فی صورة عدم الإصابة علی التجرّی بمخالفته واستحقاق المثوبة علی الانقیاد بموافقته، أو لا یوجب شیئاً؟ الحقّ أنّه یوجبه، لأنّ الوجدان کما یحکم بالاستقلال فی مثل باب الإطاعة والعصیان باستحقاق النیران أو الجنان، کذلک یشهد بصحّة مؤاخذة العبد وذمّه علی تجرّیه وهتک حرمته لمولاه وخروجه عن رسوم عبودیّته وکونه بصدد الطغیان وعزمه علی العصیان، وصحّة مثوبته ومدحه علی إقامته بما هو قضیّة عبودیّته من العزم علی موافقته والبناء علی إطاعته[۹۳]، إنتهی کلامه ملخّصاً.

وقال فی نهایة الدرایة، توضیحاً لما ذکره المحقّق الخراسانی فی الکفایة:

لاینبغی الشبهة فی حکم العقل باستحقاق العقاب علی التجرّی، لاتّحاد الملاک فیه مع المعصیة الواقعیّة، بیانه: أنّ العقاب علی المعصیة الواقعیّة لیس لأجل ذات المخالفة مع الأمر والنهی، ولا لأجل تفویت غرض المولی بما هو مخالفة وتفویت، ولا لکونه ارتکاباً لمبغوض المولی بما هو، لوجود الکلّ فی صورة الجهل، بل لکونه هتکاً لحرمة المولی وجرأةً علیه، إذ مقتضی رسوم العبودیّة إعظام المولی وعدم الخروج معه عن زیّ الرقّیة، فالإقدام علی ما أحرز أنّه مبغوض المولی خلاف مقتضی العبودیّة ومنافٍ لزیّ الرقّیة، وهو هتک لحرمته، وظلم علیه، وهذا الحکم العقلی من الأحکام العقلیّة الداخلة فی القضایا المشهورة المسطورة فی علم المیزان فی باب الصناعات الخمس، وأمثال هذه القضایا ممّا تطابقت علیه آراء العقلاء لعموم مصالحها وحفظ النظام وبقاء النوع بها[۹۴]، إنتهی موضع الحاجة من کلامه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۶۳

بیان ما هو الحقّ فی المسألة

ولابدّ لتحقیق الحال من ذکر أمرین:

أ- أنّه لا یترتّب علی المعصیة الواحدة إلّاعقاب واحد ناشٍ عن ملاک واحد، ولا یحتمل کونه ناشیاً عن ملاکین متداخلین أو ملاکات کذلک.

فلابدّ لنا من ملاحظة خصوصیّات المعصیة الواقعیّة، لیتبیّن أنّ ملاک استحقاق العقوبة فیها ماهو؟

ب- أنّه لا یمکن أن یقال بأنّ ملاک استحقاق العقوبة فی باب التجرّی- علی القول به- غیر ما هو الملاک فی باب المعصیة.

فإن أحرزنا الملاک فی المعصیة، وأحرزنا أنّه موجود فی التجرّی لترتّب علیه أیضاً استحقاق العقاب، وإن لم یتبیّن لنا ما هو الملاک فیها، أو لم نعلم بوجوده فیه، فلا.

ملاک استحقاق العقوبة فی المعصیة الواقعیّة

إنّ هاهنا اموراً ینبغی البحث عن دخلها فی استحقاق العاصی للعقاب:

الأوّل: بعض مبادئ إرادة الحرام، ک «تصوّر الحرام» أو «التصدیق بفائدته».

ولا یخفی أنّ واحداً منها لا یصلح لأن یکون ملاکاً لاستحقاق العقوبة علی المعصیة، ضرورة أنّا کثیراً ما نتصوّر المحرّمات، وأنّ کثیراً من الناس یصدّقون فی أنفسهم بفائدة السرقة والالتذاذ بالزنا ونحوهما، فهل یمکن الالتزام بأنّا نستحقّ فی کلّ یوم عقوبات کثیرة لأجل تصوّر محرّمات متعدّدة والتصدیق بما

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۶۴

یترتّب علیها من المنافع والتلذّذات النفسانیّة؟!

الثانی: نفس «إرادة الحرام» التی یعبّر عنها فی لسان الروایات بنیّة المعصیة، والمراد بها العزم الجازم علی ارتکاب المعصیة، بحیث لو لم یمنعه مانع لارتکبها.

ولا یخفی أنّها أیضاً غیر دخیلة فی استحقاق العقوبة، لشهادة العقل بأنّ العبد ما لم یرتکب الحرام خارجاً لا یصحّ عقابه، وإن أراده بإرادة حتمیّة جازمة.

هذا بحسب حکم العقل.

لکن هاهنا روایات[۹۵]: بعضها تدلّ علی ترتّب العقوبة علی مجرّد نیّة المعصیة، وبعضها الآخر علی نفی العقوبة عن العبد ما لم یعص خارجاً.

ولو تمّت هذه الأخبار سنداً ودلالةً لأمکن الجمع بین الطائفتین بحمل الطائفة الاولی علی ترتّب استحقاق العقوبة، والثانیة علی نفی فعلیّتها، فإنّ اللَّه تعالی یتفضّل علی کثیر من المجرمین المستحقّین للعقاب ولا یعاقبهم.

وحیث إنّا نبحث فی ملاک استحقاق عقوبة العاصی لا فی ملاک أصل العقوبة لدلّت الأخبار بمقتضی الجمع المذکور علی أنّ الملاک هو نیّة العصیان المشترکة بینه وبین التجرّی.

لکنّ الکلام فی سندها ودلالتها.

علی أنّه لو فرضنا شخصین أراد کلّ منهما شرب الخمر مثلًا، لکن وصل أحدهما إلی مطلوبه لتوفّر الشرائط، ولم یصل إلیه الآخر لحیلولة الموانع، فإن قلنا بتساویهما فی استحقاق العقوبة ولا یترتّب علی المعصیة الصادرة عن الشخص الأوّل أثر أصلًا فهو واضح البطلان، وإن قلنا بکون الشخص الأوّل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۶۵

مستحقّاً لعقاب زائد علی العقاب المشترک بینه وبین الثانی فلا محالة کان استحقاق هذا العقاب الزائد ناشئاً عن ملاک آخر غیر النیّة التی تکون مشترکة بینهما، وقد عرفت أنّه لیس للعصیان الواقعی إلّاعقوبة واحدة ناشئة عن ملاک واحد.

فلایمکن القول بکون الملاک فی المعصیة الواقعیّة إرادتها ونیّتها باستناد هذه الأخبار المخالفة لهذا الحکم العقلی.

الثالث: أن یکون الموجب لاستحقاق العقوبة «ارتکاب ما فیه مفسدة لازمة الاجتناب» وبتعبیر آخر: «ارتکاب ما هو مبغوض للمولی».

وفیه: أنّه لو کان ملاکاً لکان من خالف التکلیف جاهلًا أیضاً مستحقّاً للعقاب، سواء کان جهله بسیطاً، کما إذا شکّ فی خمریّة مائع فشربه بمقتضی أصالة الحلّیّة، أو مرکّباً، کما إذا قطع بکونه ماءً، فشربه، وکان خمراً واقعاً فی الصورتین، ولا یمکن الالتزام بهذا اللازم،

ضرورة عدم استحقاق الجاهل للعقوبة.

الرابع: أن يكون الملاک «ارتكاب ما هو مبغوض للمولى مع الالتفات بكونه كذلک».

واعترض عليه سيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله بأنّ باب الثواب والعقاب غير مربوط بالجهات الواقعيّة من المصالح والمفاسد والمحبوبيّة والمبغوضيّة، ولذا لو فرض أمر المولى بلا مصلحة ومحبوبيّة[۹۶] كان مخالفته موجبة للاستحقاق كما لا يخفى[۹۷]، إنتهى كلامه رحمه الله.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۶۶

الحقّ فى المسألة

الخامس: أن يكون الموجب لاستحقاق العقوبة «مخالفة تكليف المولى عن عمد وعلم واختيار».

وهذا هو الذى يشهد به الوجدان ويحكم به العقل ويستقرّ عليه بناء العقلاء فى قوانينهم العامّة، فإنّهم لا يعاقبون إلّامن خالف القانون مع علمه والتفاته إليه.

ولا يخفى أنّ هذا يختصّ بالمعصية الواقعيّة، لعدم صدق مخالفة التكليف على التجرّى كما هو واضح.

نعم، لو كان ملاک الاستحقاق هتک العبد لحرمة مولاه وخروجه عن رسوم عبوديّته وكونه بصدد الطغيان وعزمه على العصيان- كما قال به الأعلام الثلاثة[۹۸]- لجرى فى العاصى والمتجرّى كليهما.

لكنّه يستلزم أن يترتّب على المعصية الواقعيّة استحقاق عقابين، لاشتمالها على ملاكين:

أ- «مخالفة تكليف المولى عن عمد وعلم واختيار» وهذا يختصّ بالمعصية.

ب- «كون العبد بصدد الطغيان وعزمه على العصيان» وهذا يشترک بينها وبين التجرّى.

وحيث إنّه لا يمكن الالتزام به وقع القائلون بترتّب العقاب على التجرّى فى[۹۹]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج‌۴ ؛ ص۶۶

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۶۷

حيص وبيص:

كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى ذلک ونقده

فذهب المحقّق العراقى رحمه الله إلى أنّه لا فرق فيما يوجب استحقاق العقاب بين التجرّى والعصيان، فإنّ تمام المناط فى ذلک إنّما هو عنوان «الطغيان» المنطبق على الإقدام على ما اعتقد كونه مبغوضاً للمولى ومعصية له الأعمّ من المصادف وغيره، بلا خصوصيّة فى ذلک لعنوان العصيان موجبة لاستحقاق عقاب زائد[۱۰۰].

وفيه: أنّه خلاف ما يشهد به الوجدان، ضرورة أنّه لا يمكن القول باشتراک من شرب خمراً ومن شرب ماءً باعتقاد كونه خمراً فى استحقاق العقوبة من دون أن يتفاوت عقوبتهما حتّى بالشدّة والضعف.

ما أفاده صاحب الفصول رحمه الله ونقده

وذهب صاحب الفصول- على ما نقل عنه- إلى تداخل العقوبتين فى المعصية الواقعيّة[۱۰۱].

وناقش فيه الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله بأنّه إن أراد من التداخل وحدة العقوبة فلا وجه له بعد الالتزام بتحقّق مناطين مستقلّين

لها، وإن أراد أنّ للعاصی عقاباً زائداً علی عقاب المتجرّی فهذا لا یسمّی تداخلًا، بل یکون من قبیل ارتکاب معصیتین بالإتیان بعمل جامع لعنوانین محرّمین[١٠٢] یترتّب علی کلّ منهما استحقاق عقوبة مستقلّة[١٠٣].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۶۸

بیان الحقّ فی المسألة

والتحقیق فی المقام أن یقال: لا یمکن اجتماع المعصیة والتجرّی أصلًا، لأنّهما متباینان.

توضیح ذلک: أنّ التجرّی بمعناه اللغوی وإن کان یجتمع مع المعصیة، بل هی أوضح مصادیقه، إلّاأنّ البحث إنّما هو فی التجرّی بمعناه الاصطلاحی، وهو مخالفة القطع المخالف للواقع، کالإتیان بالفعل باعتقاد کونه حراماً مبغوضاً للمولی، أو ترکه باعتقاد کونه واجباً محبوباً له مع أنّه لم یکن کذلک واقعاً، وهذا المعنی لا یمکن أن یجتمع مع المعصیة، لکونها عبارة عن مخالفة العلم الموافق للواقع[١٠۴].

فلا ربط بین المسألتین کی یقال: یصدق علی من شرب خمراً واقعاً عنوان العاصی والمتجرّی، فیتداخل العقوبتان علی القول باستحقاق المتجرّی للعقوبة کالعاصی.

فإن قلنا بأنّ ملاک الاستحقاق فی المعصیة الواقعیّة هو «مخالفة تکلیف المولی عن علم والتفات واختیار»- کما هو الحقّ- فلا یجری هذا الملاک فی التجرّی، لعدم کونه مصداقاً لمخالفة التکلیف أصلًا، فیترتّب استحقاق العقوبة علی العصیان دون التجرّی.

ولو قلنا بأنّ الملاک هو الطغیان علی المولی وهتک حرمته والعزم علی معصیته- کما ذهب إلیه الأعلام الثلاثة- کان مشترکاً بین المعصیة والتجرّی من دون أن یجتمع فی المعصیة ملاکان، بل ملاک الاستحقاق فیها عین ملاک

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۶۹

الاستحقاق فی التجرّی- کما صرّح به المحقّق العراقی رحمه الله- فکلّ من العاصی والمتجرّی یستحقّ العقوبة بهذا الملاک، وحیثما عرفت أنّ التجرّی مباین للعصیان ولا یمکن أن یجتمعا فلا یشتمل المعصیة الواقعیّة علی عنوانین محرّمین کی یستحقّ العاصی عقوبتین، فأین تعدّد العقوبة فی مورد المعصیة کی یدّعی تداخلهما ویناقش فیه بما تقدّم عن الشیخ الأنصاری رحمه الله؟!

هذا تمام الکلام فی المقام الأوّل الذی عقدناه للبحث عن نفس التجرّی.

المقام الثانی: فی الفعل المتجرّی به

اشارة

الحقّ بقاء الفعل المتجرّی به علی ما هو علیه واقعاً بلا حدوث تفاوت فیه بسبب تعلّق القطع المخالف للواقع به، فلا یترتّب علیه قبح عقلی، ولا حرمة شرعیّة، ولا استحقاق العقوبة.

أمّا عدم القبح العقلی، فلأنّ شرب الماء باعتقاد کونه خمراً لو کان قبیحاً لکان إمّا من جهة عنوانه الواقعی الأوّلی- أعنی «الماء»- وهو ضروری البطلان، أو من جهة عنوانه الطارئ الثانوی- أعنی «مقطوع الخمریّة»- وهو لیس من العناوین المقبّحة.

وأمّا عدم الحرمة الشرعیّة، فلأنّ الأحکام تعلّقت بالعناوین الواقعیّة، فالشارع أباح الماء وحرّم الخمر، ولیس لنا دلیل علی حرمة مقطوع الخمریّة.

وأمّا عدم استحقاق العقوبة، فلأنّه بعدما لم یکن قبیحاً عقلًا ولا حراماً شرعاً فلا وجه لمؤاخذة فاعله وعقوبته ولو[١٠۵] قیل بأنّ سوء سریرته وخبث طینته، الذی ینکشف بهذا الفعل، یکون مناطاً لاستحقاق العقوبة، فإنّ الاستحقاق- علی فرض تسلیمه- یترتّب علی

المنکشف لا الکاشف.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۷۰

نقد ما ذهب إلیه صاحب الکفایهٔ رحمه الله فی ذیل المسألهٔ

والعجب من المحقّق الخراسانی رحمه الله حیث ذهب- فی ذیل کلامه- إلی عدم صدور فعل اختیاری من المتجرّی فی بعض الموارد[۱۰۶]، کما فی التجرّی بارتکاب ما قطع أنّه من مصادیق الحرام، کما إذا قطع مثلًا بأنّ مائعاً خمر مع أنّه کان ماءً، فإنّه قصد شرب الخمر الذی لم یقع، وشرب الماء الذی لم یقصده، فلم یصدر منه فعل اختیاری أصلًا[۱۰۷].

هذا حاصل کلامه رحمه الله.

وفیه: أنّه وإن لم یقع منه شرب الخمر، ولم یقصد شرب الماء، إلّاأنّه وقع منه شرب المائع الذی هو الجامع بینهما اختیاراً، وإلّا فلم یبطل الصوم به، لأنّ بطلانه یتوقّف علی الإفطار الاختیاری، وهل یمکن الالتزام بصحّهٔ صوم من شرب الماء باعتقاد کونه خمراً؟!

اختیاریّهٔ الإرادهٔ وعدمها وکلام صاحب الکفایهٔ فیها

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله ذهب إلی کون المتجرّی مستحقّاً للعقوبهٔ[۱۰۸]، وإلی کون الفعل المتجرّی به باقیاً علی ما هو علیه واقعاً، بدعوی[۱۰۹] أنّه بما هو مقطوع الحرمهٔ لا یکون اختیاریّاً، فلا یکون القطع بالحرمهٔ من الجهات

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۷۱

المقبّحهٔ عقلًا ومن مناطات الحرمهٔ شرعاً.

وعلّل عدم اختیاریّته بأنّ القاطع لا یقصده إلّابما قطع أنّه علیه من عنوانه الواقعی الاستقلالی، لا بعنوانه الطارئ الآلی، بل لا یکون غالباً بهذا العنوان ممّا یلتفت إلیه[۱۱۰].

وحیث إنّه لا- یمکن الجمع بینهما وقع فی واد هائل فی مسألهٔ الاختیار والإرادهٔ، والسعادهٔ والشقاوهٔ، والکفر والإیمان والإطاعهٔ والعصیان، وینبغی البحث حول کلامه وبیان منشأ خطأه اختصاراً، فإنّه رحمه الله قال:

إن قلت: إذا لم یکن الفعل کذلک[۱۱۱] فلا وجه لاستحقاق العقوبهٔ علی مخالفهٔ القطع، وهل کان العقاب علیها إلّاعقاباً علی ما لیس بالاختیار.

قلت: العقاب إنّما یکون علی قصد العصیان والعزم علی الطغیان لا علی الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختیار.

إن قلت: إنّ القصد والعزم إنّما یکون من مبادئ الاختیار وهی لیست اختیاریّهٔ، وإلّا لتسلسل[۱۱۲].

قلت: مضافاً إلی أنّ الاختیار وإن لم یکن بالاختیار إلّاأنّ بعض مبادیه غالباً یکون وجوده بالاختیار، للتمکّن من عدمه بالتأمّل فیما یترتّب علی ما عزم علیه من تبعهٔ العقوبهٔ واللوم والمذمّهٔ[۱۱۳].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۷۲

نقد کلام صاحب الکفایهٔ رحمه الله فی المقام

ویستفاد من قوله رحمه الله: «إلّا أنّ بعض مبادیه غالباً یکون وجوده بالاختیار» أنّ مبادئ الإرادهٔ علی قسمین: بعضها یکون اضطراریّاً دائماً، وبعضها یکون اختیاریّاً غالباً، فیکون جمیع مبادیها اضطراریّاً أحیاناً.

ویستفاد أیضاً من قوله: «للتمکّن من عدمه بالتأمّل فیما یترتّب علی ما عزم علیه من تبعهٔ العقوبهٔ واللوم والمذمّهٔ» أنّ الحدّ الفاصل بین ما یکون بالاختیار غالباً من مبادئ الإرادهٔ وما لا- یکون کذلک هو العزم علی المراد، فکلّ ما تقدّم علیه- من تصوّر المراد والتصدیق

بفائدته، وميل النفس وهيجان الرغبة إليه- يتحقّق بلا اختيار، بخلاف العزم على المراد وما بعده، إذ غالباً يكون وجوده بالاختيار.

وحينئذ يرد عليه أوّلًا: أنّ الإشكال الأوّل- وهو كون العقاب على مخالفة القطع عقاباً على ما ليس بالاختيار- يرجع بالنسبة إلى الموارد غير[۱۱۴] الغالبة التي تتحقّق فيها الإرادة وجميع مباديها جبراً، إلّاأن يلتزم بالتفصيل بين ما إذا كان بعض المبادئ اختياريّة وبين ما إذا كان الجميع اضطراريّة، فيستحقّ المتجرّي للعقوبة في الأوّل دون الثاني، ولا يمكن الالتزام بهذا التفصيل أصلًا.

وثانياً: أنّ إشكال التسلسل يرجع بالنسبة إلى ما كان من المبادئ اختياريّاً، وهو العزم على المراد وما بعده، فإنّه لابدّ من أن يكون مسبوقاً بإرادة اخرى[۱۱۵]، ولهذه الإرادة الثانية أيضاً مبادٍ بعضها اختياريّة تتوقّف على إرادة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۷۳

ثالثة، وهكذا إلى مالا نهاية له.

ما أفاده صدر المتألّهين رحمه الله في المقام

قال صدر المتألّهين رحمه الله ردّاً على الجبريّة: إنّ الوجدان حاكم بأنّ للإنسان أفعالًا اختياريّة، كحركة اليد السليمة، واضطراريّة، كحركة اليد المرتعشة.

وللأفعال الاختياريّة بُعد عقلائي وبُعد عقلي، فهي بحسب بعدها العرفي تكون موضوعاً للتكاليف والقوانين وما يترتّب عليها من استحقاق المدح والثواب على الموافقة والذمّ والعقاب على المخالفة، بخلاف الأفعال الاضطراريّة، ضرورة أنّه لا يصحّ جعل القانون في موردها لا إثباتاً ولا نفياً.

وأمّا بحسب بعدها الفلسفي فلسنا بصدد أحكامها الفقهيّة وكونها موضوعاً للقوانين العقلائيّة، بل لابدّ لنا من النظر إلى واقعيّتها وحقيقتها، فإنّ الفيلسوف ناظر إلى الواقعيّات، فنقول:

الفعل الإرادي مسبوق بالإرادة، لكنّ الإرادة نفسها ليست مسبوقة بإرادة اخرى، بل هي كالحبّ والعلم ونحوهما من سائر الصفات الواقعيّة النفسانيّة ذات الإضافة، فكما أنّ لنا عند تحقّق الحبّ والعلم ثلاثة امور: أ- نفس الحبّ والعلم، ب- المحبّ والعالم، ج- المحبوب والمعلوم، وليس لنا أمر رابع يسمّى ب «حبّ الحبّ» أو «العلم بالعلم» فكذلك الأمر في الإرادة، فإنّ لنا عند تحقّقها اموراً ثلاثة: أ- المريد، ب- المراد، ج- نفس الإرادة المضافة إليهما، ولا مجال لأنّ نسأل من يريد حركة يده مثلًا: «هل تعلّقت بإرادتك إرادة اخرى أم لا؟»[۱۱۶].

هذا حاصل ما أفاده صدر المتألّهين رحمه الله في الأسفار.

وهو وإن كان مفيداً في المقام، إلّاأنّه يحتاج إلى تكميل وتتميم، إذ لقائل أن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۷۴

يقول: إنّ الإرادة وإن كانت من الامور النفسانيّة ذات الإضافة إلى طرفيها، إلّا أنّها أمر حادث مسبوق بالعدم، فلابدّ له من أمر دخيل في تحقّقها، فهل ذلك الأمر اختياري أو اضطراري؟

الحقّ في المسألة

فالتحقيق يقتضي أن يقال: إنّ للإنسان أفعالًا جوارحيّة، كالأكل والشرب والقيام والقعود ونحوها، وأفعالًا نفسانيّة، وهي- كما قال صدر المتألّهين رحمه الله- صفات حقيقيّة قائمة بنفس الإنسان، كالإرادة ومباديها.

والوجدان حاكم بأنّ الأعمال الجوارحيّة بعضها اختياريّة، وبعضها اضطراريّة، والفارق بينهما هو المسبوقيّة بالإرادة وعدمها، فإنّ اليد السليمة تتحرّك بإرادة صاحبها، بخلاف اليد المرتعشة.

وأمّا الإرادهٔ ومبادیها فالوجدان حاکم بأنّ جمیعها امور اختیاریّهٔ- خلافاً لما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من التفصیل المتقدّم- ضرورهٔ أنّ صدیقک لو أعطاک ورقهٔ حاویهٔ علی موضوعات فقهیّهٔ مثلًا فأنت مختار فی قراءهٔ تلک الورقهٔ وتصوّر ما فیها من الموضوعات وعدمها.

وکذلک الأمر فی التصدیق بالفائدهٔ، ألا تری أنّ الناس بعد بعثهٔ النبی صلی الله علیه و آله کانوا مختلفین، بعضهم کانوا یقطعون مسافهً بعیدهٔ لرؤیته صلی الله علیه و آله واستماع کلامه والتصدیق بما یشتمل علیه من التبشیر والإنذار، وبعضهم- مع کونهم فی جواره صلی الله علیه و آله- کانوا یجعلون القطن فی آذانهم لئلّا یسمعوا کلامه صلی الله علیه و آله؟ وهذا أوضح شاهد علی کون التصدیق بالفائدهٔ أمراً اختیاریّاً.

وهکذا الأمر فی نفس الإرادهٔ التی یتحقّق عقیبها المراد، ولذا نقول: «أنا أردت أن أفعل کذا» ولو قال أحد: نحن مجبورون فی إرادهٔ أفعالنا لضحک به

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۷۵

الثکلی.

فالإرادهٔ وجمیع مبادیها امور اختیاریّهٔ بشهادهٔ الوجدان.

لکنّ المناط فی اختیاریّتها لیس مسبوقیّتها بالإرادهٔ لیلزم التسلسل[۱۱۷]، بل المناط فیها أنّ اللّه تبارک وتعالی بمقتضی قوله: «وَنَفَخْتُ فِیهِ مِنْ رُوحِی»[۱۱۸] وهب لنفس الإنسان شعبهٔ من الخلّاقیّهٔ، فصارت قادرهٔ علی خلق الإرادهٔ ومبادیها.

وأمّا قاعدهٔ «کلّ فعل اختیاری لابدّ وأن یکون مسبوقاً بالإرادهٔ» فهی مختصّهٔ بالأفعال الجوارحیّهٔ التی هی ظاهرهٔ ملموسهٔ، ولا تعمّ الصفات النفسانیّهٔ التی منها الإرادهٔ ومبادیها[۱۱۹].

ویؤیّده ما فی الکفایهٔ من أنّ العناوین المشتقّهٔ الجاریهٔ علی اللّه تعالی وعلی غیره- کالعالم والعادل- جاریهٔ علیهما بمفهوم واحد ومعنی فارد[۱۲۰]، وإن اختلفا فیما یعتبر فی الجری من الاتّحاد وکیفیّهٔ التلبّس بالمبدأ، حیث إنّه بنحو العینیّهٔ فیه تعالی، وبنحو الحلول أو الصدور فی غیره[۱۲۱]، إنتهی کلامه، وهو حقّ متین.

فالإرادهٔ لو کانت صفهٔ مسبوقهٔ بإرادهٔ اخری لم یصحّ إطلاقها علی اللّه تعالی من وجهین:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۷۶

أ- أنّ الإرادهٔ بهذا المعنی لا تلائم عینیّتها مع الذات.

ب- أنّ السبق واللحوق حاکٍ عن قابلیّهٔ لحوق اللاحق فی مرتبهٔ السابق، فللإرادهٔ بهذا المعنی بُعد فعلی وبُعد استعدادی، وإطلاقها علیه سبحانه یستلزم ترکّبه من هاتین الجهتین، تعالی اللّه عن ذلک علوّاً کبیراً.

إن قلت: لعلّ مفهومها لم یتضمّن للمسبوقیّهٔ بإرادهٔ اخری حینما تطلق علیه تعالی، بل اشتمالها علیها تختصّ بما إذا تطلق علی الإنسان.

قلت: هذا مغایر لما تقدّم من کون الصفات الجاریهٔ علیه تعالی وعلی غیره جاریهٔ علیهما بمفهوم واحد ومعنی فارد.

والحاصل: أنّ الإرادهٔ ومبادیها امور اختیاریّهٔ من دون أن تکون مسبوقهٔ بإرادهٔ اخری، فإنّ اختیاریّتها عبارهٔ عن قدرهٔ النفس علی إیجادها بعنایهٔ اللّه تعالی، لا عن مسبوقیّتها بالإرادهٔ.

البحث حول «الذاتی لا یعلّل»

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله وقع فی ورطهٔ هائلهٔ اخری، وهی أنّ السعادهٔ والشقاوهٔ، وبعبارهٔ اخری: الکفر والإیمان والإطاعهٔ والعصیان من ذاتیّات الإنسان، والذاتیّات ضروریّهٔ الثبوت للذات، فلا یصحّ السؤال عنها ب «لِمَ» کأن یقال: «لِمَ جعل السعید سعیداً والشقیّ شقیّاً» أو «لِمَ اختار الکافر والعاصی الکفر والعصیان والمطیع والمؤمن الإطاعهٔ والإیمان» فإنّه یساوق السؤال عن أنّ «الحمار لم

يكون ناهقاً والإنسان لم يكون ناطقاً».

وبالجملة: تفاوت أفراد الإنسان فى القرب منه جلّ شأنه وعظمت كبريائه والبعد عنه سبب لاختلافها فى استحقاق الجنّة ودرجاتها والنار ودركاتها،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۷۷

وموجب لتفاوتها فى نيل الشفاعة وعدمها، وتفاوتها فى ذلك بالأخرة يكون ذاتيّاً، والذاتى لا يعلّل[۱۲۲].

نقد ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله

ولابـدّ من بيان المراد من الـذاتى ووجه عـدم كونه معلّلًا وبيان معنى السعادة والشقاوة كى يتّضح المناقشة فى كلام صاحب الكفاية رحمه الله، فنقول: إنّ المنطقيّين يتكلّمون حول الذاتى فى موضعين:

أ- باب الكلّيّات الخمس، ويعبّر عنه بالذاتى فى باب «إيساغوجى» وهو ثلاثة: النوع، والجنس، والفصل.

ب- باب البرهان، ويعبّر عنه بالذاتى فى باب البرهان، وهو أعمّ من الأوّل، لأنّه- مضافاً إلى شموله للنوع والجنس والفصل- يعمّ لوازم الماهيّة أيضاً، كزوجيّة الأربعة، بل يعمّ مثل الوجود لواجب الوجود، والامتناع لشريك البارى.

واريد من «الذاتى» فى المقام هذا المعنى الثانى العامّ، ووجه عدم كونه معلّلًا أنّ ذاتى الشىء ضرورى الثبوت له، فلا يتصوّر لثبوته علّة كى يعقل السؤال عنها.

توضيح ذلك: أنّ كلّ محمول إذا قيس إلى موضوعه فلا يخلو إمّا أن يكون وجوده ضروريّاً له، أو عدمه، أو لا يكون شىء منهما ضروريّاً، بل يكون نسبة الموضوع إلى وجود هذا المحمول وعدمه على السواء[۱۲۳].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۷۸

ولا يعقل السؤال عن العلّة فى القسمين الأوّلين، بأن يقال: «لم جعل الإنسان إنساناً» أو «لم لا يكون الإنسان فرساً» إذ ليست الإنسانيّة مجعولة للإنسان بالجعل التأليفى، ولا الفرسيّة مسلوبة عنه بالسلب التأليفى كى يمكن السؤال عن علّة ذلك الجعل وهذا السلب.

نعم، يمكن السؤال عن علّة جعل الإنسان ووجوده بنحو مفاد «كان التامّة» لتساوى نسبته إلى الوجود والعدم، فإنّ «اللّه تعالى ما جعل المشمش مشمشاً، بل أوجده» فيصحّ السؤال عن علّة وجود المشمش، لا عن علّة جعل المشمشيّة له.

ولا فرق فيما تقدّم بين النوع والجنس والفصل وبين لازم الماهيّة وسائر ما يسمّى بالذاتى فى باب البرهان، فإنّ جميعها ضرورى الثبوت، فلا يصحّ السؤال عن علّتها. فاتّضح لك أنّ قاعدة «الذاتى لا يعلّل» قاعدة فلسفيّة لها برهان قاطع.

البحث حول ذاتيّة السعادة والشقاوة

إنّ السعادة عبارة عن نيل الإنسان إلى جميع آماله، والشقاوة عبارة عن حرمانه عنها.

ولا فرق فى ذلك بين العرف والشرع، وإن كان الآمال تختلف بحسب اختلاف الآراء والأنظار، فبعض ما هو مطلوب فى الشرع لا يكون مطلوباً عند العقلاء وبالعكس، بل بعض ما هو مرغوب إليه عند شخص لا يكون

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۷۹

كذلك عند شخص آخر، فبعض الناس يطلب العلم والاجتهاد، وبعض آخر يحبّ الحكومة والرئاسة، وبعض ثالث يرغب إلى المال والثروة، وهكذا، ولكن هذا الاختلاف يرتبط بالأغراض والآمال، ولا دخل له بمعنى السعادة والشقاوة كما لا يخفى.

السعادة والشقاوة فى قاموس الشرع

لا یخفی أنّ من أنکر الحیاة الاخرویّة لا یهتمّ إلّابالامور الدنیویّة التی هی الغایة القصوی فی نظره، وأمّا الشارع فلا یری الدنیا إلّامزرعة الآخرة، وغرضه الحقیقی هو نیل الإنسان إلی الحیاة الأبدیّة الخالدة، ولأجل ذلک جعل السعادة فی الوصول إلی الجنّة والشقاوة فی دخول النار، حیث قال: «فَمِنْهُمْ شَقِیٌّ وَسَعِیدٌ* فَأَمَّا الَّذِینَ شَقُوا فَفِی النَّارِ لَهُمْ فِیهَا زَفِیرٌ وَشَهِیقٌ* خَالِدِینَ فِیهَا مَا دَامَتْ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّکَ إِنَّ رَبَّکَ فَعَّالٌ لِمَا یُرِیدُ* وأمّا الَّذِینَ سُعِدُوا فَفِی الْجَنَّةِ خَالِدِینَ فِیهَا مَا دَامَتْ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّکَ عَطَاءً غَیْرَ مَجْذُوذٍ»[۱۲۴].

وبیّن فی سورة «النازعات» ما هو سبب دخول الجحیم والجنّة بقوله:

«فَأَمَّا مَنْ طَغَی* وَآثَرَ الْحَیَاةَ الدُّنْیَا* فَإِنَّ الْجَحِیمَ هِیَ الْمَأْوَی* وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَی النَّفْسَ عَنْ الْهَوَی* فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِیَ الْمَأْوَی»[۱۲۵].

فهذه الآیات تفسّر السعادة والشقاوة المتقدّمتین فی تلک الآیات، فکأنّها تقول: إنّ للشقیّ الذی حکمنا فی سورة «هود» بدخوله النار رذیلتین:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۸۰

أ- الطغیان، ب- اختیار الحیاة الدنیا، وللسعید الذی حکمنا فی تلک السورة بدخوله الجنّة فضیلتین: أ- خوف مقام ربّه، ب- نهی النفس عن الهوی[۱۲۶].

ولا یخفی أنّ إسناد «الطغیان» و «الإیثار» إلی الإنسان المستحقّ للجحیم، وإسناد «الخوف» و «النهی» إلی الإنسان المستحق للجنّة بصیغة الفعل[۱۲۷] یشعر بأنّ ارتکاب هذه الأوصاف ناشٍ عن الاختیار والإرادة، سیّما أنّ لفظ «آثر» یکون بمعنی «اختار».

کیفیّة اتّصاف الإنسان بالسعادة والشقاوة

إذا عرفت هذا فلا یخفی علیک أنّه لا یصحّ دعوی کون السعادة أو الشقاوة أمراً ذاتیّاً للإنسان بعنوان تمام الماهیّة أو جزئها، وهذا أمر ضروری واضح لمن راجع تعریف «الإنسان» فی الکتب المنطقیّة والفلسفیّة.

وکذلک لا یصحّ دعوی کونهما من لوازم ماهیّته، لأنّ لازم الماهیّة ما یلزم تصوّره من تصوّر الملزوم[۱۲۸] أوّلًا، ولا یتوقّف علی وجود الملزوم خارجاً أو ذهناً ثانیاً، فإنّ الزوجیّة لازمة للأربعة، ولو لم تتلبّس الأربعة بلباس الوجود الذهنی ولا الخارجی.

ولا ریب فی أنّه لا یلزم من تصوّر «الإنسان» تصوّر «السعادة» أو «الشقاوة»، بل الشرط الثانی للازم الماهیّة أیضاً مفقود فی المقام، إذ لا یصدق «السعید» و «الشقیّ» إلّاعلی الإنسان الموجود فی الخارج، بل لابدّ فی صدقهما علیه شرعاً من قیود اخر أیضاً، مثل کونه بالغاً عاقلًا عاملًا بالتکالیف

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۸۱

الشرعیّة أو تارکاً لها، لیتحقّق ملاک السعادة والشقاوة الشرعیّة ویستحقّ المکلّف دخول النار أو الجنّة، وهذا ما یقتضیه العقل والکتاب والسنّة کما لا یخفی.

فإذا کانت السعادة والشقاوة من عوارض وجود الإنسان صحّ السؤال عن علّة تحقّقهما، کما صحّ السؤال عن علّة وجود نفس الإنسان.

والعجب من المحقّق الخراسانی رحمه الله حیث شبّه السعادة والشقاوة بأجزاء الماهیّة، کناطقیّة الإنسان، وناهقیّة الحمار[۱۲۹]، مع أنّک عرفت بطلان القول بکونهما من لوازم ماهیّة الإنسان فضلًا عن جزئیّتهما لها.

البحث حول حدیث «السعید سعید فی بطن امّه»

ولعلّ الذی دعاه إلی هذا الخطأ العظیم ما روی عن النبیّ صلی الله علیه و آله أنّه قال:

«السعید من سعد فی بطن امّه والشقیّ من شقی فی بطن امّه»[۱۳۰].

وفیه أوّلًا: أنّ نفس هذه الروایة تشهد علی خلاف ما ذهب إلیه صاحب الکفایة، لأنّها أناطت السعادة والشقاوة ببطن الامّ الذی هو أوّل مراحل الوجود الخارجی للإنسان، مع أنّهما لو کانتا من أجزاء ماهیّته أو من لوازمها لثبتتا له وإن لم یوجد فی الذهن ولا فی الخارج کما عرفت.

وثانیاً: أنّ لهذه الروایة معنی آخر، وهو أنّا لو علمنا عاقبة امور الخلائق وتبیّن لنا مستقبل کلّ شخص من حیث إنّه سیصیر عالماً نافعاً مطیعاً للَّه ورسوله مثلًا، أو منافقاً قاتلًا مستهزءاً باللَّه ورسوله لحکمنا من أوّل أیّام

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۸۲

صباوتهم بسعادة الأوّل وکونه من أهل الجنّة وشقاوة الثانی وکونه من أهل الجحیم، وهذا ما یشهد به العقلاء، وبه یفسّر الحدیث النبوی المذکور.

ویؤیّده أنّ أهل العراق کانوا ینفرون من عمر بن سعد قبل وقعة کربلاء بسنین کثیرة، لعلمهم بأنّه یقتل الحسین علیه السلام[۱۳۱] فی المستقبل، کما یستفاد ذلک ممّا روی عن سالم بن أبی حفصة أنّه قال: قال عمر بن سعد للحسین علیه السلام: یا أبا عبداللَّه إنّ قبلنا ناساً سفهاء یزعمون أنّی أقتلک، فقال له الحسین علیه السلام: «إنّهم لیسوا بسفهاء، ولکنّهم حلماء[۱۳۲]، أما إنّه یقرّ عینی ألّا تأکل برّ العراق بعدی إلّاقلیلًا»[۱۳۳].

وقد فسّر کون السعادة والشقاوة فی بطن الامّ بما ذکرناه أیضاً فی ما رواه محمد بن أبی عمیر عن الإمام الکاظم علیه السلام فإنّه قال: سألت أبا الحسن موسی بن جعفر علیهما السلام عن معنی قول رسول اللَّه صلی الله علیه و آله: «الشقیّ من شقی فی بطن امّه والسعید من سعد فی بطن امّه» فقال: «الشقیّ من علم اللَّه وهو فی بطن امّه أنّه سیعمل أعمال الأشقیاء، والسعید من علم اللَّه وهو فی بطن امّه أنّه سیعمل أعمال السعداء»[۱۳۴].

فهذا الخبر أیضاً فسّر الحدیث النبوی بما ذکرناه، فلا یمکن القول بکون السعادة والشقاوة من ذاتیّات الإنسان أو من لوازم ذاته باستناد هذا الحدیث

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۸۳

الشریف.

إن قلت: نعم، الکفر والإیمان والإطاعة والعصیان لا تکون من ذاتیّات من یتّصف بها ولا من لوازم ذاته، بل هی من آثار وجوده، لکنّها مع ذلک تتحقّق بلا اختیار، فإنّ عوارض الوجود بعضها اضطراریّة، کطول القامة وقصرها، وبیاض الجلد وسواده، ونحوها، فالسعادة والشقاوة أیضاً من العوارض الاضطراریّة لوجود الإنسان خارجاً.

قلت: القیاس مع الفارق بحکم الوجدان، فإنّ مثل الطول والقصر والبیاض والسواد من الأعراض الاضطراریّة، أوصاف ثابتة للإنسان، بخلاف مثل الکفر والإیمان والإطاعة والعصیان، فإنّ للإنسان حالات متبدّلة فی باب السعادة والشقاوة، فربّ إنسان مؤمن مطیع صار کافراً عاصیاً وبالعکس، بل قد تکون لشخص واحد فی طول عمره حالات متبدّلة کثیرة، وهذا ما یشهد به الوجدان المؤیّد بالقرآن حینما یقول: «إِنَّ الَّذِینَ آمَنُوا ثُمَّ کَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ کَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا کُفْراً لَمْ یَکُنْ اللَّهُ لِیَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِیَهْدِیَهُمْ سَبِیلًا»[۱۳۵].

علی أنّ ما ذکرناه فی باب الإرادة- من أنّها أمر اختیاری مسبوق بمبادٍ اختیاریّة- یرشدنا إلی أنّ للإنسان اختیار الکفر والإیمان، لا أنّه مجبور علی الاتّصاف بأحدهما.

الکلام حول مشیّة اللَّه تعالی

نعم، إنّ الإنسان غیر مستقلّ فی أفعاله- خلافاً لما ذهب إلیه المفوّضة- لکن عدم الاستقلال لیس بمعنی الجبر والاضطرار، فأعمالنا

منسوبهٔ إلینا، متحقّقهٔ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۸۴

بإرادتنا، لکن قوّاتنا المصروفهٔ فیها موهوبهٔ من عند اللَّه تعالی، بحیث لو أمسک عن إعطائها لحظهٔ لما قدرنا علی شیء أصلًا «بحول اللَّه وقوّته أقوم وأقعد»[۱۳۶]، «وَمَا رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَلَکِنَّ اللَّهَ رَمَی»[۱۳۷]، «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ یَشَاءَ اللَّهُ»[۱۳۸].

فنحن نقوم ونقعد، ورسول اللَّه صلی الله علیه و آله رمی، ولکن کلّ ذلک یکون بحول اللَّه وقوّته الموهوبهٔ من عنده سبحانه، ونحن وإن لم نکن نشاء إلّاأن یشاء اللَّه، إلّا أنّه تعالی إذا شاء وأوقد نور القوّهٔ والقدرهٔ فی وجودنا فنحن نشاء ونختار، لا أنّ أعمالنا تتحقّق بالجبر والاضطرار، فاللَّه سبحانه وتعالی شاء أن نفعل بالاختیار، فلو کنّا فی أفعالنا مضطرّین لکان الامور حینئذٍ علی خلاف مشیّهٔ اللَّه سبحانه، لا فیما إذا کنّا مختارین، فإنّه تعالی بیّن لنا طریق الهدایهٔ والضلالهٔ، وأعطانا قوّهٔ السلوک والحرکهٔ، وجعلنا حرّاً فی اختیار أیّهما نشاء «إِنَّا هَدَیْنَاهُ السَّبِیلَ إِمَّا شَاکِراً وأمّا کَفُوراً»[۱۳۹].

العصمهٔ المتحقّقهٔ بإرادهٔ اللَّه تعالی هل تنافی الاختیار أم لا؟

قال اللَّه تعالی: «إِنَّمَا یُرِیدُ اللَّهُ لِیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَیْتِ وَیُطَهِّرَکُمْ تَطْهِیراً»[۱۴۰].

لا إشکال فی أنّ الإرادهٔ فی هذه الآیهٔ الشریفهٔ هی الإرادهٔ التکوینیّهٔ، لأنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۸۵

إرادهٔ التطهیر وإذهاب الرجس تشریعاً لا تختصّ بأهل البیت علیهم السلام، بل اللَّه تعالی یریدهما فی مقام التشریع من جمیع العباد، وما یختصّ بهم علیهم السلام إنّما هو إرادهٔ عصمتهم تکویناً.

فهل هذا لا یقتضی کون العصمهٔ أمراً جبریّاً اضطراریّاً؟

قلت: لا، فإنّ ترکهم علیهم السلام المحرّمات جبراً لا یوجب فضیلهٔ لهم کی تکون الآیهٔ الشریفهٔ فی مقام بیانها.

بل إنّهم علیهم السلام یترکون المحرّمات مع کونهم قادرین علیها.

توضیح ذلک: أنّ العصمهٔ أمر متحقّق فی جمیع أفراد الإنسان فی الجملهٔ، ولو بأقلّ مراتبها، فإنّا نقطع بأنّ الإنسان العاقل المتشخّص لا یکشف عورته بمرأی الناس ومنظرهم، مع أنّه قادر علیه، لوضوح قبحه عنده، وهذه مرتبهٔ نازلهٔ من العصمهٔ، وکلّما ازدادت معرفهٔ الناس بحقائق الامور وقبح المعاصی ازدادت عصمتهم، وحیث إنّ قبح جمیع المحرّمات وما یترتّب علیها من الآثار والتبعات کان واضحاً عند أهل البیت وسائر المعصومین علیهم السلام لم یحوموا حولها، بل ولا حول المکروهات، مع کونهم قادرین علیها، فتعلّق إرادهٔ اللَّه التکوینیّهٔ بکونهم علیهم السلام معصومین لا یوجب سلب اختیارهم فی باب الإطاعهٔ والعصیان.

والحاصل: أنّ الکتاب والسنّهٔ والعقل والوجدان تحکم بأنّ الکفر والإیمان والإطاعهٔ والعصیان تکون تحت حاکمیّهٔ الاختیار، فلا یصحّ قیاسها بمثل طول القامهٔ وقصرها من الصفات المتحقّقهٔ بالاضطرار، وإن کان کلا الفریقین من عوارض الوجود الخارجی للإنسان، کما لا یصحّ قیاسها بأجزاء الماهیّهٔ ولوازمها. فلا یترتّب استحقاق العقوبهٔ والمثوبهٔ إلّاعلی ما یصدر عن الإنسان بإرادته واختیاره.

هذا تمام الکلام فی الانقیاد والتجرّی وما یتعلّق بهما.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۸۷

فی أقسام القطع وقیام الأمارات والاصول مقامه

الأمر الثالث: فی أقسام القطع وقیام الأمارات والاصول مقامه

اشارة

القطع على قسمين:

الأوّل: ما يكون طريقاً صرفاً إلى الحكم الشرعى، وهو ما لم يؤخذ موضوعاً لحكم أصلًا، بل الحكم تعلّق بالعنوان الواقعى، كما إذا قال: «الخمر حرام» ثمّ نحن قطعنا بحرمة الخمر أو بخمريّة مايع.

الثانى: ما جعل موضوعاً للحكم، وهو على قسمين؛ لأنّه تارةً: يكون تمام الموضوع، كما إذا قال: «إذا قطعت بخمريّة شىء يجب عليك التصدّق» واخرى:

جزئه، كما إذا قال: «إذا قطعت بخمريّة مايع وكان خمراً فى الواقع يجب عليك التصدّق» فوجوب التصدّق يترتّب فى الأوّل على صرف القطع بالخمريّة، سواء أصاب أو أخطأ، بخلاف الثانى، فإنّ وجوب التصدّق فيه يتوقّف على اجتماع أمرين:

أ- القطع بخمريّة مايع، ب- كونه خمراً فى الواقع أيضاً، وأمّا إذا تحقّق أحدهما دون الآخر فلا يجب التصدّق.

وفى كل من القسمين إمّا أن يؤخذ القطع فى الموضوع بما هو صفة خاصّة[۱۴۱] قائمة بنفس القاطع، أو بما هو كاشف عن الواقع، وعلى الثانى، فإمّا أن يكون

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۸۸

مأخوذاً فيه بلحاظ كاشفيّته التامّة أو بلحاظ مطلق الكاشفيّة.

فجميع أقسام القطع الموضوعى ستّة حاصلة من ضرب القسمين الحاصلين من التقسيم الأوّل إلى الأقسام الثلاثة الحاصلة من التقسيم الثانى، وبضميمة القطع الطريقى المحض إليها يصير جميع أقسام القطع سبعة.

كلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى المقام ونقده

وذهب المحقّق الاصفهانى رحمه الله إلى عدم إمكان أخذ القطع بما هو صفة قائمة بالنفس- بإلغاء جهة كشفه- فى موضوع الحكم، لعدم إمكان انفكاك الكاشفيّة عن القطع، بل حقيقته عين الكشف، فملاحظة القطع بنفسه- مع قطع النظر عن حيثيّة كشفه- قطع النظر عن حقيقته[۱۴۲].

هذا حاصل كلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله.

وينقدح المناقشة فيه لمن أمعن النظر فيما قدّمناه[۱۴۳] فى مسألة كاشفيّة القطع، من أنّها ليست من لوازم ذاته، فضلًا عن كونها عين حقيقته، فإنّ القطع كثيراً ما يخالف الواقع، مع أنّ الكاشفيّة لو كانت عين القطع أو من لوازم ذاته لاستحال انفكاكها عنه، كما يستحيل انفكاك الإنسانيّة عن الإنسان، أو الزوجيّة عن الأربعة.

سلّمنا كونها عينه، لكنّه لا يستلزم أن يمتنع أخذه فى موضوع الحكم بلحاظ خصوص جهة كونه صفةً خاصّةً قائمةً بالنفس.

توضيح ذلك: أنّ الكلّ- حتّى من قال بكونه عين الكشف- يتسالمون على

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۸۹

أنّ للقطع جهتين:

أ- جهة قيامه بنفس القاطع، ب- جهة كشفه عن الواقع، وأخذ القطع فى موضوع الحكم الشرعى مسألة مربوطة باللحاظ والاعتبار، لا بالحقائق والواقعيّات، فما المانع من أن يأخذه الشارع فى موضوع حكمه بلحاظ جهته الاولى وإلغاء جهة كشفه، فيريد أنّ الحكم الشرعى لا يترتّب إلّاعلى هذه الصفة الخاصّة من بين الصفات الحقيقيّة القائمة بالنفس؟

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المسألة

وذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى عدم إمكان أخذ القطع بما أنّه كاشف عن الواقع تمام الموضوع لحكم، فإليك عين عبارته: نعم، فى إمكان أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقيّة إشكال، بل الظاهر أنّه لا يمكن، من جهة أنّ أخذه تمام الموضوع يستدعى عدم لحاظ الواقع وذى الصورة بوجه من الوجوه، وأخذه على وجه الطريقيّة يستدعى لحاظ ذى الطريق وذى الصورة ويكون النظر فى الحقيقة إلى الواقع المنكشف بالعلم، كما هو الشأن فى كلّ طريق، حيث إنّ لحاظه طريقاً يكون فى الحقيقة لحاظاً لذى الطريق، ولحاظ العلم كذلك ينافى أخذه تمام الموضوع، فالإنصاف أنّ أخذه تمام الموضوع لا يمكن إلّابأخذه على وجه الصفتيّة[۱۴۴]، إنتهى كلامه.

وفيه احتمالان:

الأوّل:- وهو الظاهر- أن يكون ما ادّعاه من الامتناع مربوطاً بلحاظ المولى الحاكم، لأنّ أخذ القطع تمام الموضوع يستلزم أن يلاحظ نفس القطع

دون الواقع، وأخذه فى الموضوع بما أنّه كاشف يستلزم أن يلاحظ الواقع المنكشف، فجعل القطع بما هو كاشف تمام الموضوع يستلزم الجمع بين لحاظ الواقع وعدم لحاظه، وهو ممتنع.

الثانى: أن يكون الامتناع مربوطاً بواقعيّة المسألة، لا بلحاظ المولى، فإنّ جعل القطع تمام الموضوع يقتضى أن لا يكون للواقع دخل فى ترتّب الحكم، ولحاظه بعنوان الكاشفيّة يقتضى أن يكون الواقع دخيلًا فيه، فإذا قال: «إذا قطعت بخمريّة مايع يجب عليك التصدّق» كان معناه أنّه لا دخل لواقعيّة الخمر فى وجوب التصدّق، بل تمام الموضوع هو القطع بالخمريّة، فلو كان القطع مأخوذاً بعنوان كونه كاشفاً كان واقعيّة الخمر دخيلةً فى الوجوب، فالتنافى مربوط بأمر واقعى حقيقى، لا بلحاظ الحاكم الذى هو أمر اعتبارى.

نقد ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله

ويرد عليه بناءً على الاحتمال الأوّل- مضافاً إلى عدم اختصاص التنافى، على فرض تسليمه، بالقطع المأخوذ تمام الموضوع، فإنّ البرهان الذى أقامه على التنافى يعمّ ما اخذ بعض الموضوع أيضاً[۱۴۵]، فما هو جوابه فى القطع المأخوذ جزء الموضوع فهو جوابنا فى القطع المأخوذ تمام الموضوع- أنّه رحمه الله خلط بين قطع المولى وقطع العبد، فإنّ محلّ الكلام أن يأخذ المولى قطع العبد بلحاظ جهة كشفه موضوعاً لحكمه، فالقطع الكاشف عن الواقع فى نظر العبد

القاطع اخذ موضوعاً لحكم المولى، فلم تجتمع الكاشفيّة والموضوعيّة فى محلّ واحد؛ لأنّ الكاشفيّة ترتبط بالعبد، والموضوعيّة بالمولى.

والحاصل: أنّ اللحاظين اللذين تخيّل المحقّق النائينى رحمه الله بتنافيهما يتقوّمان بشخصين، فإنّ لحاظ الواقع قائم بالعبد القاطع، حيث إنّه يرى الواقع بقطعه الذى يكون آلةً ومرآةً له، ولحاظ القطع قائم بالمولى الحاكم، حيث إنّه لاحظ قطع العبد بما هو كاشف له وجعله موضوعاً لحكمه.

ويؤيّده أوّلًا: جعل الحجّيّة للظنّ الحاصل من مثل خبر العادل[۱۴۶]، حيث إنّ هذا الظنّ أيضاً اخذ بلحاظ طريقيّته إلى الواقع[۱۴۷] موضوعاً للحكم بالحجّيّة، لكن انقدح جوابه ممّا تقدّم، فإنّ الكاشفيّة مربوطة بالمجتهد الظانّ، والموضوعيّة مربوطة بالشارع الحاكم

بحجّیّة هذا الظنّ الحاصل للمجتهد، فالواقع المنکشف ملحوظ من قبل المجتهد الظانّ، والظنّ الکاشف ملحوظ من قبل الحاکم بحجّیّة الظنّ، فلم تجتمع لحاظان متنافیان فی محلّ واحد.

وثانیاً: أخذ القطع موضوعاً لحکم العقل بالحجّیّة، فإنّ مناسبة الحکم والموضوع تقتضی أن یکون هذا القطع طریقیّاً، لأنّ «الحجّیّة» التیهی عبارة عن المنجّزیّة عند الإصابة والمعذّریّة عند الخطأ لا تناسب إلّاالقطع الطریقی، فإذا قلنا: «القطع حجّة» جعلنا القطع بلحاظ جهة کشفه تمام الموضوع للحکم بالحجّیّة، فلا فرق بینه وبین ما أحاله المحقّق النائینی رحمه الله إلّافی أنّ الحاکم هاهنا هو العقل، وهناک هو الشارع، وهذا الفرق لیس بفارق، فکما أنّ القطع بلحاظ طریقیّته جعل تمام الموضوع لحکم العقل بالحجّیّة، یمکن أن یجعل بهذا اللحاظ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۹۲

تمام الموضوع لحکم من الأحکام الشرعیّة أیضاً.

ووجه الصحّة فی کلیهما أنّ القطع هو قطع المکلّف، والحاکم- سواء کان الشارع أو العقل- یأخذه ویجعله موضوعاً لحکمه.

وأمّا الاحتمال الثانی الجاری فی کلام المحقّق النائینی رحمه الله- وهو أنّ أخذ القطع تمام الموضوع یقتضی عدم دخل الواقع فی ترتّب الحکم، وکون القطع طریقیّاً یقتضی دخله فیه- فیرد علیه أنّ کونه تمام الموضوع وإن اقتضی عدم دخل الواقع فیه، لأنّ صرف القطع یوجب ثبوت الحکم، سواء أصاب أو أخطأ، إلّا أنّ طریقیّته لا تقتضی دخله فیه، فإنّ الدخیل هو الطریقیّة إلیالواقع، لا نفس الواقع، وطریقیّة القطع لا تتوقّف علی إصابته، فإنّ القطع الطریقی تارةً: یوافق الواقع، واخری: یخالفه، ولذا نقول: «القطع حجّة» أی منجّز عند الإصابة ومعذّر عند الخطأ.

کما أنّ الأمر کذلک أیضاً فی حجّیّة الأمارات، فإنّ الحکم بحجّیّة خبر العادل بعنوان أنّه طریق إلی الواقع لا یقتضی کون الواقع دخیلًا فی حجّیّته، بل الدخیل إنّما هو طریقیّته التی لا تتوقّف علی إصابته.

والحاصل: أنّ کلام المحقّق النائینی رحمه الله لا یتمّ فی المقام، سواء فسّر بالمعنی الأوّل أو بالمعنی الثانی.

فالقطع بلحاظ طریقیّته وموضوعیّته ینقسم إلی سبعة أقسام کما تقدّم.

تقسیم آخر للقطع الموضوعی

وللقطع الذی اخذ موضوعاً للحکم تقسیم آخر بلحاظ متعلّقه، فإنّ متعلّقه قد یکون حکماً من الأحکام، وقد یکون شیئاً آخر.

لا إشکال ولا خلاف فی جواز الثانی، کما إذا قال: «إذا قطعت بخمریّة مایع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۹۳

یحرم علیک ذلک المایع».

وأمّا الأوّل فهو یتصوّر علی أربعة أقسام:

أ- أن یؤخذالقطع بحکم فی موضوع حکم آخر لا یضادّه ولا یماثله، بل بینهما کمال الملائمة، مثل «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة یجب علیک التصدّق».

ولا إشکال ولا خلاف فی جواز هذا القسم أیضاً.

ب- أن یؤخذ القطع بحکم فی موضوع حکم یضادّه، کما إذا قال: «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة تحرم علیک صلاة الجمعة».

ج- أن یؤخذ القطع بحکم فی موضوع حکم یماثله، کما إذا قیل: «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة یجب علیک صلاة الجمعة» وارید أنّها تجب بوجوب آخر غیر ما تعلّق به القطع.

د- أن یؤخـذ القطع بحکم فی موضوع نفس هذا الحکم، کما إذا ارید فی المثال السابق أنّ صـلاهٔ الجمعهٔ تجب بنفس الوجوب الذی تعلّق به القطع.

وهذه الأقسام الثلاثهٔ وقعت محلّاً للبحث.

أخذ القطع بحکم فی موضوع ضدّه

وذکر القائلون باستحالهٔ أخذ القطع بحکم فی موضوع ضدّه وجوهاً لإثباتها:

کلام صاحب الکفایهٔ فی ذلک ونقده

منها: ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله، من أنّه یستلزم اجتماع الضدّین، وهو محال[۱۴۸].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۹۴

وفیه- مضافاً إلی أنّه لا یقتضـی اجتماع الضـدّین بحسب الواقع، لجواز کون القطع خطأً، بل یسـتلزمه بحسب نظر القاطع، وهو لا یکفی فی الاستحالهٔ، فإنّ الممتنع هو اجتماع الضدّین واقعاً-: أنّ ما ذهب إلیه فی الکفایهٔ، من القول بتضادّ الأحکام الخمسهٔ التکلیفیّهٔ[۱۴۹] لا یتمّ عنـدنا، فإنّ مقولـهٔ التضادّ وکذا سائر المقولات تختصّ بالواقعیّات، ولا ترتبط بالاعتباریّات، ألا تری أنّه یسـتحیل کون جسم واحد معروضاً للبیاض والسواد فی زمن واحد، ولو من قبل شخصین، ولا یمتنع تأثیر عقد عند قوم وعدم تأثیره عند آخرین، کبعض مصادیق البیع أو النکاح التی یعتبرها العقلاء صـحیحهً مؤثّرهٔ، ویعتبرها الشارع لغواً باطلهٔ، وأیضاً لا یمتنع إیجاب شـیء من قبل شخص وتحریمه من قبل شخص آخر، وهذا أوضح شاهد علی عدم جریان التضادّ فی الامور الاعتباریّهٔ التی منها الصحّهٔ والبطلان، والإیجاب والتحریم، لاستحالهٔ الجمع بین الضدّین ولو من قبل شخصین. فما أفاده صاحب الکفایهٔ فی وجه الاستحالهٔ لا یسمن ولا یغنی من جوع.

کلام المحقّق الخوئی رحمه الله فی المقام ونقده

ومنهـا: مـا اختاره بعض الأعلام رحمه الله، من أنّه لا یمکن الجمع بینهما فی مقام الامتثال، إذ الانبعاث نحو عمل والانزجار عنه فی آن واحد محال، وبعد عدم إمکان امتثالهما لا یصحّ تعلّق الجعل بهما من المولی الحکیم من هذه الجههٔ[۱۵۰].

وفیه: أنّ امتناع الجمع بینهما فی مقام الامتثال لا یوجب امتناعه فی مقام

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۹۵

تعلّق الحکم، إذ لاـ ربط بین المقامین، فإنّ الأحکام تتعلّق بالطبائع وإن کان العبـد عاجزاً عن الامتثال أحیاناً، کما فی باب المتزاحمین، فإنّ المولی إذا قال:

«أنقـذ الغریق» وصـادف العبـد غریقین لاـ یقـدر إلّاعلی إنقاذ أحـدهما، فلا ریب فی أنّ کلّاً منهما واجب الإنقاذ بحسب حکم المولی، لاشـتماله علی الملاک، ولا یمنع منه عـدم تمکّن العبـد علی ذلک، غایهٔ الأمر أنّ للعبد أن یتمسّک بما یقتضـیه حکم العقل، من لزوم الإتیان بالأهمّ إن کان، وإلّا فیتخیّر.

ولأجل ذلک قلنا بجواز إیجاب الأهمّ والمهمّ، کما إذا أمر المولی بإزالهٔ النجاسهٔ عن المسجد وبالصلاهٔ، وإن تلاقیا فی زمن واحد ولم یتمکّن المکلّف من الجمع بینهما فی هذا الزمان.

فالعقل یحکم بلزوم الإتیان بالأهمّ، وهو «الإزالة» فی المثال، لفوریّة وجوبها وسعة وقت الصلاة فرضاً.

وبالجملة: لا یسری امتناع الجمع بین تکلیفین فی مقام الامتثال إلی مقام تعلّق الحکم من قبل المولی.

دلیل آخر لإثبات الامتناع ونقده

ومنها: أنّه لا یکون الشیء واجباً إلّاإذا کان ذا مصلحة ملزمة، ولا یکون حراماً إلّاإذا کان ذا مفسدة کذلک، فلو کان شیء واحد واجباً وحراماً معاً لکان مجمعاً للضدّین، لأنّ المصلحة والمفسدة أمران حقیقیّان متضادّان.

وهاهنا وجه آخر قریب منه، وهو أنّ وجوب الشیء کاشف عن کونه محبوباً للمولی، وحرمته کاشفة عن کونه مبغوضاً له، فلو کان شیء واحد واجباً وحراماً لاستلزم الجمع بین الضدّین، لأنّ المحبوبیّة والمبغوضیّة أیضاً أمران تکوینیّان متضادّان.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۹۶

وفیه: أنّه لا یمتنع الجمع بین المصلحة والمفسدة ولا بین المحبوبیّة والمبغوضیّة فی واحد انطبق علیه عنوانان یکون بأحدهما ذا مصلحة ومحبوباً، وبالآخر ذا مفسدة ومبغوضاً، فإنّه لیس فی الواقع من قبیل الاجتماع بینهما، وهذا هو سرّ جواز اجتماع الأمر والنهی، کما علیه جلّ المحقّقین بعد الآخوند صاحب الکفایة رحمه الله.

وما نحن فیه من هذا القبیل، لأنّ موضوع أحد الحکمین هو نفس الواقع، وموضوع الآخر هو مقطوع الحکم، فإذا قال المولی: «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة تحرم علیک صلاة الجمعة»[۱۵۱] فالوجوب قد تعلّق بصلاة الجمعة بما هی، والحرمة قد تعلّقت بها بما هی مقطوعة الوجوب، فیکون موضوع الحکمین متعدّداً بحسب الجعل، ولا ضیر فی أن یکون شیء بعنوانه الأوّلی واجباً، محبوباً، ذا مصلحة لازمة الاستیفاء، وبعنوان أنّه مقطوع الوجوب حراماً، مبغوضاً، ذا مفسدة لازمة الاجتناب.

الحقّ فی المسألة

والحقّ فی المقام ما ذکره سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله من التفصیل بین کون القطع تمام الموضوع للحکم المضادّ، وبین کونه بعض الموضوع، فقال بالجواز فی الأوّل، والامتناع فی الثانی، لأنّ مصبّ الحکم المضادّ الثانوی إنّما

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۹۷

هو عنوان المقطوع بلا دخالة الواقع فیه[۱۵۲]، وهو مع عنوان الواقع عموم من وجه، ویتصادقان علی الموضوع الخارجی أحیاناً، وقد أوضحنا فی مبحث النواهی أنّ اجتماع الحکمین المتضادّین- حسب اصطلاح القوم[۱۵۳]- فی عناوین مختلفین متصادقین علی مورد واحد، ممّا لا إشکال فیه.

هذا إذا کان القطع تمام الموضوع.

وأمّا إذا کان جزئه فینقلب النسبة وتصیر النسبة بین الموضوعین الحاملین لحکمین متضادّین عموماً وخصوصاً مطلقاً، وقد قرّر فی محلّه خروجه عن مصبّ البحث فی مبحث الاجتماع والامتناع، وأنّهم تسالموا فیه علی الامتناع.

لا یقال: المفروض أنّ العنوانین مختلفان فی هذا القسم أیضاً، فلو کان التغایر المفهومی کافیاً فی رفع الغائلة فلیکن مجدیاً مطلقاً.

لأنّا نقول: فکم فرق بین التغایرین، فإنّ التغایر فی العموم من وجه حقیقی، والتقارن مصداقی، وأمّا الآخر فالمطلق عین المقیّد، متّحد معه اتّحاد اللابشرط مع بشرط شیء، کما أنّ المقیّد عین المطلق زید علیه قید، فلو قال: «أعتق رقبة» ثمّ قال: «لا تعتق رقبة کافرة» فلو لم یحمل المطلق علی المقیّد لزم کون الشیء الواحد- وهو عتق الرقبة الکافرة- واجباً محبوباً ذا مصلحة ملزمة، وحراماً مبغوضاً ذا مفسدة

ملزمة.

وكذلك الأمر فيما إذا قال: «صلاة الجمعة واجبة» ثمّ قال: «صلاة الجمعة إذا كانت مقطوعة الوجوب وصادف القطع للواقع محرّمة»[۱۵۴].

هذا حاصل ما أفاده الإمام رحمه الله فى المقام، وهو دقيق متين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۹۸

أخذ القطع بحكم فى موضوع مثله

وانقدح ممّا سبق، آراء أكابر الفنّ وما يرد عليها من المناقشات فيما إذا اخذ القطع بحكم فى موضوع مثله.

فإنّ من استدلّ هناك باستحالة اجتماع الضدّين- كالمحقّق الخراسانى رحمه الله- استدلّ هاهنا بامتناع اجتماع المثلين.

وجوابه هاهنا نظير الجواب هناك، فإنّ التماثل وامتناع اجتماع المثلين يختصّ بالامور الواقعيّة التكوينيّة، ولا يعمّ الاعتباريّات.

ومن استدلّ هناك بامتناع اجتماع المصلحة والمفسدة أو الإرادة والكراهة استدلّ هاهنا بعدم إمكان اجتماع المصلحتين[۱۵۵]، أو الإرادتين، وكذلك اجتماع المفسدتين[۱۵۶] أو الكراهتين.

والجواب كالجواب، لتحقّق عنوانين هاهنا بينهما عموم من وجه، أحدهما: نفس صلاة الجمعة مثلًا، والثانى: كونها مقطوعة الوجوب، ولا يمتنع أن يكون كلّ منهما متعلّقاً للإرادة ومشتملًا على المصلحة، وإن تصادقا فى الخارج على صلاة واحدة.

نعم، يختصّ هذا القسم ببرهان آخر لا يجرى فى القسم السابق، وهو لزوم اللغويّة.

لكنّه أيضاً مخدوش بأنّ بعض المكلّفين لا ينبعث إلّاعقيب بعثين، ولا ينزجر إلّابواسطة زجرين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۹۹

وهذا وجه صحّة تعلّق النذر بالواجبات من دون أن يكون لغواً، فإنّ المكلّف حينما يرى نفسه متكاسلةً فى الإتيان بالصلوات اليوميّة مثلًا ربما ينذر فعلها ليكون فى معرض توجّه وجوبين، ويفكّر فيما يترتّب على تركها من استحقاق عقوبتين، فيقوّى فى نفسه الداعى إلى الإتيان بها.

والتحقيق هاهنا أيضاً يقتضى القول بالتفصيل، وهو القول بجواز أخذ القطع بحكم تمام الموضوع للحكم المماثل، وعدم جوازه فيما إذا كان بعض الموضوع، لصحّة تعلّق حكمين مستقلّين متماثلين بعنوانين بينهما عموم من وجه، واستحالة تعلّقهما بعنوانين بينهما عموم وخصوص مطلق.

أخذ القطع بحكم فى موضوع نفس هذا الحكم

وذهب جمع من المحقّقين الفحول إلى استحالة أخذ القطع بحكم فى موضوع نفسه، لاستلزامه الدور[۱۵۷].

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وقال المحقّق النائينى رحمه الله: وأمّا أخذه موضوعاً بالنسبة إلى نفس الحكم الذى تعلّق العلم به فهو ممّا لا يمكن إلّابنتيجة التقييد.

توضيح ذلك: أنّ الانقسامات المرتبطة بالحكم على قسمين:

أ- ما هو سابق على الحكم، كما فى الواجبات المشروطة، مثل مسألة الاستطاعة بالنسبة إلى الحجّ، فإنّ المكلّف ينقسم إلى مستطيع وغير مستطيع، سواء وجب الحجّ أو لم يجب.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۰۰

ب- ما هو لاحق للحكم، فلم يتحقّق إلّافى رتبة متأخّرة عنه، كالعلم بالحكم والجهل به، فإنّ المكلّف لا يسمّى عالماً أو جاهلًا بالحكم إلّابعد جعله من قبل المولى.

لا إشكال فى إمكان التقييد اللحاظى[۱۵۸] والإطلاق فى القسم الأوّل، كما قيّد وجوب الحجّ بالاستطاعة فى قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»[۱۵۹]، ولو لم يقيّده لا نعقد الإطلاق.

بخلاف القسم الثانى، فإنّ الانقسامات اللاحقة- كالعلم والجهل بالتكليف- متأخّرة عن الحكم، فكيف يمكن للمولى لحاظها فى مقام الجعل؟!

وإذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضاً؛ لأنّ التقابل بينهما من قبيل تقابل العدم والملكة.

إن قلت: لا- يمكن خلوّ الأحكام فى مقام الثبوت من التقييد والإطلاق كليهما حتّى بالنسبة إلى الانقسامات اللاحقة، وإن لم يتمكّن المولى من إبلاغه إلى العبد فى قالب اللفظ، ضرورة أنّ ملاك كلّ حكم فى الواقع ومقام الثبوت إمّا مطلق يعمّ العالم والجاهل، أو مختصّ بالعالم، فهل للمولى طريق إلى إبلاغه إلى العبد فى الانقسامات اللاحقة، بعد أن امتنع فيها التقييد والإطلاق كلاهما فى مقام الجعل؟

قلت: نعم، يمكن بيان الإطلاق أو التقييد فى هذا القسم من القيود بدليل آخر- غير ما به جعلت الأحكام- يسمّى متمّم الجعل، وينتج نتيجة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۰۱

الإطلاق تارةً ونتيجة التقييد اخرى، كما ادّعى تواتر الروايات على اشتراك الأحكام فى حقّ العالم والجاهل، ونحن وإن لم نعثر على تلك الروايات سوى بعض أخبار الآحاد التى ذكرها «صاحب الحدائق» فى مقدّمة كتابه، إلّاأنّ الظاهر قيام الإجماع بل الضرورة على ذلك، ومن هنا كان الجاهل المقصّر معاقباً إجماعاً.

ولكن تلك الأدلّة قابلة للتخصيص، وقد خصّصت فى غير مورد، كما فى مورد الجهر والإخفات[۱۶۰] والقصر والإتمام[۱۶۱]، حيث قام الدليل على اختصاص الحكم فى حقّ العالم، فقد اخذ العلم شرطاً فى ثبوت الحكم واقعاً.

فمن تلك الأدلّة التى نسمّيها «متممات الجعل» يستفاد نتيجة الإطلاق، وأنّ الأحكام مطلقة فى حقّ العالم والجاهل، إلّافى مثل الجهر والإخفات والقصر والإتمام، حيث إنّ «متمّم الجعل» فيها يفيد نتيجة التقييد وأنّ ملاكات وجوبها تختصّ بالعالم بالوجوب.

والحاصل: أنّه يمتنع القطع بحكم فى موضوع نفسه بنحو التقييد اللحاظى، كأن يقول: «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة تجب عليك صلاة الجمعة» لكنّه يمكن بنحو «متمّم الجعل» كأن يقول: «صلاة الجمعة واجبة» ثمّ يقول:

«وجوب صلاة الجمعة يختصّ بالعالم به» وهذا لا يسمّى التقييد، لكنّه ينتج نتيجته[۱۶۲].

هذا حاصل ما ذكره رحمه الله فى المقام.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۰۲

نقد كلام المحقّق النائينى رحمه الله

ويرد عليه أنّ ما ذكره من إمكان إبلاغ الواقع إلى المكلّف بمتمّم الجعل ونتيجة التقييد وإن كان صحيحاً فى بعض الانقسامات

اللاحقة للحكم، كالإتيان بالواجب بقصد امتثال أمره، إلّاأنّه لا يصحّ فيما نحن فيه، لأنّ متمّم الجعل لا يكاد يرفع غائلة الدور، فإنّ القطع بالحكم يتوقّف عليه، فلو كان موضوعاً له لكان الحكم أيضاً متوقّفاً عليه، وهو دور مصرّح، ولا فرق فى ذلك بين تفهيم أخذه فى الموضوع بدليل واحد أو بدليلين.

إن قلت: فكيف اختصّ وجوب الجهر والإخفات والقصر والإتمام بالعالم بها؟

قلت: لسان الروايات الواردة فى هذين البابين وكذا الفتاوى عدم وجوب الإعادة على الجاهل بالقصر والإتمام أو الجهر والإخفات، لا خروجه عن تحت التكليف بها، فإنّ الشارع المقدّس سهّل الأمر على العباد أحياناً، سيّما فى باب الصلاة التى تتكرّر فى كلّ يوم خمس مرّات، فرفع الإعادة عنهم إذا أخلّوا ببعض الأجزاء والشرائط نسياناً أو جهلًا.

ويؤيّده حديث «لا تعاد الصلاة إلّامن خمسة: الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود»[١٦٣] فإنّه لا يمكن أن يدلّ على انحصار أجزاء الصلاة وشرائطها بهذه الخمسة فى صورة الجهل والنسيان، وإلّا لزم تخصيص الأكثر[١٦٤]، فعدم وجوب الإعادة لا يلازم عدم الجزئيّة والشرطيّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ١٠٣

ثمّ[١٦٥] إنّه رحمه الله عبّر عن التقييد ب «التقييد اللحاظى»[١٦۶]. فإن أراد أنّ فى مقابله «الإطلاق اللحاظى» ففيه: أنّ الإطلاق والسريان لا يكون ملحوظاً للمولى، ولذا قلنا فى الفرق بينه وبين العموم بأنّ العموم يستفاد من الوضع، والإطلاق من طريق مقدّمات الحكمة، فإذا تمّت قرينة الحكمة حكم العقل بأنّ تمام الموضوع للحكم هو نفس الماهيّة.

ولا يمكن أن تكون الماهيّة حاكية عن الأفراد، لأنّ الفرد هو الماهيّة الموجودة المتشخّصة بالتشخّصات الفرديّة، فالفرديّة متأخّرة عن الوجود الذى هو متأخّر عن الماهيّة، فكيف يمكن أن تكون الماهيّة حاكيةً عمّا هو متأخّر عنها بمرحلتين؟!

فالتعبير ب «التقييد اللحاظى» وإن كان صحيحاً، إلّاأنّه ليس لنا فى‌مقابله ما نسمّيه ب «الإطلاق اللحاظى».

سلّمنا، لكنّ الإطلاق لو كان بمعنى لحاظ متعلّق الحكم مطلقاً، كما أنّ التقييد يكون بمعنى لحاظه مقيّداً لكان التقابل بينهما تقابل التضادّ، لا تقابل العدم والملكة، لكونهما حينئذٍ أمرين وجوديّين.

وأمّا بناءً على المختار- من أنّ التقييد عبارة عن لحاظ متعلّق الحكم مقيّداً، والإطلاق عبارة عن عدم لحاظ شىء- كان التقابل بينهما تقابل الإيجاب والسلب.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ١٠۴

نعم، إن كان «الإطلاق» الذى يقابله «التقييد اللحاظى» عبارة عمّا لم يلاحظ فيه التقييد- بنحو كان عدم لحاظ التقييد قيداً له- كان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، لكون التقييد حينئذٍ عبارة عن لحاظ القيد، والإطلاق عبارة عن عدم لحاظه فيما كان قابلًا له.

ولكن يرد عليه حينئذٍ أنّه لا ملازمة بين امتناع الوجود وامتناع العدم فى جميع موارد العدم والملكة، لكى يقال: إذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق، بل إن كان استحالة الوجود لأجل عدم قابليّة الموضوع له ذاتاً كان العدم أيضاً مستحيلًا، كالبصر والعمى بالنسبة إلى الجدار مثلًا، فإنّ امتناع كون الجدار بصيراً إنّما هو لأجل عدم قابليّة ذاته للبصر، فيمتنع أيضاً كونه أعمى.

بخلاف ما إذا كان استحالة الوجود لأجل أمر خارجى، كما فيما نحن فيه، حيث إنّ امتناع تقييد الحكم بالعلم به إنّما هو لأجل استلزامه الدور، لا لأجل ذاته[١۶٧]، فالتقييد اللحاظى فى المقام- بأن يقول المولى: «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة تجب عليك صلاة الجمعة»- وإن كان مستحيلًا، إلّا أنّ التمسّك بالإطلاق فيما إذا قال: «صلاة الجمعة واجبة» لنفى احتمال تقيّد وجوبها بالعلم به بمكان من الإمكان، لعدم كون الإطلاق واستنتاج شمول الحكم للعالم والجاهل مستلزماً للدور الذى كان التقييد ممتنعاً لأجله.

فاشتراك التكليف بين العالم والجاهل لا يحتاج إلى التماس دليل من الأخبار والإجماع والضرورة؛ لإمكان إثباته بالتمسّك بإطلاق الكتاب والسنّة.

کلام الإمام رحمه الله فی أخذ القطع بالحکم فی موضوع نفسه

وفصّل سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بین القطع المأخوذ تمام الموضوع والمأخوذ جزئه، فقال بإمکان الأوّل وامتناع الثانی.

أمّا امتناع الثانی فلأنّ الحکم یتوقّف علی موضوعه وبالعکس، أمّا توقّف الحکم علی موضوعه فواضح، وأمّا عکسه فلأنّا فرضنا ترکّب الموضوع من جزئین: القطع بالحکم، والواقع المقطوع الذی هو عبارهٔ عن نفس هذا الحکم المجعول بنفس هذا الدلیل، إذ لیس لنا واقعیّهٔ غیره فرضاً، فالموضوع أیضاً یتوقّف علی الحکم، وهو دور مصرّح.

وأمّا إمکان الأوّل، فلأنّ القطع بالحکم إذا کان تمام الموضوع کان التوقّف من طرف واحد فقط، لأنّ الحکم موقوف علی موضوعه الذی هو القطع به، بخلاف العکس، لأنّ القطع إذا کان تمام الموضوع فلا فرق فیه بین ما وافق الواقع وما خالفه[۱۶۸].

هذا حاصل ما أفاده الإمام رحمه الله فی المقام.

بیان الحقّ فی المسألهٔ

وفیه: أنّ الواقع خالٍ عن الحکم مع قطع النظر عمّا جعل بواسطهٔ نفس هذا الدلیل، فإنّ النزاع إنّما هو فی أخذ القطع بحکم فی موضوع نفسه، فالحکم الذی اخذ القطع به موضوعاً فی الدلیل متّحد مع ما جعل فیه.

وبعبارهٔ اخری: لو کان لصلاهٔ الجمعهٔ مع قطع النظر عن قوله: «إذا قطعت بوجوب صلاهٔ الجمعهٔ تجب علیک صلاهٔ الجمعهٔ» حکم فی الواقع لصحّ ما قاله

الإمام رحمه الله من أنّه لا فرق فی القطع المأخوذ تمام الموضوع بین ما وافق الواقع وما خالفه.

لکنّ المفروض أنّها خالیهٔ عن الحکم مع قطع النظر عن هذا الدلیل، ووقع النزاع فی إمکان أخذ القطع بوجوبها فی موضوع نفس هذا الوجوب الذی تعلّق به القطع، فلنا حکم واحد تعلّق به القطع أوّلًا، ثمّ ترتّب علی القطع ثانیاً، وهل هذا إلّاالدور المستحیل؟!

وهذا بخلاف ما إذا اخذ القطع بحکم فی موضوع ضدّه أو مثله، أو فی موضوع حکم آخر لا یضادّه ولا یماثله کما هو واضح.

والحاصل: أنّه لا یمکن أن یؤخذ القطع بحکم فی موضوع نفسه، سواء کان تمام الموضوع أو جزئه.

قیام الأمارات والاصول مقام القطع الطریقی

لا- إشکال فی قیام الأمارات والاصول بدلیل حجّیّتهما مقام القطع الطریقی، سواء تعلّقتا بالأحکام أو بالموضوعات، فکما أنّ وجوب صلاهٔ الجمعهٔ یثبت بواسطهٔ القطع، کذلک یثبت بواسطهٔ خبر العادل أو استصحاب الوجوب، وکما تثبت خمریّهٔ مایع بواسطهٔ القطع کذلک تثبت بواسطهٔ البیّنهٔ أو استصحاب الخمریّهٔ، ویترتّب علیه دلیل حرمهٔ الخمر.

ولولاذلک لکان جعل الحجّیّهٔ للُاصول والأمارات لغواً، فإنّ دلیل حجّیّتهما یدلّ علی ثبوت الأحکام وموضوعاتها بهما کما تثبتان بالقطع الذی هو حجّهٔ ذاتاً.

نعم، إنّهم اختلفوا فی اعتبار بعضهما، کحجّیّهٔ قول العدل الواحد فی الموضوعات، فالحقّ أنّه لیس بحجّیّهٔ وأنّ الموضوعات لا تثبت

إلّابالبيّنة، خلافاً للسيّد صاحب العروة، وكالاستصحاب الجارى فى الشبهات الحكميّة،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۰۷

فالحقّ أنّه حجّة، خلافاً لبعض الأعلام، حيث قال باختصاص حجّيّته بالشبهات الموضوعيّة[۱۶۹].

وأمّا إذا ثبت اعتبار طريق أو أصل فإنكار قيامه مقام القطع الطريقى يستلزم اللغويّة كما لا يخفى.

قيام الأمارات والاصول مقام القطع الموضوعى

ولا إشكال فى عدم قيام الأمارات والاصول بدليل حجّيّتهما مقام القطع الذى اخذ فى الموضوع بما هو صفة خاصّية قائمة بالنفس، سواء كان تمام الموضوع أو جزئه، لأنّ المولى إن قال: «إذا قطعت بخمريّة مايع يحرم عليك» وكان معناه أنّ هذه الصفة النفسانيّة الخاصّية المسمّاة بالقطع تقتضى حرمة المايع الذى تعلّقت به، فلا ريب فى عدم قيام شىء آخر مقامه، لدخل القطع فى الموضوع بخصوصيّة لا يشتمل عليها الأمارات والاصول، ولا يقتضى دليل حجّيّتهما أيضاً قيامهما مقامه، فإنّ قضيّة الحجّيّة والاعتبار ترتيب ما للقطع بما هو حجّة من الآثار، لا له بما هو صفة وموضوع، ضرورة أنّه كذلك يكون كسائر الموضوعات والصفات.

نعم، لو كان لنا دليل ثالث[۱۷۰] ينزّل أمارة أو أصلًا منزلة القطع الصفتى لقاما مقامه كما لا يخفى.

وقد وقع الخلاف بينهم فى قيامهما مقام القطع المأخوذ فى الموضوع بنحو الكاشفيّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۰۸

ما أفاده الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله فى المسألة

فذهب شيخنا الأعظم رحمه الله إلى قيامهما مقامه، حيث قال:

ثمّ من خواصّ القطع الذى هو طريق إلى الواقع قيام الأمارات الشرعيّة والاصول العمليّة مقامه فى العمل، بخلاف المأخوذ فى الحكم على وجه الموضوعيّة، فإنّه تابع لدليل الحكم، فإن ظهر منه أو من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقيّة للموضوع قامت الأمارات والاصول مقامه[۱۷۱]، وإن ظهر منه اعتبار صفة القطع فى الموضوع من حيث كونها صفة خاصّة قائمة بالشخص لم يقم مقامه غيره، كما إذا فرضنا أنّ الشارع اعتبر صفة القطع على هذا الوجه فى حفظ عدد الركعات الثنائيّة والثلاثيّة والاوليين، فإنّ غيره- كالظنّ بأحد الطرفين أو أصالة عدم الزائد- لا يقوم مقامه إلّا بدليل خاصّ خارجى غير أدلّة حجّيّة مطلق الظنّ فى الصلاة وأصالة عدم الأكثر[۱۷۲].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

كلام صاحب الكفاية فى المقام

واعترض عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله بقوله:

وتوهّم كفاية دليل الاعتبار الدالّ على إلغاء احتمال خلافه وجعله بمنزلة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۰۹

القطع من جهة كونه موضوعاً[۱۷۳] ومن جهة كونه طريقاً، فيقوم مقامه طريقاً كان أو موضوعاً، فاسد جدّاً، فإنّ الدليل الدالّ على إلغاء الاحتمال لا يكاد يكفى إلّابأحد التنزيلين، حيث لابدّ فى كلّ تنزيل منهما من لحاظ المنزّل والمنزّل عليه، ولحاظهما فى أحدهما آلى

وفى الآخر استقلالى، بداهة أنّ النظر فى حجّيّته وتنزيله منزلة القطع فى طريقيّته فى الحقيقة إلى الواقع ومؤدّى الطريق، وفى كونه بمنزلته فى دخله فى الموضوع إلى أنفسهما، ولا يكاد يمكن الجمع بينهما.

نعم، لوكان فى‌البين مابمفهومه جامع‌بينهمايمكن أن‌يكون دليلًا على التنزيلين، والمفروض أنّه ليس، فلا يكون دليلًا على التنزيل إلّابذاك اللحاظ الآلى، فيكون حجّة موجبة لتنجّز متعلّقه وصحّة العقوبة على مخالفته فى صورتى إصابته‌وخطأه بناءً على استحقاق المتجرّى، أو بذلك اللحاظ الآخر الاستقلالى، فيكون مثله فى دخله فى الموضوع وترتيب ما له عليه من الحكم الشرعى.

لا يقال: على هذا لا يكون دليلًا على أحد التنزيلين ما لم يكن هناك قرينة فى البين.

فإنّه يقال: لا إشكال فى كونه دليلًا على حجّيّته، فإنّ ظهوره فى أنّه بحسب اللحاظ الآلى ممّا لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه، وإنّما يحتاج تنزيله بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالى من نصب دلالة عليه، فتأمّل فى المقام، فإنّه دقيق ومزالّ الأقدام للأعلام[۱۷۴]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۱۰

نقد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله

ويمكن الجواب عنه أوّلًا: بأنّه- على فرض تسليمه- وارد على القطع المأخوذ فى الموضوع بنحو الكاشفيّة، حتّى مع قطع النظر عن قيام الأمارات والاصول مقامه، ضرورة أنّ القطع بما أنّه موضوع قد لوحظ استقلالًا، وبما أنّه اخذ فى الموضوع بعنوان أنّه طريق قد لوحظ آلةً ومرآةً، مع أنّ ظاهر كلامه رحمه الله إمكان أخذ القطع فى الموضوع بجميع أقسامه، ومنها ما إذا اخذ فيه بنحو الطريقيّة، بل صرّح بذلك بقوله: «كما صحّ أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلّقه وحاكٍ عنه»[۱۷۵].

فما كان جوابه عن الجمع بين اللحاظين فى القطع الموضوعى الطريقى، كان جوابنا عنه فى قيام الأمارات والاصول بدليل حجّيّتهما مقامه ومقام القطع الطريقى المحض كليهما.

وثانياً: بأنّ اللحاظين يتقوّمان بشخصين، كما فى حكم العقل بحجّيّة القطع.

توضيح ذلك: أنّ العقل يحكم بأنّ «القطع حجّة» فالقطع الطريقى جعل موضوعاً فى هذا الحكم العقلى، فلا محالة لوحظ بلحاظ استقلالى لأجل موضوعيّته، وبلحاظ آخر آلى لأجل طريقيّته، لكن لا منافاة بينهما، لما عرفت من أنّ المراد بالقطع هو قطع المكلّف[۱۷۶]، فالطريقيّة ترتبط بالمكلّف القاطع، والموضوعيّة بالعقل الحاكم، فإنّ العقل يحكم بأنّ القطع الذى هو كاشف عن الواقع عند القاطع حجّة، أى منجّز عند الإصابة ومعذّر عند الخطأ،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۱۱

فاللحاظان لا يرتبطان بشخص واحد.

وبه ينحلّ الإشكال فى المقام، فإنّ القاطع أو الظانّ بشىء يكون نظره إلى‌المقطوع به أو المظنون نظراً استقلاليّاً، وإلى قطعه وظنّه آليّاً، ولا يمكن له الجمع بين اللحاظ الآلى والاستقلالى، لكنّ الناظر إلى هذا القطع والظنّ الآليّين إذا كان شخصاً آخر يكون نظره استقلاليّاً، وما نحن فيه كذلك، فإنّ الحاكم بحجّيّة الأمارات[۱۷۷] ينظر إليها بنظر استقلالى ويقيمها مقام القطع الذى يلاحظه أيضاً بنحو الاستقلال، فما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله من أنّ النظر إلى الأمارة فى مقام جعل الحجّيّة لها وتنزيلها منزلة القطع آلى طريقى إنّما هو من باب اشتباه اللاحظين، فإنّ آليّة اللحاظ ترتبط بمن قامت عنده الأمارة لا بالحاكم الذى ينزّلها منزلة القطع.

والمحقّق الخراسانى رحمه الله سلك طريقاً آخر لدفع غائلة لزوم الجمع بين اللحاظين فى حاشية الرسائل، لكنّه ضعّفه فى الكفاية.

أمّا الطريق فتوضيحه: أنّه لو ادّعى دلالة دليل حجّيّة الأمارة والاستصحاب بالمطابقة على كلا التنزيلين- أعنى تنزيلهما منزلة القطع فى

طریقیّته، وتنزیلهما منزلته فی دخله فی الموضوع- لاستلزم المحال، لأجل اجتماع اللحاظین الآلی والاستقلالی.

بخلاف ما إذا دلّ دلیل الحجّیّة بالمطابقة علی التنزیل الأوّل- أی علی تنزیل المؤدّی والمستصحب منزلة الواقع، بأن یکون الأمارة والاستصحاب ملحوظین باللحاظ الآلی- وبالالتزام علی التنزیل الثانی، فحینئذٍ ندّعی أنّ تنزیل مشکوک الخمریّة مثلًا منزلة الخمر الواقعی المدلول علیه بالمطابقة ملازم عرفاً مع تنزیل القطع بالخمر التعبّدی منزلة القطع بالخمر الواقعی،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۱۱۲

فیکشف بالدلالة الالتزامیّة المستندة إلی الملازمة العرفیّة وجود هذا التنزیل[۱۷۸].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فی الحاشیة.

وذهب المحقّق الاصفهانی رحمه الله إلی أنّه یمکن دفع الإشکال بدلالة الاقتضاء الذی هو من أحکام العقل، فضلًا عن الملازمة العرفیّة، لأنّ التنزیل الأوّل- أعنی تنزیل مؤدّی الأمارة والمستصحب منزلة الواقع- لغو لو لم یکن هذا التنزیل الثانی، فلابدّ منه صوناً لکلام الحکیم عن اللغویّة[۱۷۹].

وأمّا التضعیف فهو قوله رحمه الله فی الکفایة:

وما ذکرنا فی الحاشیة فی وجه تصحیح لحاظ واحد فی التنزیل منزلة الواقع والقطع- وأنّ دلیل الاعتبار إنّما یوجب تنزیل المستصحب والمؤدّی منزلة الواقع وإنّما کان تنزیل القطع فیما له دخل فی الموضوع بالملازمة بین تنزیلهما وتنزیل القطع بالواقع تنزیلًا وتعبّداً منزلة القطع بالواقع حقیقةً- لا یخلو من تکلّف بل تعسّف، فإنّه لا یکاد یصحّ تنزیل جزء الموضوع[۱۸۰] أو قیده بما هو کذلک بلحاظ أثره إلّافیما کان جزئه الآخر أو ذاته محرزاً بالوجدان أو تنزیله فی عرضه، فلا یکاد یکون دلیل الأمارة أو الاستصحاب دلیلًا علی تنزیل جزء الموضوع ما لم یکن هناک دلیل علی تنزیل جزئه الآخر فیما لم یکن محرزاً حقیقةً، وفیما لم یکن دلیل علی تنزیلهما بالمطابقة کما فیما نحن فیه علی ما عرفت لم یکن دلیل الأمارة دلیلًا علیه أصلًا، فإنّ دلالته علی تنزیل المؤدّی تتوقّف

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۱۱۳

علی دلالته علی تنزیل القطع بالملازمة، ولا دلالة له کذلک إلّابعد دلالته علی تنزیل المؤدّی، فإنّ الملازمة إنّما[۱۸۱] تدّعی بین تنزیل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقیقی وتنزیل المؤدّی منزلة الواقع کما لا یخفی، فتأمّل جیّداً فإنّه لا یخلو عن دقّة[۱۸۲]، إنتهی.

وحاصل هذه العبارة المغلقة: أنّ التنزیل لا یکاد یصحّ إلّاإذا کان للمنزّل أثر شرعی عملی، وحینئذٍ إذا کان الموضوع مرکّباً کان الأثر مترتّباً علی مجموع الجزئین، فلا یصحّ تنزیل الجزء إلّاإذا کان الجزء الآخر محرزاً بالوجدان أو بتنزیل فی عرض هذا التنزیل، إمّا بشمول دلیل واحد لکلیهما[۱۸۳] أو بدلیلین، وأمّا إذا لم یکن کذلک، بل کان تنزیل الجزء الآخر بکشف الدلیل المنزّل للجزء الأوّل عنه بالملازمة- کما فی المقام- فلا، للزوم الدور حینئذٍ فی مقام دلالة الدلیل، لأنّ دلالته علی تنزیل المشکوک منزلة الواقع مطابقةً تتوقّف علی دلالته علی تنزیل القطع بالواقع التعبّدی منزلة القطع بالواقع الحقیقی التزاماً، وهذه الدلالة تتوقّف علی الاولی؛ لأنّ الدلالة الالتزامیّة تابعة للدلالة المطابقیّة کما لا یخفی.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

وذهب المحقّق النائینی رحمه الله إلی صحّة قیام الأمارات والاصول التنزیلیّة مقام

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۱۱۴

القطع الطریقی مطلقاً، ولو کان مأخوذاً فی الموضوع[۱۸۴]، وعدم صحّة قیامها مقام القطع الصفتی.

وأجاب عن إشكال صاحب الكفاية على قيامها مقام القطع الموضوعى الطريقى بقوله:

فإنّ ما ذكر مانعاً عن قيامها مقام القطع المأخوذ موضوعاً على وجه الطريقيّة- من استلزام الجمع بين اللحاظ الآلى والاستقلالى فى لحاظ واحد- ضعيف غايته، فإنّ الاستلزام المذكور مبنىّ على جعل المؤدّى الذى قد تبيّن فساده.

وأمّا على المختار: من أنّ المجعول فى باب الطرق والأمارات هو نفس الكاشفيّة والمحرزيّة والوسطيّة فى الإثبات، فيكون الواقع لدى من قامت عنده الطرق محرزاً كما كان فى صورة العلم، والمفروض أنّ الأثر مترتّب على الواقع المحرز، فإنّ ذلك هو لازم أخذ العلم من حيث الكاشفيّة موضوعاً، وبنفس دليل حجّيّة الأمارات والاصول يكون الواقع محرزاً، فتقوم مقامه بلا التماس دليل آخر. وتركيب الموضوع من الواقع والإحراز ليس على حدّ الموضوع المركّب من الأجزاء العرضيّة كالصلاة، فإنّ الأجزاء العرضيّة تحتاج إلى أن تكون كلّ منها محرزة بالوجدان، أو بالتعبّد، أو بعضها بالوجدان وبعضها بالتعبّد، ولا يكون إحراز أحد الأجزاء إحرازاً للآخر أو التعبّد بأحدهما تعبّداً بالآخر، بل يحتاج كلّ منها إلى تعبّد مستقلّ أو إحراز مستقلّ.

وهذا بخلاف التركيب من الشيء وإحرازه، فإنّه بنفس إحراز ذلك الشيء

يتحقّق كلا جزئى الموضوع ولا يحتاج إلى إحرازين أو تعبّدين، بل لا معنى لذلك، فلو فرض أنّ الشارع جعل الظنّ محرزاً للواقع فبنفس جعله يتحقّق كلا جزئى الموضوع، ولا يحتاج إلى جعلين حتّى يقال: إنّه ليس فى البين جعلان والجعل الواحد لا يمكن أن يتكفّل كلا الجزئين لاستلزامه الجمع بين اللحاظ الآلى والاستقلالى، حيث إنّ تنزيل الظنّ منزلة العلم باعتبار المؤدّى يرجع فى الحقيقة إلى تنزيل المظنون منزلة المعلوم، فيكون النظر إلى الظنّ والعلم نظراً مرآتيّاً، وتنزيل الظنّ منزلة العلم باعتبار نفسه وبما أنّه جزء الموضوع يرجع فى الحقيقة إلى لحاظ الظنّ والعلم شيئاً بحيال ذاته، ويكون النظر إليهما نظراً استقلاليّاً، ولا يمكن الجمع بين اللحاظين فى جعل واحد، لا لمكان أنّه ليس هناك مفهوم عامّ يجمعهما، كما يقال: إنّ الجمع بين الشيئين فى استعمال واحد لا يمكن، لعدم الجامع بينهما، بل لمكان عدم إمكان الجمع بين اللحاظين، لتنافيهما ذاتاً.

وهذا الإشكال قد كان دائراً على ألسنة أهل العلم من زمن الشيخ قدس سره إلى‌زماننا هذا، على ما حكاه شيخنا الاستاذ.

وقد تبيّن أنّه لا موضوع لهذا الإشكال ولا محمول، فإنّ مبنى الإشكال هو تخيّل أنّ المجعول فى باب الطرق والأمارات والاصول هو المؤدّى وتنزيله منزلة الواقع، والخلط بين الحكومة الواقعيّة والحكومة الظاهريّة[۱۸۵]، فيقال: إنّ فى قيام الظنّ مقام العلم المأخوذ موضوعاً يحتاج إلى تنزيلين: تنزيل المظنون منزلة المقطوع، وتنزيل الظنّ منزلة القطع، وأنت بعدما عرفت حقيقة المجعول فى باب الأمارات والاصول ظهر لك أنّه ليس فى البين تنزيل أصلًا، بل

الشارع إنّما أعطى صفة المحرزيّة للظنّ، فيرتفع الإشكال من أصله[۱۸۶].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

نقد ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى المسألة

وفيه: أنّه ليس للشارع بالنسبة إلى الأمارات جعل تأسيسى كى يبحث أنّ المجعول هل هو المؤدّى وتنزيله منزلة الواقع، أو الكاشفيّة والمحرزيّة؟

بل جميع الأمارات المعتبرة شرعاً طرق عقلائيّة[۱۸۷] قد أمضاها الشارع، كما سيأتى توضيحه فى محلّه.

وليس للعقلاء فى باب الأمارات جعل وتنزيل كى يسأل عنهم عن أنّ المجعول فى مثل خبر الثقة هل هو مؤدّاه أو كاشفيّته ومحرزيّته؟

بل إنّهم حینما رأوا أنّ حصر العمل بباب القطع یوجب اختلال النظام بنوا على أن یعملوا بخبر الثقة وظواهر الجمل وغیرهما من الأمارات کما یعملون بالقطع من دون أن یکون فی البین جعل وتنزیل.

وسیجیء أکثر توضیح لذلک فی مبحث حجّیّة الظنّ إن شاء اللّه تعالی.

نقد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله

ویمکن المناقشة فیما ذکره فی الکفایة ردّاً على ما أفاده فی الحاشیة بأنّه لا محذور فی التعبّد بأحد جزئی الموضوع المرکّب مقدّماً على التعبّد بالجزء الآخر، لعدم کونه لغواً إذا کان لغرض ترتّب الأثر علیه بعد إحراز الجزء

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۱۱۷

الآخر بالتعبّد الثانی، فإنّه نظیر إحداث البناء الذی یشتغل البنّاء ببعض أجزائه مقدّماً على بعض آخر لیترتّب علیه الغرض المقصود بعد إتمامه، ولا فرق فیما ذکرنا بین أن یکون تنزیل الجزئین بدلیلین تقدّم صدور أحدهما على الآخر، کما إذا قال: «ما کان حلالًا طاهراً جاز بیعه» حیث إنّ الحلّیّة مستفادة من قاعدة والطهارة من قاعدة اخرى، أو بدلیل واحد وکان التقدّم والتأخّر بحسب الرتبة فی مقام الدلالة، کما فی المقام، حیث إنّ دلیل حجّیّة خبر الثقة یدلّ على تنزیل مؤدّاه منزلة الواقع بالمطابقة وعلى تنزیل القطع بالواقع التعبّدی منزلة القطع بالواقع الحقیقی بالالتزام.

سیّما أنّ فی المقام خصوصیّة ینـدفع بها توهّم اللغویّة، وهی أنّ للتعبّد الأوّل أثراً غیر إحراز جزء الموضوع المرکّب، إذ لا إشکال فی أنّ حجّیّة الأمارة توجب قیامها مقام القطع الطریقی المحض، وإن لم یؤخذ فی موضوع أصلًا، لکنّا نرید توسعة دائرة الحجّیّة وأنّ تنزیل المؤدّى منزلة الواقع کما یدلّ على قیام الأمارة مقام القطع الطریقی المحض کذلک یدلّ على قیامها مقام القطع الموضوعی، فکما أنّ الحرمة تنتشر بمقتضى حجّیّة البیّنة القائمة على خمریّة مایع فیما إذا قال المولى: «الخمر حرام» کذلک تنتشر بمقتضاها فیما إذا قال: «إذا قطعت بخمریّة مایع وکان خمراً فی الواقع یحرم علیک».

نقد کلام المحقّق الاصفهانی رحمه الله

وبه ظهر فساد ما أفاده المحقّق الاصفهانی رحمه الله من لغویّة تنزیل المؤدّى منزلة الواقع لولا تنزیل القطع بالواقع التعبّدی منزلة القطع بالواقع الحقیقی، لما عرفت من أنّ فائدة التنزیل الأوّل لا تنحصر فی قیام الأمارات مقام القطع الموضوعی الطریقی، فإنّ له أثراً تسالموا علیه، وهو قیامها مقام القطع الطریقی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۱۱۸

المحض، فکما أنّا إذا قطعنا بخمریّة مایع یثبت خمریّته ویترتّب علیه الحرمة، کذلک إذا قامت لدینا بیّنة على خمریّته.

وهذا أثر مهمّ مترتّب على حجّیّة الأمارات ولو لم تقم مقام القطع الموضوعی أصلًا، فلا مجال للقول بلغویّة حجّیّتها على فرض إنکار التنزیل الثانی.

هذا کلّه فی إمکان وامتناع قیام الأمارات والاصول بدلیل حجّیّتهما مقام القطع بأقسامه ثبوتاً.

البحث حول قیامهما مقامه بحسب مقام الإثبات

وهاهنا مقامان من البحث:

المقام الأوّل: فی مفاد ما دلّ علی حجّیّة الأمارات

إنّهم اتّفقوا علی أنّ دلیل حجّیّتها یقتضی قیامها مقام القطع الطریقی المحض، سواء تعلّقت بالأحكام أو بالموضوعات، فكما أنّ وجوب صلاة الجمعة یثبت بالقطع كذلك یثبت بخبر العادل، وكما أنّ الخمریّة تثبت بالقطع كذلك تثبت بالبیّنة.

أقول: لا- إشكال فی دلالة ما دلّ علی اعتبار الأمارات علی ثبوت الأحكام وموضوعاتها بها، كالقطع، إنّما الإشكال فی دلالتها علی قیامها مقامه وتنزیلها منزلته، فإنّك عرفت أنّها طرق عقلائیّة قد أمضاها الشارع، وبناء العقلاء علی العمل بها لیس بعنوان تنزیلها منزلة ا لقطع، بل إنّهم لمّا رأوا أنّ موارد القطع قلیلة بنوا علی العمل بالأمارات الموصلة غالباً إلی الواقع عند فقدان القطع، لئلّا یختلّ نظام معاشهم، من دون أن یكون القطع أصلًا والأمارات فرعاً.

اصول الشیعه لاستنباط احكام الشریعة، ج۴، ص: ۱۱۹

واختصاص موردها بما إذا فقد القطع لا یقتضی تفرّعها علیه وقیامها مقامه، وإلّا لكانت الاصول العملیّة أیضاً قائمة مقام الأمارات، لاشتراط حجّیّتها بعدم وجود أمارة فی موردها، مع أنّ أحداً لم یتفوّه بتنزیل الاصول منزلة الأمارات.

كما أنّ كون حجّیّة القطع بحكم العقل وحجّیّة الأمارات ببناء العقلاء أیضاً لا یوجب الفرق بینهما بالأصالة والفرعیّة وتنزیل الأمارات منزلة القطع.

بل لو تمّت مقدّمات دلیل الانسداد علی تقدیر الحكومة لكان حجّیّة الأمارات أیضاً بحكم العقل.

والحاصل: أنّ دلیل حجّیّة الأمارات یدلّ علی ثبوت مؤدّاها فی صورة عدم القطع، لكن لا بنحو تفرّعها علیه وقیامها مقامه، بل القطع حجّة والأمارة حجّة اخری مستقلّة، فإذا وجد القطع ینكشف الواقع به، وإذا فقد یقوم مقامه الأمارات، بمعنی أنّ الواقع ینكشف بها كما ینكشف به، لا بمعنی أنّها متفرّعة علیه ومنزّلة منزلته.

قیام الأمارات مقام القطع الموضوعی بحسب مقام الإثبات

وأمّا القطع الموضوعی فاختلفوا فی دلالة دلیل الأمارات علی قیامها مقامه، وجمیع ما یحتمل فی المقام ثلاثة أوجه.

أ- أنّ أدلّة الأمارات كما تدلّ علی قیامها مقام القطع الطریقی المحض كذلك تدلّ علی قیامها مقام القطع الموضوعی بجمیع أقسامه حتّی فیما إذا اخذ موضوعاً علی نحو الصفتیّة.

وهذا صرف احتمال لا قائل له.

ب- ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّها لا تدلّ علی قیامها مقام ما

اصول الشیعه لاستنباط احكام الشریعة، ج۴، ص: ۱۲۰

اخذ فی الموضوع أصلًا[۱۸۸].

ج- ما اختاره الشیخ الأعظم الأنصاری وتبعه المحقّق النائینی رحمهما الله من التفصیل بین ما اخذ فی الموضوع بنحو الكاشفیّة وما اخذ بنحو الصفتیّة، فتقوم الأمارة بدلیل اعتبارها مقام الأوّل دون الثانی، لأنّ دلیل الحجّیّة وإن لم ینزّلها منزلة القطع بما هو صفة نفسانیّة، إلّاأنّه یجعلها طریقاً إلی الواقع، فتقوم مقام ما اخذ فی الموضوع بنحو الطریقیّة، كما تقوم مقام ما هو طریق محض[۱۸۹].

هذا حاصل كلام الشیخ الأعظم والمحقّق النائینی رحمهما الله.

الحقّ فى المسألة

والتحقيق يقتضـى التفصيل بين القطع المأخوذ فى الموضوع بنحو الصفتيّة أو بنحو الكاشفيّة التامّة وبين ما اخذ فيه بنحو مطلق الكشف، فيدلّ دليل اعتبار الأمارات على قيامها مقام الثالث دون الأوّل والثانى، لأنّ للقطع بما هو كاشف تامّ أو صفة قائمة بالنفس خصوصيّةً لا يـدلّ دليـل حجّيّـة الأمـارات على تنزيلها منزلته مع حفظ هـذه الخصوصـيّة، بخلاف ما إذا لوحظ بعنوان أنّه كاشف مطلق، ضـرورة أنّ المولى إذا قـال مثلًا: «خبر الواحـد حجّـة» كـان مفاده أنّه كاشف عن الواقع منجّز عنـد الإصابـة ومعـذّر عنـد الخطأ، وهـذا المعنى كما يقتضى أن يقوم[۱۹۰] خبر الواحد مقام القطع الطريقى المحض كذلك يقتضى أن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۲۱

يقوم مقام ما اخذ موضوعاً بما هو كاشف مطلق، لأنّ المولى إذا قال: «إذا قطعت بوجوب صـلاة الجمعة يجب عليك التصدّق» وفرض أنّ هـذا القطع ملحوظ بنحو مطلق الكاشـفيّة، فكأنّه قال: «إذا كشـفت وجوب صـلاة الجمعة يجب عليك التصدّق» والتعبير بالقطع إنّما هو لأجـل كونه أوضـح مصـاديق «الكـاشف» الـذى هو موضوع الحكم واقعاً، فـدليل حجّيّـة خبر الواحـد يـدلّ على كونه أيضاً كاشـفاً ومصداقاً للموضوع، كالقطع.

وهـذا بخلاف القطع الموضوعى الصـفتى أو الطريقى بنحو الكاشـفيّة التامّـة، فـإنّ بين مفـاد دليل اعتبار خبر الواحـد وبين تنزيله منزلة الصفة القائمة بالنفس المسمّاة بالقطع أو منزلة الكاشف الذى لا يجرى فيه احتمال الخلاف بوناً بعيداً.

ولعـلّ الشيـخ الأعظم والمحقّق النـائينى رحمهمـا الله أيضاً أرادا بما ذكراه قيام الأمارة مقام خصوص ما اخـذ فى الموضوع بنحو مطلق الكشف، لا مطلقاً، ولكنّهما حيث لم يتفطّنا إلى التفصيل الذى ذكرناه لم يصرّحا به.

المقام الثانى: فى مفاد أدلّة الاصول العمليّة

إنّ الاصول العمليّة تنقسم إلى قسمين: محرزة وغير محرزة[۱۹۱]، ولابدّ من إفراد كلّ منهما ببحث مستقلّ.

أمّا ما لا يكون محرزاً- كأصالة البراءة والحلّيّة والطهارة والتخيير- فالحقّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۲۲

أنّ أدلّـة حجّيّتها تـدلّ على قيامها[۱۹۲] مقـام القطع الطريقى فى الحجّيّـة، لكن دائرة حجّيّتهـا محـدودة بالمعذّريّـة فقـط، لعـدم تصوّر المنجّزيّـة فى موردها، لأنّ لسان هـذه الاصول رفع الحكم الإلزامى لا ثبوتها، فإنّ ا لبراءة الشـرعيّة المسـتندة إلى حديث الرفع، والعقليّة المسـتندة إلى قاعـدة قبـح العقاب بلا بيان تقتضـى كون المكلّف معـذوراً لو وقع باسـتنادها فى مخالفـة حكم إلزامى، وقاعدة الطهارة والحلّيّة أيضاً تقتضيان كونه معذوراً لو وقع باستنادهما فى نجاسة واقعيّة أو حرام واقعى.

وكذلك الأمر فى أصالة التخيير، فإنّها أصل عملى جارٍ فى موارد دوران الأمر بين المحذورين[۱۹۳]، ويقتضى أنّ العمل لو كان حراماً واقعاً واختار المكلّف جانب الفعل أو كان واجباً واختار جانب الترك لكان معذوراً فى مخالفة التكليف الإلزامى الواقعى.

فهذه الاصول حجّة كالقطع، لكن حجّيّة القطع تكون فى كلا البعدين:

المنجّزيّة والمعذّريّة، وحجّيّة هذه الاصول تختصّ بالمعذّريّة فقط.

وأمّـا الاحتياط فالحقّ فيه ما قاله المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ العقلى[۱۹۴] منه ليس إلّانفس حكم العقل بتنجّز التكليف وصحّة العقوبة على مخالفته، لا شـىء يقوم مقامه فى هذا الحكم، وأمّا النقلى فإلزام الشارع به وإن كان ممّا يوجب التنجّز وصحّة العقوبة على

المخالفة كالقطع، إلّاأنّه لا نقول به فى الشبهة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۲۳

البدويّة ولا يكون بنقلى فى المقرونة بالعلم الإجمالى[۱۹۵].

وبعبارة اخرى: أصالة الاحتياط ترجع إلى القطع، فإنّ القطع ينقسم إلى تفصيلى وإجمالى، ولا فرق بينهما فى الحجّيّة وتنجّز التكليف بهما.

والحاصل: أنّ الاصول العمليّة غير المحرزة تقوم مقام القطع الطريقى المحض فى بُعد واحد من الحجّيّة، وهو المعذّريّة، وأصالة الاحتياط عبارة اخرى عن حكم العقل بتنجّز التكليف، لا أنّها شىء يقوم مقام القطع فى هذا الحكم.

وأمّا القطع الموضوعى فلا تقتضى أدلّة حجّيّة هذه الاصول العمليّة قيامها مقامه أصلًا، سواء اخذ القطع فى الموضوع بنحو الصفتيّة أو الكاشفيّة التامّة أو أصل الكاشفيّة، ضرورة أنّ أدلّة حجّيّة هذه الاصول لا تدلّ على التعبّد بقيام صفة القطع بالنفس ولا التعبّد باشتمالها لجهة كشف عن الواقع أصلًا، فإنّ الكاشفيّة من أوصاف الأمارات، وأمّا الاصول فهى وظائف مقرّرة فى مقام العمل للجاهل بالواقع.

فلو قال المولى: «إذا قطعت بحلّيّة شىء يجب عليك التصدّق» فلا يحكم بثبوت وجوب التصدّق بصرف جريان أصالة الحلّيّة فى شىء. نعم، إن قال: «إذا كان شىء حلالًا طاهراً يجوز أكله» أمكن إثبات حلّيّة شىء وطهارته بقاعدتيهما ليترتّب الحكم بجواز أكله، لكنّه خارج عن محلّ النزاع، لعدم أخذ القطع فى موضوع الحكم كما لا يخفى.

هذا فى الاصول غير المحرزة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۲۴

البحث حول قيام الاصول المحرزة مقام القطع

وأمّا الاستصحاب[۱۹۶] من الاصول المحرزة ففى مفاد دليل حجّيّته قولان:

أحدهما: أنّ «لا تنقض اليقين بالشكّ» يدلّ على التعبّد ببقاء «المتيقّن» فى زمن الشكّ. وبعبارة اخرى: يجعل الشارع فى موارد استصحاب الحكم حكماً ظاهريّاً مماثلًا للمتيقّن كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله.

الثانى: أنّه يدلّ على التعبّد ببقاء نفس «اليقين» فى زمن الشكّ، كأنّه قال:

«الشكّ المقرون باليقين بالحالة السابقة يكون يقيناً شرعاً».

وظاهر روايات الاستصحاب هو الأوّل، ومقتضاه أنّه حجّة منجّزة عند

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۲۵

الإصابة ومعذّرة عند الخطأ كالقطع الطريقى، ولا يقوم مقام القطع الموضوعى أصلًا، لأنّ الشارع إذا قال مثلًا: «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك التصدّق» فلابدّ من إحراز القطع بوجوبها لكى يترتّب عليه وجوب التصدّق، ولا ريب فى أنّ الاستصحاب يقتضى التعبّد بأصل الوجوب لا بالقطع به، فليس لنا القطع به تكويناً ولا تعبّداً.

ولا فرق فى ذلك بين ما إذا اخذ القطع فى الموضوع بنحو الصفتيّة أو الكاشفيّة التامّة أو المطلقة، ولا بين ما إذا اخذ تمام الموضوع أو جزئه.

نعم، بناءً على الاحتمال الثانى- أعنى دلالة روايات الاستصحاب على التعبّد ببقاء نفس اليقين فى زمن الشكّ- يقوم الاستصحاب مقام القطع الموضوعى بجميع أقسامه الستّة ويترتّب عليه آثارها، كما يترتّب عليه آثار القطع الطريقى المحض.

لكن هذا الاحتمال خلاف ظاهر أخبار الاستصحاب.

وأمّا قاعدة التجاوز والفراغ[۱۹۷] فلا يجرى فيها هـذا الاحتمال الثانى، لأنّ أدلّتها تـدلّ على أنّ المكلّف إذا شكّ فى إتيان ما يعتبر فى المـأمور به بعـد التجاوز عن محلّه أو بعـد الفراغ من العمل فليمض وليبن على إتيانه، وهو معـذور لو كان فى الواقع فاقـداً له، ولا تـدلّ على أنّ الشارع يراه متيقّناً بإتيانه تعبّداً.

فقاعدة التجاوز والفراغ تقوم مقام القطع الطريقى فى المعذّريّة، ولا تقوم مقام القطع الموضوعى أصلًا.

هذا تمام الكلام فى أقسام القطع، وقيام الأمارات والاصول مقامه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۲۷

فى الموافقة الالتزاميّة

الأمر الرابع: فى الموافقة الالتزاميّة[۱۹۸]

اشارة

لاـ إشكال فى وجوب موافقـة تكـاليف المـولى عملًا، إنّمـا الإشـكال فى وجوبهـا التزامـاً، بـأن يجب على المكلّف الاعتقـاد بوجوب الواجبات وحرمة المحرّمات.

وفى هذه المسألة ثلاث مراحل من البحث:

المرحلة الاولى: فى إمكان لزوم الموافقة الالتزاميّة

كلام الإمام الخمينى رحمه الله فى ذلك

ذهب سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قـدس سره إلى الاستحالة، بـدعوى أنّ الأفعال النفسانيّـة ليست اختياريّـة، بل وجودها يـدور مدار مباديهـا، فـإن تحقّقت المبـادئ تحقّقت قهراً وإلّا فلاـ يمكن تحقّقها أصـلًا، مثلًا العلم بوجود البارى وعظمته وقهّاريّته يوجب الخضوع والخشوع لدى حضرته جلّت كبريائه، والخوف من مقامه، والعلم برحمته الواسعة وجوده الشامل وقدرته النافذة يوجب الرجاء والوثوق والتطلّب والتذلّل، وكلّما كملت المبادئ كملت النتائج

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۲۸

بلا ريب.

فظهر أنّ الأفعال النفسانيّة نتائج قهريّة لوجود مباديها المقرّرة فى محلّه وعند أهله، ولا تتبع إرادة ولا اختياراً.

وعليه فالتسـليم القلبى والانقيـاد الجنـانى والاعتقـاد الجزمى لأـمر من الـامور لاـ تحصـل بالإـرادة والاختيار من دون حصول مقـدّماتها ومباديهـا، ولو فرضـنا حصول عللهـا وأسـبابها لامتنع تخلّفها والاعتقاد بأضـدادها، فتخلّفها عن المبادئ ممتنع، كما أنّ حصولها بـدونها أيضاً ممتنع.

وبـذلك يظهر أوّلًا: أنّ المراد بالجحـد فى قوله تعـالى: «وَجَحَدُوا بِهـا[۱۹۹] وَ اسْتَيْقَنَتْهـا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمـاً وَ عُلُوًّا»[۲۰۰] الجحـد اللسانى والإنكار الظاهرى، فما يقال من أنّ الكفر الجحودى يرجع إلى الالتزام القلبى على خلاف اليقين الحاصل فى نفسه، فاسد جدّاً.

وثانياً: أنّ ما اشـتهر فى تعريف التشـريع بأنّه «إدخال ما ليس من الدين فى الدين» لابدّ من أن يكون بمعنى أنّ المكلّف لو علم أنّ شيئاً ليس من الدين لكنّه أظهر لفظاً أنّه منه كان تشـريعاً، وأمّا الالتزام القلبى على كون حكم من الشارع مع العلم بأنّه لم يكن من الشرع أو

لم یعلم کونه منه فهو أمر غیر معقول لا یتحقّق من القاطع حتّی یتعلّق به النهی.

وثالثاً: ما قیل فی توجیه القضایا الکاذبـة- من أنّ العلم کما یتحقّق فی النفس بوجود أسـبابه کذلک قد تخلق النفس حالهٔ وصـفهٔ علی نحو العلم حاکیهٔ عن الخارج، فالقضایا الکاذبهٔ وإن کانت فاقدهٔ للنسبهٔ واقعاً، إلّاأنّ المخبر الکاذب

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۱۲۹

یخلق فی نفسه علی خلاف معتقـده علماً حاکیاً عن تحقّق النسـبهٔ فی الخارج، فیصدق علی کلامه تعریف القضـیّهٔ بأنّها «کلام مشـتمل علی نسـبهٔ یصحّ السکوت علیها»- فاسد[۲۰۱]، لأنّ العلم لیس من الامور الجعلیّهٔ الاختیاریّهٔ، بل هو من الامور التکوینیّهٔ التی لا توجد فی النفس إلّابعللهـا وبأسـبابها التکوینیّـهٔ، وإلّا لزم جواز العلم والجزم فی النفس بأنّ الواحـد لیس نصف الإثنین، بل هو نصف الثلاثـهٔ، وأنّ النقیضین یجتمعان ویرتفعان؟!

وأمّا الإخبارات الکاذبهٔ فإنّما تکون بصورهٔ الجزم، ولیس فی واحد منها حقیقهٔ الجزم الجعلی، بل إظهاره، والمناط فی صـحّهٔ السکوت هو الإخبار الجزمی، أی الإخبار الـذی بصورهٔ الجزم، ولا ربط للجزم القلبی فی صـحّهٔ السـکوت وعـدمه، ولهذا لو أظهر المتکلّم ما هو مقطوع به بصورهٔ التردید لا تصیر القضیّهٔ ممّا یصحّ السکوت علیها.

وبالجملهٔ: الموافقهٔ الالتزامیّهٔ أمر غیر اختیاری، لأنّها توجد قهراً إذا تحقّقت مبادیها ولا یمکن أن توجد بدونها، فلا یصحّ تعلّق التکلیف بها، لأنّ متعلّق التکلیف لابدّ من أن یکون مقدوراً[۲۰۲].

هذا حاصل ما أفاده قدس سره.

نقد کلام الإمام رحمه الله

ونحن وإن تلقّیناه بالقبول فی الـدورهٔ السابقهٔ، إلّاأنّه یمکن المناقشهٔ فیه أوّلًا: بالنقض بورود تکالیف کثیرهٔ فی الشـریعهٔ متعلّقهٔ بالإیمان ونحوه من الأفعال

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۱۳۰

النفسانیّـهٔ. قال اللَّه سبحانه: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا آمِنُوا[۲۰۳] بِـاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ الْکِتـابِ الـذی نَزَّلَ عَلی رَسُولِهِ وَ الْکِتابِ الـذی أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ»[۲۰۴].

ولا ریب فی أنّ الإیمان إمّا صـرف الاعتقاد بالجنان أو مرکّب منه ومن الإقرار باللسان والعمل بالأرکان، فکیف تعلّق الأمر بالاعتقاد أو بما هو جزء منه؟

وقال صلی الله علیه و آله لعبدهٔ الأوثان: «قولوا لا إله إلّااللَّه تفلحوا»[۲۰۵].

ولاـ ریب فی أنّ المـأمور به هو الاعتقـاد القلبی بوحـدانیّته تعـالی، لاـ صـرف إظهارها باللسان، لأنّ أحکام الإسـلام وإن کانت تترتّب صورهً علی من أظهر الإیمـان، سواء اعتقـد قلبـاً أو لم یعتقـد- کالمنـافقین- إلّـاأنّ الفلاـح لاـ یمکن أن یترتّب إلّـاعلی الإیمان الواقعی القلبی.

وقال اللَّه تعالی: «قُلْ لا أَسْئَلُکُمْ عَلَیْهِ أَجْراً إِلَّا الْمَوَدَّهَ فِی الْقُرْبی»[۲۰۶].

فکیف صار المسلمون مکلّفین بالمودّهٔ فی القربی التی هی من الأفعال القلبیّهٔ لو کانت غیر اختیاریّهٔ؟!

بل قد عرفت مسبوقیّهٔ الأفعال الاختیاریّهٔ بالإرادهٔ، وأنّها أمر اختیاری مخلوق للنفس الإنسانیّهٔ بما منحها اللَّه شعبهٔ من الخلّاقیّهٔ.[۲۰۷]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ ؛ ج‌۴ ؛ ص ۱۳۰

وثانیاً: بالحلّ، وهو أنّ صـحّهٔ التکلیف لا تتوقّف علی القدرهٔ علی المکلّف به بلا واسطهٔ، بل یکفی فیها القدرهٔ علی مبادیه التی یحصل

عقيبها قهراً، وإلّا لامتنع إيجاب كلّ ما يتوقّف على شيء آخر، كالكون على السطح الذى

لا يمكن أن يحصل بدون نصب السلّم.

فعلى هذا يصحّ التكليف بالموافقة الالتزاميّة للتكاليف الشرعيّة، لتمكّن العبد منها بواسطة مقدّماتها، وهى درك مقام المولى الحقيقى وأنّه عليم بكلّ شىء وبمصالح الأفعال ومفاسدها وأنّه لا يأمر بشىء إلّاإذا كان مشتملًا على مصلحة راجعة إلى العبد، ولا ينهى عن شىء إلّاإذا كان مشتملًا على مفسدة راجعة إليه، فإذا كانت هذه الامور تحت اختيار المكلّف كانت الموافقة الالتزاميّة الحاصلة عقيبها أيضاً كذلك، فلا يستحيل التكليف بها.

نعم، ما ذكره الإمام رحمه الله حول مسألة الكفر الجحودى والتشريع والقضايا الكاذبة صحيح لا غبار عليه، لاستحالة الجمع بين الجحد القلبى بالآيات وبين اليقين بها، وكذلك بين الالتزام النفسانى على كون حكم من الشارع وبين العلم بأنّه لم يكن منه، وكذلك لا يمكن خلق العلم فى النفس بتحقّق النسبة[۲۰۸] بين موضوع القضيّة ومحمولها لمن يعتقد بعدمها. لكن لا ملازمة بين امتناع هذه الامور وامتناع الموافقة الالتزاميّة كما لا يخفى.

هذا بحسب مقام الثبوت.

المرحلة الثانية: فى مقام الإثبات ومقتضى الأدلّة

اشارة

قالوا: لا دليل عقلًا ولا شرعاً على وجوب الموافقة الالتزاميّة.

ويشهد عليه أنّ المولى لو أمر عبده بإكرام زيد مثلًا واعتقد العبد أنّه أخطأ

فى هذا الحكم وأنّ إكرام زيد مضرّ بحال المولى، لكنّه مع ذلك امتثل أمره وأكرم زيداً لاكتفى المولى به وعدّ عنده مؤدّياً لما كان واجباً عليه، فإنّ جميع مطلوب المولى تحقّق إكرام زيد فى الخارج، وأمّا كون العبد ذا حالة تسليميّة نفسانيّة بالنسبة إلى أمر المولى فلا ملزم عليه من ناحية العقل أو العقلاء.

ولا فرق فى ذلك بين الأحكام الشرعيّة والعقلائيّة.

بيان الحقّ فى المسألة

لكن يمكن أن يقال: إنّ الاعتقاد بأصل الدين لا- يمكن أن ينفكّ عن لزوم الموافقة الالتزاميّة، فإنّ الإنسان إذا اعتقد بأنّ القوانين الشرعيّة صادرة عن اللَّه سبحانه الذى لا يمكن أن يتطرّق إليه الخطأ أصلًا، وأنّها تابعة للملاكات الواقعيّة، فلا محالة كان معتقداً بكلّ ما أحرز أنّه من الأحكام الشرعيّة، ولو لم يكن من الضروريّات التى يترتّب على إنكارها بعض التبعات.

فإنّا إذا علمنا مثلًا بأنّ اللَّه تعالى قد حكم بوجوب صلاة الجمعة فى عصر الغيبة كان الالتزام بوجوبها واجباً علينا، لأنّ عدم الاعتقاد به ناشٍ لا محالة عن خلل فى بعض المسائل الاعتقاديّة المربوطة باللَّه تعالى أو بعض صفاته.

المرحلة الثالثة: فيما ذكر من ثمرة المسألة

هـذا، ولكن هاهنـا منظر آخر مـذكور فى كلمـاتهم بعنوان ثمرة النزاع، وهو أنّهم اختلفوا فى جريـان الاـصول العمليّـة فى أطراف العلم الإجمالى، فذهب بعضهم إلى جريانه مطلقاً، وبعض آخر إلى عدم جريانه كذلك، وفصّل ثالث بين ما إذا استلزم جريانه مخالفة عمليّة للمعلوم بالإجمال وبين ما إذا لم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۳۳

يستلزم، فيجرى فى الثانى دون الأوّل، مثال الأوّل ما إذا علمنا بوقوع قطرة من الـدم فى أحـد الإنائين الطاهرين، فإنّ استصـحاب طهارة كليهمـا يستلزم ارتكـاب النجس المعلوم بالإجمـال، ومثال الثانى ما إذا علمنا بصـيرورة أحـد الإنائين النجسين طاهراً، فإنّ استصـحاب نجاسة كليهما لا يستلزم مخالفة عمليّة أصلًا، لأنّ استعمال الطاهر جائز لا واجب، وكذلك ما إذا علمنا إجمالًا بوجوب شىء أو حرمته، فـإنّ استصـحاب عـدم وجوبه وعـدم حرمته لا يؤثّر فى عمل المكلّف، لأنّه لا محالـة إمّا فاعل أو تارك، سواء جرى استصـحاب عـدم الوجوب والحرمة أم لا.

وقال بعضـهم: جريان الاصول فى المثالين الأخيرين ونحوهما وإن لم يستلزم مخالفةً عمليّة، إلّاأنّه يوجب الخلل فى الموافقة الالتزاميّة، فإنّ استصـحاب النجاسـة فى الإنائين الـذين علم طهارة أحـدهما واستصـحاب عـدم الوجوب والحرمـة فيما علم أنّه إمّا واجب أو حرام ينافى الالتزام بما هو معلوم بالإجمال، فجريان الاصول وعدمه فى أمثالهما مبتيّان على وجوب الموافقة الالتزاميّة وعدمه.

لكنّ الكلام فى ترتّب هـذه الثمرة، فإنّ الموافقـة الالتزاميّـة الواجبـة فرضاً لاترتبط دائماً بالحكم الواقعى التفصـيلى، بل هى تابعـة لنوع الحكم، فإن كان معلوماً بالتفصـيل وجب الاعتقاد به تفصـيلًا، وإن كان معلوماً بالإجمال وجب الاعتقاد به إجمالًا، وهكذا الأمر بالنسبة إلى كون الحكم واقعيّاً أو ظاهريّاً.

فإذا ثبتت طهارة شـىء بقاعـدتها أو بالاستصـحاب وجب فرضاً الالتزام بطهارته الظاهريّـة لا الواقعيّـة، وإذا علمنا إجمالًا بأنّ أحد هذين الإنائين خمر كان موافقته الالتزاميّة بالاعتقاد بوجوب الاجتناب عن أحدهما بحسب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۳۴

الحكم الإلهى.

وأمّا لزوم الاحتيـاط فى أطراف العلم الإجمـالى فليس حكماً شـرعيّاً، بل حكم عقلى لأجل الوصول إلى الواقع ورعايـة الحكم الإلهى المعلوم بالإجمال.

فإذا كانت الموافقـة الالتزاميّـة تابعـة لنوع الحكم من حيث الواقعيّـة والظاهريّة والتفصـيليّة والإجماليّة أمكن الالتزام بطهارة كلا الإنائين المشـتبهين بحكم الاستصـحاب ظاهراً مع الالتزام بنجاسة أحدهما واقعاً، أو بالعكس، كما سيأتى فى مسألة الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى إن شاء اللّه تعالى.

فعلى هذا لو كان امتناع جريان الاصول العمليّة فى أطراف العلم الإجمالى لأجل استلزامه المخالفة العمليّة فلابدّ من التفصيل بين ما إذا كان الإناءان المشـتبهان مسـبوقين بالطهارة وبين ما إذا كانا مسـبوقين بالنجاسة، فيجرى الاستصـحاب فى الصورة الثانية، لعدم اسـتلزامه المخالفة العمليّة، دون الصورة الاولى، وأمّا المخالفة الالتزاميّة فمندفعة عن كلتا الصورتين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۳۵

فى حجّيّة قطع القطّاع

الأمر الخامس: فى حجّيّة قطع القطّاع

اشارة

نقل عن الشيخ جعفر كاشف الغطاء أنّ قطع القطّاع- وهو الذى يحصل له القطع من الطرق غير المتعارفهٔ- ليس بحجّهٔ.

ونوقش فيه بأنّه إن أراد عدم حجّيّهٔ قطعه الطريقى يرد عليه أنّ هذا النوع من القطع موضوع لحكم العقل بالحجّيّهٔ، فكلّما صدق عليه عنوان «القطع» حكم العقل بمنجّزيّته ومعذّريّته.

وإن أراد القطع الموضوعى فهو تابع لكيفيّهٔ حكم الحاكم، فإن اخذ فى الموضوع خصوص القطع الحاصل من الطرق المتعارفهٔ فلم يثبت الحكم بقطع القطّاع، وإن اخذ القطع المطلق- ولو حصل من طريق الرؤيا مثلًا- فلا فرق بين قطع القطّاع وغيره.

البحث حول نظريّهٔ الأخباريّين فى المقام

ثمّ إنّه نسب إلى بعض الأخباريّين التفصيل بين القطع الحاصل من الكتاب والسنّهٔ، وبين ما نشأ من المقدّمات العقليّهٔ، فقالوا بحجّيّهٔ الأوّل دون الثانى.

وقد وقع الخلاف بين الشيخ الأعظم الأنصارى والمحقّق الخراسانى رحمهما الله فى صحّهٔ هذه النسبهٔ، فاعتقد الشيخ رحمه الله بصحّتها وأنّهم نفوا حجّيّهٔ القطع الحاصل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعهٔ، ج۴، ص: ۱۳۶

من المقدّمات العقليّهٔ[۲۰۹].

لكن أنكر صحّتها المحقّق الخراسانى رحمه الله بقوله:

إلّا أنّ مراجعهٔ كلماتهم لا تساعد على هذه النسبهٔ، بل تشهد بكذبها، وأنّها إنّما تكون إمّا فى مقام منع الملازمهٔ بين حكم العقل بوجوب شىء وحكم الشرع بوجوبه كما ينادى به بأعلى صوته ما حكى عن السيّد الصدر فى باب الملازمهٔ، فراجع، وإمّا فى مقام عدم جواز الاعتماد على المقدّمات العقليّهٔ، لأنّها لا تفيد إلّاالظنّ كما هو صريح الشيخ المحدّث الأمين الأسترابادى رحمه الله، حيث قال فى جملهٔ ما استدلّ به فى فوائده على انحصار مدرك ما ليس من ضروريّات الدين فى السماع عن الصادقين عليهم السلام:

الرابع: أنّ كلّ مسلك غير هذا المسلك- يعنى التمسّك بكلامهم «عليهم الصلاهٔ والسلام»- إنّما يعتبر من حيث إفادته الظنّ بحكم اللَّه تعالى، وقد أثبتنا سابقاً أنّه لا اعتماد على الظنّ المتعلّق بنفس أحكامه تعالى وبنفيها.

وقال فى جملتها أيضاً- بعد ذكر ما تفطّن بزعمه من الدقيقهٔ- ما هذا لفظه:

وإذا عرفت ما مهّدناه من الدقيقهٔ الشريفهٔ فنقول: إن تمسّكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطأ، وإن تمسّكنا بغيره لم نعصم عنه، ومن المعلوم أنّ العصمهٔ من الخطأ أمر مطلوب مرغوب فيه شرعاً وعقلًا، ألا ترى أنّ الإماميّهٔ استندوا على وجوب العصمهٔ بأنّه لولا العصمهٔ للزم أمره تعالى عباده بإيقاع الخطأ، وذلك الأمر محال، لأنّه قبيح، وأنت إذا تأمّلت فى هذا الدليل علمت أنّ مقتضاه أنّه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظنّى فى أحكامه تعالى،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعهٔ، ج۴، ص: ۱۳۷

إنتهى موضع الحاجهٔ من كلامه[۲۱۰].

وما مهّده من الدقيقهٔ هو الذى نقله شيخنا العلّامهٔ «أعلى اللَّه مقامه» فى الرسالهٔ وقال فى فهرست فصولها[۲۱۱] أيضاً:

الأوّل: فى إبطال جواز التمسّك بالاستنباطات الظنّيّهٔ فى نفس أحكامه تعالى شأنه ووجوب التوقّف عند فقد القطع بحكم اللَّه أو بحكم ورد عنهم عليهم السلام، إنتهى[۲۱۲].

وأنت‌ترى أنّ محلّ كلامه ومورد نقضه وإبرامه هو العقلى الغير المفيد للقطع، وإنّما همّه إثبات عدم جواز اتّباع غير النقل فيما لا قطع[۲۱۳]، إنتهى.

أقول: بعض كلمـاتهم وإن كـان فى مقام نفى الملازمـة بين حكم العقل وحكم الشـرع، أو فى مقام بيان عـدم إفادة المقـدّمات العقليّة إلّاالظنّ كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله، إلّاأنّ بعضـها الآخر يـدلّ على صـحّة ما نسب إليهم من عـدم حجّيّـة القطع الحاصل من المقدّمات العقليّة.

وكيف كان، فإن كانوا بصـدد منع الصـغرى فلا يرتبط كلامهم بالمقام، وأمّا إن كانوا بصـدد التفصـيل بين القطع الحاصل من الكتاب والسنّة وما هو ناشٍ من المقدّمات العقليّة فيرد عليه أنّه لا فرق بينهما بنظر العقل الحاكم بحجّيّة القطع.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۳۹

فى العلم الإجمالى

الأمر السادس: فى العلم الإجمالى

اشارة

وفيه مقامان من البحث:

أحدهما: فى ثبوت التكليف بالعلم الإجمالى.

ثانيهما: فى سقوطه به.

وفى المقام الأوّل جهتان من البحث:

الاولى: هل تحرم المخالفة القطعيّة للعلم الإجمالى أم لا؟

الثانية: هل تجب الموافقة القطعيّة له أم لا؟

وما هو المبحوث عنه هاهنا إنّما هو الجهة الاولى، وأمّا الجهة الثانية فيبحث عنها فى أصالة الاشتغال.

فنقول:

المقام الأوّل: فى ثبوت التكليف بالعلم الإجمالى

اشارة

وفى هذا المقام احتمالات:

الأوّل: أن لا يكون العلم الإجمالى مؤثّراً فى شىء أصلًا، بل كان وجوده كالعدم، فإذا علمنا بوجوب صلاة وشككنا فى كونها الظهر أو الجمعة فلا مانع من إجراء أصالة البراءة فى كلتيهما وترك الصلاة رأساً فى ظهر يوم الجمعة، وإذا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۴۰

علمنا بخمريّـة أحـد المايعين وشـككنا فى كون الكأس الأبيض خمراً أو الأسود فلا مانع من إجراء أصالة الحلّيّة فى كليهما وارتكابهما جميعاً.

إن قلت: كيف تجرى أصالة الحلّيّة بالنسبة إلى كلا الإنائين، مع أنّه يعلم بشرب الخمر الواقعى بعد ارتكابهما؟!

قلت: إنّه حينما يشـرب الإناء الأوّل يشكّ فى خمريّته، وحينما يشـرب الإناء الثانى أيضاً يشكّ فى خمريّته، وبعـد ارتكاب كليهما وإن كان يعلم بشرب خمر واقعى، إلّاأنّ اليقين المتأخّر عن العمل لا يؤثّر فى تحقّق المعصية.

والحاصل: أنّ‌العلم‌الإجمالی لایؤثّر فی‌ثبوت‌الحکم أصلًا، لابنحو العلّیّة التامّة ولا بنحو الاقتضاء، لا فی ثبوت الموافقة القطعیّة ولا فی حرمة المخالفة القطعیّة.

لکن هذا الاحتمال واضح الفساد، ضرورة أنّه لا فرق عند العقل والعقلاء فی مبغوضیّة الفعل عند المولی بین أن یعلم العبد حین العمل کونه مبغوضاً، وبین أن یعمل عملین یتیقّن بعده بتحقّق المبغوض فی الخارج، ألا- تری أنّ ابن المولی لو کان مردّداً بین شخصین وقتلهما العبد تدریجاً لم یکن معذوراً إذا ادّعی عدم علمه بقتل ابن المولی حین القتل الأوّل ولا الثانی ولکنّه علم بتحقّق قتله بعد کلا القتلین، فإنّ العقل والعقلاء لا یعدّانه معذوراً بذلک، بل یریانه مستحقّاً للعقوبة.

کلام صاحب الکفایة رحمه الله فی المقام

الثانی: ما اختاره المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّ العلم الإجمالی مقتضٍ لثبوت الحکم مؤثّر فیه لولا عروض المانع[۲۱۴]، فإلیک نصّ عبارته:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۱۴۱

الأمر السابع: أنّه قد عرفت کون القطع التفصیلی بالتکلیف الفعلی علّة تامّة لتنجّزه لا یکاد تناله ید الجعل إثباتاً أو نفیاً، فهل القطع الإجمالی کذلک؟ فیه إشکال، لا یبعد أن یقال: إنّ التکلیف حیث لم ینکشف به تمام الانکشاف وکانت مرتبة الحکم الظاهری معه محفوظة جاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالًا، بل قطعاً.

ومحذور مناقضته مع المقطوع إجمالًا إنّما هو محذور مناقضة الحکم الظاهری مع الواقعی فی الشبهة الغیر المحصورة بل الشبهة البدویّة، ضرورة عدم تفاوت فی المناقضة بین التکلیف الواقعی والإذن فی الاقتحام فی مخالفته بین الشبهات، فما به التفصّی عن المحذور فیهما کان به التفصّی عنه فی القطع به فی الأطراف المحصورة أیضاً کما لا یخفی، وقد أشرنا إلیه سابقاً ویأتی إن شاء اللّه مفصّلًا[۲۱۵].

نعم، کان العلم الإجمالی کالتفصیلی فی مجرّد الاقتضاء لا فی العلّیّة التامّة، فیوجب تنجز التکلیف أیضاً لو لم یمنع عنه مانع عقلًا، کما کان فی أطراف کثیرة غیر محصورة، أو شرعاً، کما فیما أذن الشارع فی الاقتحام فیها، کما هو ظاهر «کلّ شیء فیه حلال وحرام فهو لک حلال حتّی تعرف الحرام منه بعینه»[۲۱۶].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۱۴۲

وبالجملة: قضیّة صحّة المؤاخذة علی مخالفته مع القطع به بین أطراف محصورة وعدم صحّتها مع عدم حصرها أو مع الإذن فی الاقتحام فیها هو کون القطع الإجمالی مقتضیاً للتنجز لا علّة تامّة.

وأمّا احتمال أنّه بنحو الاقتضاء بالنسبة إلی لزوم الموافقة القطعیّة وبنحو العلّیّة بالنسبة إلی الموافقة الاحتمالیّة وترک المخالفة القطعیّة فضعیف جدّاً، ضرورة أنّ احتمال ثبوت المتناقضین کالقطع بثبوتهما فی الاستحالة، فلا یکون عدم القطع بذلک معهما[۲۱۷] موجباً لجواز الإذن فی الاقتحام، بل لو صحّ معهما[۲۱۸] الإذن فی المخالفة الاحتمالیّة صحّ فی القطعیّة أیضاً، فافهم.

ولا- یخفی أنّ المناسب للمقام هو البحث عن ذلک، کما أنّ المناسب فی باب البراءة والاشتغال بعد الفراغ هاهنا عن أنّ تأثیره بنحو الاقتضاء لا العلّیّة هو البحث عن ثبوت المانع شرعاً أو عقلًا وعدم ثبوته، کما لا مجال بعد البناء علی أنّه بنحو العلّیّة للبحث عنه هناک أصلًا کما لا یخفی[۲۱۹]، إنتهی کلامه.

وفیه: أنّ مفروض البحث هو العلم الإجمالی المتعلّق بالتکلیف الفعلی- کما صرّح به فی عنوان البحث من الکفایة، حیث قال: «قد عرفت کون القطع التفصیلی بالتکلیف الفعلی علّة تامّة لتنجّزه لا یکاد تناله ید الجعل إثباتاً أو نفیاً، فهل القطع الإجمالی کذلک»- وأمّا ما تعلّق بالحکم الاقتضائی أو الإنشائی[۲۲۰] فهو خارج عن محلّ الکلام، لعدم کونه موجباً لتنجز التکلیف ولو کان تفصیلیّاً، کما قال:

«ثمّ لا یذهب علیک أنّ التکلیف ما لم یبلغ مرتبة البعث

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۱۴۳

والزجر لم یصر فعلیّاً، وما لم یصر فعلیّاً لم یکد یبلغ مرتبة التنجّز واستحقاق العقوبة علی المخالفة»[۲۲۱].

ولاریب فی أنّه لا یمکن أن یتحقّق تکلیف فعلی معلوم ومع ذلک أجاز المولی فی مخالفته، فلا یمکن الجمع بین تحریم الخمر الواقعة بین الإنائین بحرمة فعلیّة بالغة مرتبة الزجر بمقتضی الأدلّة الأوّلیّة وبین تحلیلها بمقتضی قاعدة الحلّیّة، فإنّه جمع بین النقیضین، ولا فرق فی ذلک بین الترخیص فی المخالفة القطعیّة والاحتمالیّة، فإنّ تجویز ارتکاب أحد الإنائین القابل للانطباق علی ما هو خمر فی الواقع یناقض حرمتها الفعلیّة، کتجویز ارتکاب کلیهما.

نظریّة الشیخ الأنصاری رحمه الله فی المقام

الثالث: ما ذهب إلیه الشیخ الأعظم رحمه الله من أنّ العلم الإجمالی علّة تامّة بالنسبة إلی حرمة المخالفة القطعیّة ومقتضٍ بالنسبة إلی وجوب الموافقة القطعیّة[۲۲۲].

الحقّ فی المسألة

والتحقیق یقتضی اختیار ما علیه المشهور من کونه علّة تامّة بالنسبة إلی کلتا المرتبتین: حرمة المخالفة القطعیّة ووجوب الموافقة القطعیّة.

وذلک لحکم العقل والعقلاء بأنّ العبد إذا قطع بصدور تکلیف فعلی من قبل المولی متعلّق إمّا بهذا العمل أو بذاک وکان قادراً علی موافقته بلا عسر ولا حرج بإتیان کلیهما فی الشبهات الوجوبیّة والاجتناب عنهما فی الشبهات

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۱۴۴

التحریمیّة کانت الموافقة علیه واجبة، ولا یجوز له المخالفة الاحتمالیّة، فضلًا عن القطعیّة، لأنّ فعلیّة التکلیف المعلوم بالإجمال تقتضی وجوب الجری علی طبقه علی کلّ حال ومع وصف تردّد متعلّقه بین شیئین أو أشیاء، ألا تری أنّ المولی إذا قال لعبده: «أکرم زیداً» وکان زید مردّداً بین شخصین عاقبه المولی لو ترک إکرام کلیهما، بل وکذلک إذا أکرم أحدهما وکان الآخر زیداً فی الواقع، ولم یقبل عذره بأنّ موضوع التکلیف کان مردّداً بین شخصین.

فعلی هذا لا تکاد تجری الاصول العملیّة فی بعض أطراف العلم الإجمالی، فضلًا عن جمیعها، لعدم جواز ترخیص الشارع فی مخالفة التکلیف الفعلی المعلوم بالإجمال.

لایقال: إنّ المقام نظیر مسألة اجتماع الأمر والنهی، لأنّ الشارع حکم بحرمة الخمر مثلًا بمقتضی الأدلّة الأوّلیّة وحکم بحلّیّة مشکوک الخمریّة بمقتضی الاصول العملیّة، والنسبة بین متعلّقی الحکمین- وهما عنوانا «الخمر» و «مشکوک الخمریّة»- هی العموم من وجه، لتصادقهما علی الخمر المشکوک خمریّتها، وتفارقهما فی الخمر المعلومة والماء الذی شکّ فی کونه ماءً أو خمراً.

فکما أنّ التحقیق کان یقتضی جواز اجتماع الأمر والنهی الفعلیّین فی الصلاة فی الدار المغصوبة بدعوی أنّ الأمر تعلّق بعنوان والنهی بعنوان آخر وکان بین العنوانین عموم من وجه وقد تصادقا علی الصلاة فی الدار المغصوبة، فکذلک الأمر فی المقام طابق النعل بالنعل، فیمکن تجویز ارتکاب کلا الإنائین الذین علم خمریّة أحدهما، فضلًا عن تجویز ارتکاب أحدهما، واجتماع الحرمة والحلّیّة فی الخمر المعلومة بالإجمال نظیر اجتماع الوجوب والحرمة فی الصلاة فی الدار المغصوبة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۱۴۵

فإنّه یقال: بین المسألتین بون بعید، فإنّ الأمر والنهی فی مسألة الاجتماع تعلّقا بعنوانین مستقلّین لا یرتبط أحدهما بالآخر ولا یکون

حكم أحدهما ناظراً إلى حكم الآخر أصلًا، فإنّ الصلاة واجبة، سواء حرّم الغصب أو لم يحرّم، والغصب حرام، سواء وجبت الصلاة أو لم تجب، بل لو كان المولى من الموالى العرفيّة لم يلتفت إلى الغصب حين الأمر بالصلاة ولا إلى الصلاة حين النهى عن الغصب، إلّاأنّهما تصادقا على عمل واحد فى الخارج الذى هو ظرف الإطاعة والعصيان وسقوط التكليف لا ظرف تعلّق الحكم وثبوته.

بخلاف المقام، فإنّ الحكم بحلّيّة مشكوك الخمريّة ناظر إلى الحكم بحرمة الخمر، فهو فى مقام رفع هذا الحكم عن بعض مصاديق الخمر، وهو ما شكّ المكلّف فى خمريّته، ولا يمكن الجمع بينه وبين العلم بحرمته الفعليّة.

إن قلت: لا ريب فى أنّ الحكم بحرمة الخمر كما يعمّ الخمر المعلومة بالتفصيل وبالإجمال كذلك يعمّ الخمر المشكوكة بالشكّ البدوى، ولا ريب أيضاً فى أنّ الاصول العمليّة تجرى فى الشبهات البدويّة، فما الفرق بينها وبين الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى، حيث يرفع اليد عن الحكم بحرمة الخمر بمثل قاعدة الحلّيّة فى الاولى دون الثانية؟!

قلت: الفرق بينهما أنّ الحكم الفعلى معلوم فى موارد العلم الإجمالى، فلايمكن جعل حكم مخالف له، بخلاف موارد الشبهة البدويّة، فإنّ الحكم الفعلى مشكوك فيها، والشارع يرفعه على فرض وجوده، وسيجىء مزيد بيان له فى مبحث الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى إن شاء اللّه تعالى.

وبالجملة: كلّ واحد من الحكمين مستقلّ عن الآخر فى مسألة الاجتماع، بخلاف الاصول العمليّة التى تكون ناظرة إلى أدلّة الأحكام الواقعيّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۴۶

على أنّ الحكمين فى مسألة الاجتماع كلاهما حكمان واقعيّان فى عرض واحد، من دون أن يكون أحدهما متقدّماً على الآخر، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الحرمة المتعلّقة بأحد الإنائين الذين علم إجمالًا خمريّة أحدهما حرمة واقعيّة، ولكن حلّيّة مشكوك الخمريّة المستفادة من قاعدة الحلّيّة حكم ظاهرى، وكذلك الوجوب الذى علم إجمالًا تعلّقه بصلاة الظهر أو الجمعة حكم واقعى، ولكن عدم وجوب مشكوك الوجوب المستفاد من أصالة البراءة حكم ظاهرى، ولا ريب فى تأخّر رتبة الأحكام الظاهريّة عن رتبة الأحكام الواقعيّة، فإذا كان العلم الإجمالى كالتفصيلى طريقاً إلى إثبات الحكم الواقعى وتنجّزه فلا مجال لجريان الاصول العمليّة فى موارده.

والحاصل: أنّ العلم الإجمالى علّة تامّة لحرمة المخالفة القطعيّة ووجوب الموافقة القطعيّة، فلا تجرى الاصول العمليّة فى أطرافه لا فى جميع الأطراف ولا فى بعضها.

هذا تمام الكلام فى المقام الأوّل، أعنى ثبوت التكليف بالعلم الإجمالى.

المقام الثانى: فى سقوطه بالامتثال العلمى الإجمالى

اشارة

ولابدّ قبل الخوض فيه من تحرير محلّ النزاع، فنقول:

لا إشكال ولا كلام فى كفاية الاحتياط فى التوصّليّات، سواء استلزم التكرار أم لا، وسواء تمكّن من الامتثال التفصيلى أم لا، فلو كان عنده ماءان علم إجمالًا أنّ أحدهما مطلق والآخر مضاف فلو غسل يده المتنجّسة بكلّ منهما لصارت طاهرة، فإنّ الماء المطلق المعلوم بالإجمال يؤثّر أثره ويقطع الغاسل بطهارة يده بعد غسلها بكلا المائين، وكذلك لو علم أنّ عليه ألف دينار

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۴۷

إمّا لزيد أو لعمرو، فلو أعطى كلّاً منهما هذا المقدار لصار برىء الذمّة بلا إشكال.

ولا إشكال أيضاً فى كفاية الاحتياط فى باب المعاملات، لوضوح الجواب عن شبهة اعتبار الجزم فيها.

توضيح الشبهة: أنّا إذا شككنا فى أنّ السبب المؤثّر فى الطلاق مثلًا هل هو الجملة الاسميّة، كقول الزوج: «هى طالق» أو «أنت طالق» أو الفعليّة، كقوله:

«طلّقتك» فلو احتاط بالتكلّم بكلتا الجملتين لكان عند التكلّم بكلّ واحدة منهما شاكّاً فى وقوع الطلاق بها، وهو ينافى اعتبار الجزم فى إنشاء المعاملات.

وجوابها: أنّ الجزم المعتبر فيها إنّما هو فى مقابل التعليق، والتعليق عبارة عن إناطة المعاملة على أمر لم يعلم حصوله، كما إذا قال: «بعتك دارى إن شاء أبى» والمقام ليس من هذا القبيل، فإنّ الزوج فى المثال المذكور يقصد الطلاق وحصول البينونة بينه وبين زوجته بنحو الجزم والبتّ، إلّاأنّه لا يعلم أنّ السبب المؤثّر فيه هل هو الجملة الاسميّة أو الفعليّة، والشكّ فى السبب ليس بمعنى الشكّ فى المسبّب.

والحاصل: أنّه لا إشكال فى كفاية الاحتياط فى التكاليف التوصّليّة والمعاملات[۲۲۳]. إنّما الإشكال فى كفايته فى العبادات.

وليعلم أنّ الامتثال الإجمالى يتصوّر على أربع صور:

لأنّه تارةً يقتضى التكرار[۲۲۴] فى العمل، واخرى لا يقتضيه[۲۲۵]، وعلى كلا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۴۸

التقديرين قد يتمكّن المكلّف من الامتثال التفصيلى وقد لا يتمكّن.

لا ريب فى سقوط التكليف بالامتثال الإجمالى فيما إذا لم يتمكّن من الامتثال التفصيلى، سواء استلزم التكرار أم لا، فإذا علم مثلًا بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة وانسدّ عليه طريق تعيّن أحد الطرفين بالعلم الوجدانى أو بحجّة معتبرة فلو أتى بكلتيهما لكان مجزياً، لحكم العقل بكفاية الاحتياط، بل بلزومه[۲۲۶] حينئذٍ، لأنّه أعلى مراتب إطاعة المولى، حيث إنّ الامتثال منحصر به ولا بديل له.

إنّما الكلام فى جواز[۲۲۷] الامتثال الإجمالى فيما إذا تمكّن من التفصيلى، فإنّهم اختلفوا فى كفايته، سيّما فيما إذا استلزم التكرار.

أدلّة عدم سقوط التكليف بالامتثال الإجمالى ونقدها

استدلّ القائلون بعدم الكفاية بوجوه:

الأوّل: ما اشتهر من بطلان عبادة تاركى طريقى الاجتهاد والتقليد، فإنّ المجتهد لو تمكّن من تعيين وظيفته فى يوم الجمعة، ومع ذلك لم يراجع الجوامع الحديثيّة لأجله، بل أتى بصلاتى الظهر والجمعة معاً لكان عمله باطلًا، وكذلك الأمر لو احتاط المقلّد بإتيانهما من دون أن يرجع إلى رسالة من يقلّده.

ويمكن المناقشة أوّلًا: فى وجود هذه الشهرة.

وثانياً: فى حجّيّة الشهرة الفتوائيّة.

وثالثاً: أنّ كلام المشهور هذا يشبه ما نعبّر عنه بالحصر الإضافى، فإنّهم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۴۹

أرادوا به بطلان عبادة من ترك طريقى الاجتهاد والتقليد ومع ذلك أتى بعمل لا يعلم اشتماله على جميع أجزاء المأمور به وشرائطه، فلا يعمّ الاحتياط الذى يستلزم العلم بتحقّق المأمور به بتمام حدوده وقيوده.

الثانى: ما نقل عن السيّد الرضىّ رحمه الله من دعوى الإجماع على بطلان صلاة من لا يعلم حكمها، فإنّ من اختار الامتثال الإجمالى فى يوم الجمعة لا يعلم أنّ صلاة الجمعة واجبة أم لا، وكذلك الأمر بالنسبة إلى صلاة الظهر، فتكون عبادته باطلة.

وجوابه نظير ما تقدّم فى الوجه السابق.

فإنّ فيه أوّلًا: أنّ الإجماع المنقول ليس بحجّة.

وثانياً: أنّ المراد من «صلاة من لا يعلم حكمها» صلاة من تمكّن من تحصيل العلم بأجزاء الصلاة وشرائطها، ولكنّه مع ذلك تساهل عن ذلك وأتى بعمل لا يعلم اشتماله على جميع ما يعتبر فى الصلاة، فيكون جاهلًا مقصّراً وعمله باطلًا.

ولا- يعمّ معقد هذا الإجماع المحتاط الذى أتى بصلاتى الظهر والجمعة، فإنّ هذا الإجماع إمّا مربوط بأصل الحكم والتكليف أو بالمكلّف به، ولا ريب فى أنّ المحتاط عالم بأصل الحكم الذى هو الوجوب المتعلّق بإحدى الصلاتين، وبتحقّق المكلّف به على كلتا الحالتين.

فلايستفاد من هذا الإجماع- على فرض حجّيّته- بطلان صلاة من اختار الامتثال الإجمالى مع التمكّن من الامتثال التفصيلى.

كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام ونقده

الثالث: ما ذكر فى كلام الشيخ الأعظم رحمه الله من أنّ الاحتياط بتكرار العبادة يستلزم التشريع المحرّم، لأنّ العباديّة متقوّمة بقصد القربة، فلابدّ للعبد من أن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۵۰

يقصد التقرّب بكلّ من العملين، مع أنّه يعلم أنّ أحدهما لا يكون مقرّباً إليه تعالى.

وفيه أوّلًا: أنّه لو تمّ لعمّ صورة عدم التمكّن من الامتثال التفصيلى أيضاً، فإنّ التشريع حرام فى جميع موارده ولا يقبل التخصيص.

وثانياً: أنّ الاحتياط فى العبادة ليس بمعنى إتيان كلّ واحد من العملين بالخصوص بعنوان أنّه عبادة ومقرّبة، بل يصدق الاحتياط بإتيان الواجب الواقعى بقصد القربة، وبإتيان كلّ من صلاتى الظهر والجمعة مثلًا برجاء المقرّبيّة.

ويؤيّده كيفيّة الاحتياط فى الشبهات البدويّة، فإنّ من احتمل أنّه صار جنباً مثلًا لا يجب عليه الغسل، لكنّه لو أراد الاحتياط لاغتسل بقصد أنّه لو كان جنباً لتقرّب به إليه تعالى[۲۲۸].

بل المقام أولى بصدق العبادة عليه من الشبهات البدويّة، لعلم المكلّف هاهنا إجمالًا بتحقّق عبادة فى الخارج، إمّا بإتيان صلاة الظهر أو بإتيان صلاة الجمعة، بخلاف الشبهات البدويّة.

وثالثاً: سلّمنا وجوب قصد القربة عند إتيان كلّ منهما، لكن حرمة التشريع لا تنافى جواز الاحتياط، فإنّ اجتماعهما نظير اجتماع الأمر والنهى، حيث إنّ النسبة بين التشريع والاحتياط عموم من وجه كالنسبة بين الصلاة والغصب.

بل الجواز فى المقام ليس بمعنى الحلّيّة فى مقابل الحرمة، بل بمعنى الكفاية- كما أشرنا إليه- فالبحث إنّما هو فى كفاية الاحتياط وعدمها فى مقام موافقة الأمر بالعبادة، والعقل لا يرى نقصاناً فى العبادة المتحقّقة بصلاة الظهر أو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۵۱

الجمعة إذا نوى بكلّ منهما القربة لكى يحكم بعدم الكفاية، غاية الأمر وقوع التشريع فى جنبها بعمل آخر غير مأمور به، لأنّه قصد به القربة أيضاً مع عدم كونه مقرّباً، لكنّه لا يضرّ بالمأمور به الواقعى الذى تحقّق بجميع قيوده التى منها قصد القربة.

الرابع: أنّ الامتثال الإجمالى ينافى التميز وقصد الوجه المعتبرين فى العبادات.

توضيح ذلك: أنّ المأمور به لابدّ من أن يكون حين الامتثال متميّزاً من غيره عند المكلّف، وأيضاً لابدّ له من قصد الوجه إمّا بنحو الغاية، كأن ينوى إتيان الصلاة لوجوبها أو استحبابها، أو بنحو الوصف، كأن ينوى إتيان الصلاة الواجبة أو المستحبّة، مع أنّ المأمور به لا- يتميّز من غيره عند من اختار الامتثال الإجمالى وأتى بصلاتى الظهر والجمعة، وهو لا يتمكّن أيضاً من قصد الوجه حين العمل، فلابدّ له من الامتثال التفصيلى عند التمكّن.

وفيه أوّلًا: أنّ هذا الدليل- على فرض تماميّته- لا- ينطبق على محلّ النزاع؛ لأنّا نبحث فى أنّ المكلّف إذا تمكّن من إتيان المأمور به بجميع أجزائه وشرائطه فى ضمن الامتثال الإجمالى فهل يكفيه هذا النوع من الامتثال أم لابدّ له من الإطاعة التفصيليّة، مع أنّ هذا

الدلیل فی مقام نفی إمکان الاحتیاط، لکونه مخلّاً ببعض حدود المأمور به وقیوده.

وثانیاً: أنّه یمکن الجواب عن خصوص قصد الوجه بما تقدّم فی مسألة قصد القربة، بأنّ المحتاط یأتی بالعبادة الواجبة الواقعیّة بقصد وجوبها، وحیث إنّها محتملة الانطباق علی کلّ واحدة من صلاتی الظهر والجمعة یأتی بکلّ منهما بقصد احتمال وجوبها بنحو الغایة، کأن ینوی «اصلّی صلاة الجمعة لاحتمال

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۱۵۲

وجوبها» أو الوصف، کأن ینوی «اصلّی صلاة الجمعة التی یحتمل أن تکون واجبة» وکذلک فی صلاة الظهر.

نعم، یبقی الإشکال فی مسألة «التمیّز» لعدم تمیّز المأمور به عن غیره فی الامتثال الإجمالی. لکنّ الذی یسهّل الأمر أنّه لا دلیل علی اعتبار التمیّز أو قصد الوجه فی العبادات[۲۲۹].

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

الخامس: ما ذکره المحقّق النائینی رحمه الله بقوله:

الأمر الثالث: مراتب الامتثال والإطاعة عند العقل أربعة:

المرتبة الاولی: الامتثال التفصیلی، سواء کان بالعلم الوجدانی أو بالطرق والأمارات والاصول المحرزة التی تقوم مقام العلم، فإنّ الامتثال بالظنون الخاصّة وبالاصول المحرزة یکون فی حکم الامتثال بالعلم الوجدانی، بل الامتثال بالظنّ المطلق عند انسداد باب العلم بناءً علی الکشف أیضاً یکون حکمه حکم الامتثال بالعلم وفی عرضه، فإنّ حال الظنّ المطلق بناءً علی الکشف حال الظنّ الخاصّ، لأنّ معنی الکشف هو أنّ الشارع جعل الظنّ حجّةً مثبتاً للأحکام الواقعیّة وطریقاً محرزاً لها، فیکون الامتثال به فی عرض الامتثال العلمی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۱۵۳

المرتبة الثانیة: الامتثال العلمی الإجمالی، کالاحتیاط فی الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالی.

المرتبة الثالثة: الامتثال الظنّی[۲۳۰]، سواء فی ذلک الظنّ الذی لم یقم دلیل علی اعتباره، أو الظنّ المطلق عند انسداد باب العلم بناءً علی الحکومة، فإنّ معنی الحکومة هو حکم العقل بتعیّن الامتثال الظنّی عند تعذّر الامتثال العلمی.

المرتبة الرابعة: الامتثال الاحتمالی، کما فی الشبهات البدویّة أو الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالی عند تعذّر الامتثال الإجمالی أو الظنّی.

ولا إشکال فی أنّه لا تصل النوبة إلی الامتثال الاحتمالی إلّابعد تعذّر الامتثال الظنّی، ولا تصل النوبة إلی الامتثال الظنّی إلّابعد تعذّر الامتثال الإجمالی، إنّما الإشکال فی المرتبتین الأوّلتین.

فقیل: إنّهما فی عرض واحد، وقیل بتقدیم رتبة الامتثال التفصیلی مع الإمکان علی الامتثال الإجمالی، وعلی ذلک یبتنی بطلان عبادة تارکی طریق الاجتهاد والتقلید والعمل بالاحتیاط.

وهذا هو الأقوی، ولکن فی خصوص ما إذا استلزم منه تکرار جملة العمل[۲۳۱]، فإنّ حقیقة الإطاعة عند العقل هو الانبعاث عن بعث المولی، بحیث یکون الداعی والمحرّک له نحو العمل هو تعلّق الأمر به وانطباق المأمور به

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۱۵۴

علیه، وهذا المعنی فی الامتثال الإجمالی لا یتحقّق، فإنّ الداعی له نحو العمل بکلّ واحد من فردی التردید لیس إلّااحتمال تعلّق الأمر به، فإنّه لا یعلم انطباق المأمور به علیه بالخصوص.

نعم، بعد الإتیان بکلا فردی التردید یعلم بتحقّق ما ینطبق المأمور به علیه، والذی یعتبر فی حقیقة الطاعة عقلًا هو أن یکون عمل الفاعل حال العمل بداعی تعلّق الأمر به حتّی یتحقّق منه قصد الامتثال التفصیلی فیما بیده من العمل، ومجرّد العلم بتحقّق الأمر بأحد فردی

الترديـد لاـ يقتضـى أن يكون الانبعاث عن البعث المولوى، بل أقصاه أن يكون الانبعاث عن احتمال البعث بالنسـبة إلى كلّ واحـد من العملين.

نعم، الانبعاث عن احتمال البعث وإن كان أيضاً نحواً من الطاعة عند العقل، إلّا أنّ رتبته متأخّرة عن الامتثال التفصيلى.

فالإنصاف أنّ مـدّعى القطع بتقـديم رتبـة الامتثال التفصـيلى على الامتثال الإجمالى فى الشـبهات الموضوعيّة والحكميّة مع التمكّن من إزالة الشـبهة لا يكون مجازفاً فى دعواه، مع أنّه لو سـلّم الشكّ فى ذلك فقد عرفت أنّ الأصل يقتضـى الاشـتغال لا البراءة، لأنّ مرجع الشكّ فى ذلك إلى الشكّ فى التخيير بين الامتثال التفصيلى والإجمالى أو تعيّن الامتثال التفصيلى[۲۳۲]، إنتهى كلامه ملخّصاً.

نقد ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

ويمكن المناقشة فيه أوّلـا: بأنّـا لاـ نسـلّم أنّ حقيقـة الإطاعـة هو الانبعـاث عن بعث المولى، إذ لا فرق عنـد العقل بين الإطاعـة فى باب العبادات والتوصّليّات

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۵۵

إلّا فى لزوم قصـد القربـة وعـدمه، وأمّا كون الانبعاث ناشـئاً عن البعث فهو أجنبىّ عن الطاعـة، فإذا اشـتمل المأتىّ به على جميع حدود المأمور به وقيوده التى منها قصد القربة فقد تحقّقت الإطاعة بلا ريب ولا شبهة.

وثانيـاً: بما ذكره سيّدنا الاسـتاذ الأعظم الإمام رحمه الله من أنّ الانبعاث لا يكون ناشـئاً عن البعث بوجوده الواقعى أصـلًا، لا فى موارد العلم التفصـيلى ولاـ فى موارد العلم الإجمـالى، ولـذا لاـ يتحقّق الانبعاث فيما إذا لم يعلم العبـد بالتكليف لا تفصـيلًا ولا إجمالًا، مع أنّ البعث بوجوده الواقعى لو كان علّة للانبعاث لأثّر فيه ولو كان العبد جاهلًا به.

بل البعث بوجوده العلمى أيضاً لا يكون علّة تامّة لتأثّر العبد وتحرّكه نحو إيجاد المأمور به، وإلّا فلم يتحقّق عصيان فى العالم أصلًا.

نعم، العلم بالبعث يوجب الانبعاث فيما إذا انضمّ إليه التفكّر فيما يترتّب على الموافقة من البركات وعلى المخالفة من التبعات[۲۳۳].

إن قلت: إذا كـان البعث بوجوده العلمى مقتضـياً للانبعـاث فمـا الـداعى إلىإتيان كلّ واحـد من أطراف العلم الإجمالى، مع أنّه لا علم للعبد بالبعث إليه؟

قلت: البعث معلوم، وإن كـان المبعوث إليه مردّداً بين أمرين أو أكثر، ولاـ فرق فى ترتّب الانبعـاث على البعث المعلوم بين موارد العلم التفصيلى والإجمالى[۲۳۴].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۵۶

هذا حاصل ما أفاده الإمام رحمه الله، وهو كلام متين.

السادس: أنّ تكرار العبادة مع التمكّن من الامتثال التفصـيلى يسـتلزم اللعب بأمر المولى، وهو ينافى رعايـة مقام العبوديّة والمولويّة، فلا يمكن أن يتحقّق الإطاعة به.

وفيه أوّلًا: أنّه لا يصـدق اللعب على الاحتياط فيما إذا كان لداعٍ عقلائى كما فى المقام، فإنّ الاجتهاد وتحصـيل العلم التفصـيلى بحكم بعض العبادات- كصلاة الجمعة- مشكل يوجب صرف الوقت الكثير، ويمكن التخلّص منه بترك الاستنباط والجمع بين صلاتى الظهر والجمعة.

على أنّ الاجتهـاد لاـ يوصـلنا غالباً إلى العلم الوجـدانى بالأحكام، بل غايته حصول الظنّ بها من طريق الأمارات المعتبرة، مع أنّ غرض المكلّف قـد يتعلّق بتحصـيل العلم بتحقّق المـأمور به واقعـاً، فيحتـاط بإتيان كلّ ما يحتمل انطباقه عليه من أطراف العلم الإجمالى حتّى فيما إذا سهل الاجتهاد وانجرّ اجتهاده إلى وجوب واحد منها، ولا يكاد يحكم العقل بعدم جواز الاحتياط بداعى تحصيل ما هو المأمور به واقعاً على كلّ حال، بل يحكم بحسنه ومدح فاعله.

والحاصل: أنّ الاحتياط إذا كان لغرض عقلائی- كالفرار من صـعوبة الاجتهاد أو تحصـيل العلم الوجدانی بوقوع المأمور به- لا يستلزم اللعب والاستهزاء أصلًا.

وثانياً: أنّ هـذا اللعب ليس لعباً بأمر المولی، بل فی كيفيّـة إطاعته، ولا ضـير فيه، ألا تری أنّه إذا تحقّق قصـد القربة فی أصل العبادة فلا يضرّ دخل بعض الدواعی النفسانيّة فی خصوصيّاتها، كالتوضّی بالماء البارد فی الصيف وبالماء

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۵۷

المسخّن فی الشتاء واختيار المكان الملائم للطبع للصلاة؟

والحاصل: أنّ الامتثال العلمی الإجمالی لا يتأخّر عن الامتثال التفصيلی، بل كلاهما عند العقل فی رتبة واحدة.

هذا تمام الكلام فی العلم الإجمالی، وبه تمّ مباحث القطع.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۵۹

فی إمكان التعبّد بالظنّ

الظنّ

اشارة

وقد حان وقت التكلّم فيما هو المهمّ من عقد هذا المقصد، وهو الظنّ.

ولنبحث عنه فی ذيل امور ثلاثة:

الأمر الأوّل: فی إمكان التعبّد بالظنّ

اشارة

لا ريب فی أنّ الأمارة غير العلميّة ليست كالقطع فی الحجّيّة الذاتيّة، فهل يمكن[۲۳۵] جعل الحجّيّة لها أم لا؟

ذهب المشهور إلی الأوّل، وابن قبة ومن تبعه إلی الثانی.

ما استدلّ به علی الإمكان وكلام الشيخ الأنصاری رحمه الله فی ذلك

قال الشيخ الأعظم رحمه الله فی رسائله:

استدلّ المشهور علی الإمكان بأنّا نقطع بأنّه لا يلزم من التعبّد به محال.

وفی هـذا التقرير نظر، إذ القطع بعـدم لزوم المحـال فی الواقع موقوف علی إحاطـة العقـل بجميع الجهـات المحسّـنة والمقبّحـة وعلمه بانتفائها[۲۳۶]، وهو غير

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۶۰

حاصل فيما نحن فيه.

فالأولی أن يقرّر هكـذا: إنّا لا نجـد فی عقولنـا بعـد التأمّل مـا يـوجب الاسـتحالة، وهـذا[۲۳۷] طريـق يسـلكه العقلاء فی الحكم

بالإمکان[۲۳۸]، إنتهی کلامه.

کلام المحقّق صاحب الکفایهٔ رحمه الله فی المقام

وناقش فیه المحقّق الخراسانی رحمه الله بثلاثهٔ امور:
أ- منع استقرار سیرهٔ العقلاء علی الحکم بإمکان الشیء عند احتمال امتناعه.
ب- منع اعتبار هذه السیرهٔ؛ لعدم قیام دلیل قطعی علیه، والتمسّک بالظنّ لإثبات اعتبارها یستلزم الدور؛ لأنّ الکلام الآن فی إمکان وامتناع التعبّد بالمظنّهٔ التی من مصادیقها هذا الظنّ.
ج- أنّه لا یترتّب علی النزاع فی إمکان التعبّد بالظنّ واستحالته ثمرهٔ عملیّهٔ ما لم یثبت وقوعه، وإذا ثبت وقوعه فلم نحتج لإثبات إمکانه إلی أمر آخر، لأنّ أدلّ دلیل علی إمکان شیء وقوعه.
وأمّا الإمکان فی کلام الشیخ الرئیس: «کلّما قرع سمعک من الغرائب فذره فی بقعهٔ الإمکان ما لم یذدک[۲۳۹] عنه واضح البرهان» فلا یرتبط بالمقام، لأنّا نبحث فی أنّ التعبّد بالظنّ هل یتّصف واقعاً بالإمکان

الوقوعی، فلا یترتّب علیه تالٍ باطل، أو بالاستحالهٔ الوقوعیّهٔ، فیترتّب علیه ذلک.
بخلاف «الإمکان» فی کلام الشیخ الرئیس، فإنّه بمعنی الاحتمال الذی یکون من الأوصاف القائمهٔ بالنفس، یعنی: «کلّما قرع سمعک من الامور العجیبهٔ الغریبهٔ فلا تکذّبه، بل احتمل فی نفسک صدقه وکذبه، إلّاأن یقوم عندک برهان قاطع علی دفعه ومنعه، فلک أن تکذّبه حینئذٍ»[۲۴۰].
هذا حاصل ما اعترض به المحقّق الخراسانی رحمه الله علی ما استدلّ به الشیخ الأعظم لإثبات إمکان التعبّد بالظنّ.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی ذلک

واعترض علیه المحقّق النائینی رحمه الله بإشکال آخر، وهو أنّ مورد بناء العقلاء هو الإمکان التکوینی، والمراد من الإمکان المبحوث عنه فی المقام هو الإمکان التشریعی، یعنی أنّ من التعبّد بالأمارات هل یلزم محذور فی عالم التشریع: من تفویت المصلحهٔ والإلقاء فی المفسدهٔ واستلزامه الحکم بلا ملاک واجتماع الحکمین المتنافیین، وغیر ذلک من التوالی الفاسدهٔ المتوهّمهٔ فی المقام، أو أنّه لا یلزم شیء من ذلک؟ ولیس المراد من الإمکان هو الإمکان التکوینی بحیث یلزم من التعبّد بالظنّ أو الأصل محذور فی عالم التکوین، فإنّ الإمکان التکوینی لا یتوهّم البحث عنه فی المقام، وذلک واضح[۲۴۱].

نقد کلام المحقّق النائینی رحمه الله

وفیه: أنّ البحث وإن کان فی الإمکان التشریعی، إلّاأنّه لیس نوعاً ثالثاً من الإمکان فی مقابل الإمکان الذاتی والوقوعی، بل هو قسم من الإمکان الوقوعی الذی قد عرفت أنّه المبحوث عنه، کما أنّ الإمکان التکوینی[۲۴۲] أیضاً قسم آخر منه.
وکیف کان، فالمهمّ فی المقام ما قاله المحقّق الخراسانی رحمه الله من عدم ترتّب فائدهٔ عملیّه علی إثبات إمکان التعبّد بالمظنّهٔ.

فينبغى التعرّض لما استدلّ به ابن قبة ومن تبعه لإثبات امتناعه، فلو كان تامّاً فلا تصل النوبة إلى البحث فى مقام الإثبات، وأمّا إذا كان مخدوشاً فكنّا نشكّ فى بداية الأمر فى إمكان التعبّد بالظنّ وامتناعه، فإن تفحّصنا الأدلّة فى مقام الإثبات ووجدنا دليلًا قطعيّاً على اعتبار بعض الظنون كان كاشفاً- بالالتزام- عن إمكان التعبّد بالظنّ، لأنّ أدلّ دليل على إمكان شىء وقوعه، كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله.

البحث حول ما استدلّ به لإثبات امتناع التعبّد بالظنّ

استدلّ ابن قبة ومن تبعه على الامتناع بوجوه[۲۴۳]:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۶۳

الأوّل: أنّه لو جاز التعبّد بخبر الواحد فى الإخبار عن النبىّ صلى الله عليه و آله لجاز التعبّد به فى الإخبار عن اللَّه سبحانه أيضاً، والتالى باطل إجماعاً، فالمقدّم مثله[۲۴۴].

ويمكن المناقشة فيه أوّلًا: بمنع الملازمة، فإنّ الإخبار عن النبىّ صلى الله عليه و آله يكون إخباراً عن حسّ حتّى فيما إذا تعدّدت الوسائط، فإنّ كلّ واسطة يروى ما تحمّله حسّاً عمّن فوقه إلى أن ينتهى إليه صلى الله عليه و آله، وأمّا الإخبار عن اللَّه سبحانه فبأىّ نحوٍ يمكن أن يتحقّق بعد أن انقطع ما كان مختصّاً بالأنبياء عليهم السلام من وساطة جبرئيل التى يعبّر عنها ب «الوحى» والاستماع من الشجرة ونحوها؟!

وبالجملة: قياس الإخبار عن اللَّه تعالى بالإخبار عن الرسول صلى الله عليه و آله مع الفارق.

وثانياً: سلّمنا الملازمة، لكن بطلان التالى فى قول ابن قبة: «والتالى باطل إجماعاً» إن كان بمعنى عدم إمكان التعبّد بخبر الواحد فى الإخبار عن اللَّه تعالى فهو من المسائل العقليّة التى لا- يمكن إثباتها إلّابحكم العقل، فكيف تمسّك فيه بالإجماع الذى لا يمكن أن يكون مرجعاً فى مثل هذه المسائل؟!

وإن كان بمعنى عدم وقوع التعبّد به فى مقام الإثبات، فهو مغاير لمدّعاه، وهو استحالة وقوع التعبّد بخبر الواحد.

وثالثاً: أنّ الإجماع الذى استدلّ به على بطلان التالى وإن كان إجماعاً محصّلًا بالنسبة إلى ابن قبة، إلّاأنّه منقول بالنسبة إلينا، والإجماع المنقول لو كان حجّة فإنّما هو لأجل كونه من مصاديق خبر الواحد، وهل يصحّ التمسّك

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۶۴

بالخبر الواحد لإثبات امتناع التعبّد به؟!

الثانى: أنّ فى التعبّد بالمظنّة[۲۴۵] عدّة توالٍ فاسدة: بعضها يترتّب على أصل الخطابات، وبعضها الآخر على أمر متأخّر لازم لها، وبعض ثالث يرتبط بما هو متقدّم عليها، وهو أيضاً على نوعين: لأنّ بعضها يترتّب على ملاكات الأحكام[۲۴۶]، وبعضها الآخر على مباديها[۲۴۷].

التعبّد بالأمارات هل يوجب اجتماع المثلين أو الضدّين؟

أمّا المحذور الأوّل- أعنى ما يرتبط بأصل الخطاب- فهو أنّ جعل الحجّيّة لخبر الواحد[۲۴۸] يستلزم اجتماع المثلين من إيجابين أو تحريمين مثلًا فيما أصاب، واجتماع الضدّين من إيجاب وتحريم فيما أخطأ.

وفيه أوّلًا: أنّك عرفت فى مبحث اجتماع الأمر والنهى أنّ التضادّ والتماثل يرتبطان بالواقعيّات، فلا يجريان فى الأحكام التى هى من

الامور الاعتباریّة.

وثانیاً: أنّ جعل الحجّیّة لخبر العادل مثلًا لا یستلزم جعل حکم علی طبقه، لیلزم منه اجتماع المثلین أو الضدّین، بل الحجّیّة تکون بمعنی المنجّزیّة والمعذّریّة، فذلک الحکم الواقعی یتنجّز علی المکلّف فیما أصاب الحجّة، وهو معذور فی مخالفته فیما أخطأت.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۱۶۵

التعبّد بالأمارات هل یستلزم تفویت المصلحة أو الإلقاء فی المفسدة؟

وأمّا المحذور الثانی- أعنی ما یرتبط بلازم الخطاب- فهو أنّ خبر الواحد لو کان حجّة لا نجرّ إلی تفویت المصلحة أو الإلقاء فی المفسدة فیما أدّی إلی عدم وجوب ما هو واجب أو عدم حرمة ما هو حرام وکونه محکوماً بسائر الأحکام، وإلی ذلک ینظر الاستدلال المحکیّ عن ابن قبة، من أنّه یوجب تحلیل الحرام وتحریم الحلال.

وهذا الدلیل یتوقّف علی أمرین:

أ- أن تکون الأحکام تابعة للمصالح والمفاسد فی المتعلّقات، کما هو مذهب الإمامیّة[۲۴۹] والمعتزلة، خلافاً للأشاعرة.

ب- أن یکون جعل الحجّیّة للطرق والأمارات لصرف الطریقیّة، بمعنی أنّ الشارع حیث رأی خبر الثقة موافقاً للواقع غالباً جعله حجّة منجّزة فیما أصاب ومعذّرة فیما أخطأ.

وأمّا لو کان حجّیّة الأمارات من باب السببیّة- بمعنی أنّ الحکم الواقعی محفوظ فیما إذا لم یقم دلیل علی خلافه، وإلّا فهو یتبدّل إلی ما هو مؤدّی الأمارة- فلا تفویت لمصلحة ولا إلقاء فی مفسدة، فلا مجال للقول بامتناع التعبّد بالظنّ باستناد استلزامه لذلک.

کما أنّه لا مجال لهذا الدلیل لو قلنا بالمصلحة السلوکیّة، بمعنی أنّ المصلحة الفائتة- علی تقدیر مخالفة الأمارة للواقع- تتدارک بجعل مصلحة اخری مترتّبة علی السلوک علی طبقها وتطبیق العمل علی مؤدّاها، لعدم تحقّق تفویت

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۱۶۶

المصلحة أو الإلقاء فی المفسدة بناءً علی هذا الفرض أیضاً.

لکنّ الإنصاف- کما تقدّم آنفاً- هو کون حجّیّة الأمارات من باب الطریقیّة، کما أنّ الحقّ ما ذهب إلیه المعتزلة والإمامیّة من أنّ الأحکام تابعة للمصالح والمفاسد الواقعیّة، فتمّ الأمران اللذان یبتنی علیهما دلیل ابن قبة لإثبات امتناع التعبّد بالأمارات الظنّیّة.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

وقال المحقّق النائینی بابتنائه علی أمر ثالث أیضاً، وهو انفتاح باب العلم[۲۵۰] وإمکان الوصول إلی الواقعیّات، وأمّا فی صورة الانسداد فلا یلزم محذور تفویت المصلحة أو الإلقاء فی المفسدة.

توضیح ذلک: أنّ المکلّف یعلم إجمالًا بوجود أحکام واقعیّة تابعة للمصالح والمفاسد فی متعلّقاتها، فإذا انسدّ علیه باب العلم بمواردها- کما فی عصر الغیبة- فلا- یتمکّن من استیفاء تمام تلک المصالح والاحتراز عن جمیع تلک المفاسد إلّابالاحتیاط التامّ، بإیجاد کلّ ما یحتمل وجوبه والاجتناب عن جمیع ما یحتمل حرمته، وهذا ما لا یلائمه مبنی الشریعة السمحة السهلة.

وحینئذٍ لو لم تکن الأمارات حجّة لفات عن المکلّف جمیع المصالح والخیرات، بخلاف ما إذا جعلت حجّة، فإنّه یستلزم أن یعمل ببعض الأحکام، وهو المقدار الذی تصیب الأمارة للواقع، فإنّه خیر جاء من قبل التعبّد بالأمارة، ولو کان مورد الإصابة أقلّ قلیل، فإنّ ذلک القلیل أیضاً کان یفوت

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۱۶۷

لولا التعبّد، فلا یلزم من التعبّد إلّاالخیر[۲۵۱].

هذا حاصل کلام المحقّق النائینی رحمه الله.

نقد ما أفاده رحمه الله

وفی هذا الکلام بهذا البیان[۲۵۲] نظر، فإنّ المکلّف إذا علم إجمالًا بتکالیف واقعیّة ذات مصالح لازمة الاستیفاء ومفاسد لازمة الاجتناب وانسدّ علیه باب العلم بها فما الذی دعا الشارع إلی نفی وجوب الاحتیاط، مع أنّ العقل یحکم بکون العلم الإجمالی منجّزاً للواقع، فیجب الاحتیاط فی أطرافه لأجل استیفاء تلک المصالح والاحتراز عن تلک المفاسد؟!

فماذا نقول حول دلیل ابن قبة بعد تسلّم ذینک الأمرین الذین یتوقّف علیهما؟

الحقّ فی المسألة

والحقّ عدم امتناع التعبّد بالأمارات، لا فی حال الانفتاح ولا فی حال الانسداد.

أمّا فی حال الانفتاح- وبتعبیر آخر زمن حضور المعصوم علیه السلام- فلأنّ وجوب رجوع کلّ شخص إلیه لأخذ المسائل الشرعیّة من فیه علیه السلام مباشرةً وعدم حجّیّة ما نقله مثل زرارة وأبی بصیر ومحمّد بن مسلم یستلزم مشکلات عدیدة:

۱- عدم تمکّن کثیر من المسلمین من التشرّف بخدمة الأئمّة علیهم السلام، لبُعد

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۱۶۸

المسافة، سیّما بعد دخول البلاد النائیة تحت ظلّ الإسلام وعدم تمکّن البشر فی ذلک العصر ممّا یتمکّن الیوم من الطائرات والسیّارات ومن مثل الاتّصالات الهاتفیّة لاستماع کلامهم علیهم السلام بلا واسطة، فمن کان فی بلاد مصر والشام والعراق وإیران ولم یتمکّن من السفر إلی المدینة المنوّرة عند مواجهته لکلّ مسألة شرعیّة فماذا یفعل لو لم یعتبر خبر الثقة الناقل للأحکام؟!

۲- فرضنا تمکّن جمیع المسلمین من الحضور عند الإمام علیه السلام، لکنّه کان یستلزم الزحام الکثیر عند بابه علیه السلام بحیث لا یقدر علی جواب جمیع الأسئلة، ولو کان مشتغلًا بذلک فی جمیع آنات حیاته الشریفة.

۳- فرضنا قدرته علیه السلام علی ذلک وإمکان تحمّل تلک المشاقّ من قبل المسلمین، ولکنّ الظروف السیاسیّة کانت حائلةً بینهم وبین الإمام علیه السلام، وهذا واضح لمن تصفّح تاریخ الأئمّة علیهم السلام وکیفیّة معاملة الظلمة المتقمّصة قمیص الحکومة معهم علیهم السلام.

ویؤیّده ما رواه الکشّی عن أبی عبداللَّه علیه السلام أنّه قال لعبداللَّه بن زرارة: «اقرأ منّی علی والدک السلام، وقل له: إنّی إنّما أعیبک دفاعاً منّی عنک، فإنّ الناس والعدوّ یسارعون إلی کلّ من قرّبناه وحمدنا مکانه لإدخال الأذی فیمن نحبّه ونقرّبه، ویرمونه لمحبّتنا له وقربه ودنوّه منّا، ویرون إدخال الأذی علیه وقتله، ویحمدون کلّ من عبناه نحن، فإنّما أعیبک لأنّک رجل اشتهرت بنا وبمیلک إلینا وأنت فی ذلک مذموم عند الناس غیر محمود الأثر بمودّتک لنا ولمیلک إلینا، فأحببت أن أعیبک لیحمدوا أمرک فی الدِّین بعیبک ونقصک ویکون بذلک منّا دافع شرّهم عنک، یقول اللَّه عزّ وجلّ: «أَمَّا السَّفِینَةُ فَکَانَتْ لِمَسکِینَ یَعْمَلُونَ فِی الْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِیبَهَا وَ کَانَ وَرَآءَهُم مَّلِکٌ یَأْخُذُ کُلَّ سَفِینَةٍ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۱۶۹

غَصْبًا»[۲۵۳] هذا التنزيل من عند اللّه، ألا واللّه ما عابها إلّالكى تسلم من الملك، ولا تعتب على يديه، ولقد كانت صالحةً ليس للعيب فيها مساغ والحمد للّه، فافهم المثل يرحمك اللّه، فإنّك واللّه أحبّ الناس إلىّ وأحبّ أصحاب أبى حيّاً وميّتاً، فإنّك أفضل سفن ذلك البحر القمقام الزاخر، وأنّ من ورائك ملكاً ظلوماً غصوباً يرقب عبور كلّ سفينة صالحة ترد من بحر الهدى ليأخذها غصباً ويغصب أهلها، ورحمة اللّه عليك حيّاً ورحمته ورضوانه عليك ميّتاً»[۲۵۴].

ولأجل هذه المشاكل كانوا عليهم السلام يرجعون شيعتهم إلى بعض أصحابهم، كما يدلّ عليه أخبار كثيرة:

منها: ما روى عن علىّ بن المسيّب الهمدانى، قال: قلت للرضا عليه السلام: شقّتى بعيدة ولست أصِل إليك فى كلّ وقت، فممّن آخذ معالم دينى؟ قال: «من زكريّا بن آدم القمى المأمون على الدِّين والدُّنيا»[۲۵۵].

وأمّا فى حال الانسداد- مثل هذا الزمان الذى لا طريق للمكلّفين إلى حصول العلم التفصيلى الوجدانى بالأحكام المعلومة بالإجمال- فلأنّ الأمر دائر بين العمل بالاحتياط بإتيان كلّ ما هو محتمل الوجوب والاجتناب عن جميع ما هو محتمل الحرمة، وبين العمل بالطرق الظنّيّة، كخبر الثقة وظواهر الألفاظ بالنسبة إلى المجتهدين وفتاوى الفقهاء بالنسبة إلى المقلّدين.

لكن لا مجال لإيجاب الاحتياط؛ لأنّ العقل وإن كان يحكم به فى موارد العلم الإجمالى، وبه ينتفى محذور تفويت المصلحة والإلقاء فى المفسدة، إلّاأنّ

الشارع لم يوجبه لأجل مصلحة أهمّ، وهى أنّ الاحتياط لو كان واجباً فى كلّ مورد يحتمل فيه ثبوت حكم إلزامى لم يتحمّل كثير من الناس هذه التكاليف الثقيلة، وانزجروا عن أصل الإسلام، بخلاف ما إذا كانت الطرق والأمارات ملاكاً لعمل العباد، فإنّه يستلزم أن تكون الشريعة سمحة سهلة يرغب فيها الناس.

والأمارات الظنّيّة تطابق الواقع غالباً، وتخطئ ويستلزم العمل بها فوت المصلحة أو الوقوع فى المفسدة أحياناً، والشارع بعد ملاحظة الاحتياط والأمارات وما يلزمهما من البركات والتبعات رأى المصلحة فى جعل الحجّيّة للأمارات، لاشتماله على مصلحة أقوى من مصلحة العمل بالاحتياط.

والعقل وإن كان يحكم بلزوم الاحتياط فيما إذا علم إجمالًا بثبوت حكم من الأحكام[۲۵۶]، إلّاأنّه أيضاً إذا لاحظ جميع جوانب المسألة فى المقام يحكم بجواز جعل الحجّيّة للأمارات، لأنّ حفظ أساس الشريعة وانجذاب الناس إليها أهمّ من التجنّب من تفويت المصلحة والإلقاء فى المفسدة أحياناً، والعقل يحكم بلزوم رعاية الأهمّ فيما إذا لم يمكن المحافظة عليه وعلى المهمّ كليهما.

والحاصل: أنّه لا- يمكن إثبات امتناع التعبّد بالمظنّة من جهة استلزامه تحليل الحرام وتحريم الحلال، لا فى حال انفتاح باب العلم بالأحكام ولا فى حال انسداده.

نقد نظريّة الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المسألة

والعجب من الشيخ الأعظم رحمه الله حيث التزم بامتناع التعبّد بالمظنّة فى حال

الانفتاح، فإنّه قال: أمّا إيجاب العمل بالخبر على الوجه الأوّل[۲۵۷] فهو وإن كان فى نفسه قبيحاً مع فرض انفتاح باب العلم لما ذكره المستدلّ من تحريم الحلال وتحليل الحرام، لكن لا يمتنع أن يكون الخبر أغلب مطابقةً للواقع فى نظر الشارع من الأدلّة القطعيّة التى يستعملها المكلّف للوصول إلى الحرام والحلال الواقعيّين أو يكونا متساويين فى نظره من حيث الإيصال إلى الواقع، إلّاأن يقال: إنّ هذا رجوع إلى فرض انسداد باب العلم والعجز عن الوصول إلى الواقع، إذ ليس المراد انسداد باب الاعتقاد ولو كان جهلًا مركّباً كما

تقدّم سابقاً، فالأولی الاعتراف بالقبح مع فرض التمكّن عن الواقع[۲۵۸].

إنتهی موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

وفی آخر كلامه فی المسألة أیضاً إشارة إلی ذلک[۲۵۹].

وقد عرفت جوابه ممّا سبق آنفاً.

البحث حول المصلحة السلوكیّة

وأمّا فی زمن الانسداد فأجاب عمّا استدلّ به ابن قبة لإثبات الاستحالة بأنّ ما فات علی المكلّف من مصلحة الواقع بسبب قیام الأمارة علی خلافه یتدارک بالمصلحة السلوكیّة.

توضیح ذلک: أنّ التعبّد بالمظنّة یتصوّر علی وجهین:

الأوّل: أن یكون ذلک من باب الطریقیّة ومجرّد الكشف عن الواقع، من دون أن تكون الأمارة سبباً لحدوث مصلحة فی مؤدّاها أو فی سلوكها وتطبیق

العمل علیها.

الثانی: أن یكون من باب السببیّة ومدخلیّة سلوک الأمارة فی مصلحة العمل وإن خالف الواقع، فالغرض إدراک مصلحة سلوک هذا الطریق وتطبیق العمل علیه، فإنّها مساویة لمصلحة الواقع أو أرجح منها، فیتدارک بها ما فات علی المكلّف من مصلحة الواقع[۲۶۰].

هذا حاصل ما أفاده الشیخ رحمه الله فی المقام.

والمحقّق النائینی رحمه الله قام بتوضیح كلام الشیخ رحمه الله بقوله:

وتفصیل ذلک: هو أنّ سببیّة الأمارة لحدوث المصلحة تتصوّر علی وجوه ثلاث:

الأوّل: أن تكون الأمارة سبباً لحدوث مصلحة فی المؤدّی تستتبع الحكم علی طبقها، بحیث لا یكون وراء المؤدّی حكم فی حقّ من قامت عنده الأمارة، فتكون الأحكام الواقعیّة مختصّة فی حقّ العالم بها ولا یكون فی حقّ الجاهل بها سوی مؤدّیات الطرق والأمارات، فتكون الأحكام الواقعیّة تابعةً لآراء المجتهدین، وهذا هو «التصویب الأشعری» الذی قامت الضرورة علی خلافه، وقد ادّعی تواتر الأخبار علی أنّ الأحكام الواقعیّة یشترک فیها العالم والجاهل، أصابها من أصاب وأخطأها من أخطأ.

الثانی: أن تكون الأمارة سبباً لحدوث مصلحة فی المؤدّی أیضاً أقوی من مصلحة الواقع، بحیث یكون الحكم الفعلی فی حقّ من قامت عنده الأمارة هو المؤدّی، وإن كان فی الواقع أحكام ویشترک فیها العالم والجاهل علی طبق المصالح والمفاسد النفس الأمریّة، إلّاأنّ قیام الأمارة علی الخلاف تكون من

قبیل الطوارئ والعوارض والعناوین الثانویّة اللاحقة للموضوعات الأوّلیّة المغیّرة لجهة حسنها وقبحها، نظیر الضرر والحرج، ولابدّ وأن تكون المصلحة الطارئة بسبب قیام الأمارة أقوی من مصلحة الواقع، إذ لو كانت مساویة لها كان الحكم هو التخییر بین المؤدّی وبین الواقع، مع أنّ المفروض أنّ الحكم الفعلی لیس إلّاالمؤدّی، وهذا الوجه هو «التصویب المعتزلی» ویتلو الوجه السابق فی الفساد والبطلان، فإنّ الإجماع انعقد علی أنّ الأمارة لا تغیّر الواقع ولا تمسّ كرامته بوجه من الوجوه، وسیأتی ما فی دعوی أنّ الحكم الفعلی فی حقّ من قامت عنده الأمارة هو مؤدّی الأمارة.

الثالث: أن تكون قیام الأمارة سبباً لحدوث مصلحة فی السلوک مع بقاء الواقع والمؤدّی علی ما هما علیه من المصلحة والمفسدة، من دون أن یحدث فی المؤدّی مصلحة بسبب قیام الأمارة غیر ما كان علیه قبل قیام الأمارة، بل المصلحة إنّما تكون فی تطرّق الطریق وسلوک الأمارة وتطبیق العمل علی مؤدّاها والبناء علی أنّه هو الواقع بترتیب الآثار المترتّبة علی الواقع علی المؤدّی، وبهذه المصلحة

السلوكيّة يتدارك ما فات على المكلّف من مصلحة الواقع بسبب قيام الأمارة على خلافه.

والفرق بين هـذا الوجه والوجه الثـانى ممّـا لا يكاد يخفى، فإنّ الوجه الثانى كان مبتيّاً على سـببيّة الأمارة لحـدوث مصـلحة فى المؤدّى غالبـة على ما فات من المكلّف من مصـلحة الواقع على تقدير تخلّفها وإدّائها إلى غير ما هو الواجب واقعاً، أو غالبة على ما فى المؤدّى من المفسـدة على تقـدير إدّائهـا إلىوجوب ما هو حرام واقعاً، وأين هـذا من الوجه الثالث؟ فإنّ المؤدّى على الوجه الثالث باقٍ على ما كان عليه، ولا يحدث فيه مصلحة بسبب قيام

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۷۴

الأمـارة عليه، وإنّما المصـلحة كانت فى سـلوك الأمارة وأخـذها طريقاً إلى الواقع من دون أن تمسّ الأمارة كرامـة المصـلحة والحكم الواقعى بوجه من الوجوه، والسـببيّة بهـذا المعنى عين الطريقيّـة التى توافق اصول المخطّئـة، بل ينبغى عدّ هذا الوجه من وجوه الردّ على التصويب، بخلاف الوجه الثانى، فإنّه من أحد وجوه التصويب.

وبالجملة: المصـلحة فى الوجه الثالث إنّما تكون فى السلوك وتطبيق العمل على مؤدّى الأمارة، لا فى نفس المؤدّى، ولابدّ وأن تكون مصـلحة السـلوك بمقدار ما فات من المكلّف بسبب قيام الأمارة على خلاف الواقع، وهذا يختلف باختلاف مقدار السلوك، فلو قامت الأمارة على وجوب صلاة الجمعة فى يومها وعمل المكلّف على طبقها ثمّ تبيّن مخالفة الأمارة للواقع وأنّ الواجب هو صلاة الظهر، فإن كان انكشاف الخلاف قبل مضـىّ وقت فضيلة الظهر فلا شىء للمكلّف، لأنّ قيام الأمارة على الخلاف لم توجب إيقاعه على خلاف ما يقتضيـه الواقع من المصـلحة، لتمكّن المكلّف من استيفـاء مصـلحة الواقع بتمامهـا وكمالهـا حتّى الفضـيلة الوقتيّـة، وإن كـان انكشـاف الخلاف بعـد انقضاء وقت الفضـيلة فبمقـدار ما فات من المكلّف من فضل أوّل الوقت يجب أن يتدارك، وإن كان انكشاف الخلاف بعـد انقضاء تمام الوقت فاللازم هو تدارك ما فات منه من المصـلحة الوقتيّة، وإن لم ينكشف الخلاف إلى الأبد فالواجب هو تدارك ما فات منه من مصلحة أصل الصلاة.

والسرّ فى ذلك: هو أنّ التدارك إنّما يكون بمقدار ما اقتضـته الأمارة من إيقاع المكلّف على خلاف الواقع وبالقدر الذى سـلكه، ولا موجب لأن يستحقّ المكلّف زائداً عمّا سلكه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۷۵

فما أفاده الشيـخ قدس سـره من التبعيض فى الإجزاء بقدر ما فات من المكلّف من المصـلحة الواقعيّة بسـبب سـلوك الأمارة[۲۶۱]، هو الحقّ الذى يقتضيه اصول المخطّئة[۲۶۲].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

أقول: هذا الوجه الثالث هو ظاهر كلام الشيخ رحمه الله من المصلحة السلوكيّة التى وجّه بها تصحيح التعبّد بالأمارات غير العلميّة.

وأمّا الوجه الأوّل الذى هو «التصويب الأشـعرى» والثانى الذى هو «التصويب المعتزلى» فقد صرّح الشيخ رحمه الله بنفيها، لقيام الإجماع والأخبـار المتواترة بـأنّ «للَّه تعـالى أحكاماً يشترك فيهـا العالم والجاهل» والأمارة لا تغيّر الواقع بوجه من الوجوه، ولا يصـحّ القول بأنّ الحكم الفعلى فى حقّ من قـامت عنـده الأمـارة هـو مؤدّاهـا، بـل الحكم الفعلى فى حقّ جميع المكلّفين هو الواقع، غايـة الأمـر أنّ فى سلوك الأمارة وتطبيق العمل على طبقها مصلحة يتدارك بها ما فات على المكلّف من مصلحة الواقع عند قيام الأمارة على خلافه.

نقد ما أفاده الشيخ الأنصارى رحمه الله

ويمكن المناقشة فى كلام الشيـخ رحمه الله بأنّ الأمارات المعتبرة عند الشارع ليست تأسيسيّة، بل هى- كما مرّ مراراً- طرق عقلائيّة قد أمضاها الشارع، فإنّ خبر الثقـة وظواهر الكلمات ونحوهما امور معتبرة- قبل الشـرع- عند العقلاء، بل حجّيّة قول المفتى فى حقّ العامّى

أيضاً لها أصل عقلائى، فإنّ رجوع الجاهل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۷۶

إلى العالم- كرجوع المريض إلى الطبيب- أمرٌ رائج بينهم كما لا يخفى.

نعم، قد ردع الشارع عن التمسّك ببعض الأمارات العقلائيّة- كالقياس والاستحسان- وقيّد بعضها ببعض قيود غير معتبرة عندهم، كاشتراط حجّيّة الفتوى بعدالة المفتى ورجوليّته وكونه من الإماميّة.

لكن ليس لنا أمارة شرعيّة تأسيسيّة، بل كلّ ما هو معتبر فى الشريعة له أساس عقلائى.

ولا ريب فى أنّ العقلاء لا يعتبرونها إلّابملاك الطريقيّة الصرفة، فإنّهم حينما انسدّ عليهم باب العلم يعملون بطرق تصيب غالباً إلى الواقع، من دون أن يروا للعمل بهذه الطرق مصلحة يجبر بها ما فات عليهم من مصلحة الواقع فى صورة مخالفتها له، بل لو سألناهم عن وجود مصلحة سلوكيّة فى هذه الصورة لضحكوا علينا.

ونوقش فى كلامه رحمه الله أيضاً بوجهين آخرين:

أ- أنّه لا معنى لسلوك الأمارة وتطرّق الطريق إلّاالعمل على طبق مؤدّاها، فإذا أخبر العادل بوجوب صلاة الجمعة فسلوك هذه الأمارة وتطرّق هذا الطريق ليس إلّاالإتيان بصلاة الجمعة، فلا معنى لكون مصلحة تطرّق الطريق مصلحة مغايرة للإتيان بنفس المؤدّى، والإتيان بالمؤدّى مع المؤدّى غير متغايرين إلّافى عالم الاعتبار، ولا يرفع الإشكال بهذه الاعتبارات والتعبيرات.

ولك أن تقول: إنّ هذه المفاهيم المصدريّة النسبيّة لا حقيقة لها إلّافى عالم الاعتبار، ولا تتّصف بالمصالح والمفاسد، فموضوع المصلحة والمفسدة نفس العناوين، أى الصلاة والخمر.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۷۷

ولو قلت: إنّ شرب الخمر وإتيان الصلاة متعلّق الحرمة والوجوب وموضوع المفسدة والمصلحة.

قلت: لو سلّم فتطبيق العمل فى طبق الأمارة وتطرّق الطريق عبارة اخرى عن شرب الخمر وإتيان الصلاة[۲۶۳].

ونحن وإن رأينا هذا الإشكال وارداً على الشيخ الأعظم رحمه الله فى الدورة السابقة، إلّاأنّ مقتضى التحقيق الذى يخطر بالبال الآن خلافه، فإنّ الإتيان بصلاة الجمعة لو لم يكن مستنداً إلى إخبار العادل بوجوبها لم يصدق عليه سلوك الأمارة وتطبيق العمل عليها، فلا تشتمل على المصلحة السلوكيّة المدّعاة فى كلام الشيخ رحمه الله.

ويمكن توضيح ذلك بملاحظة حقيقة «التقليد» فإنّه عبارة عن العمل باستناد فتوى المجتهد، فصلاة الجمعة إذا كانت مستندة إلى فتوى الفقيه بوجوبها تسمّى تقليداً، وأمّا إذا تحقّقت بداعى الاحتياط- كما إذا جمع بينها وبين الظهر ليعلم تحقّق المأمور به المعلوم إجمالًا- فلا.

إن قلت: صلاة الجمعة مثلًا ذات حقيقة واحدة لا تتغيّر بسبب استنادها إلى الفتوى أو إلى الاحتياط، فكيف سمّيتموها فى الصورة الاولى تقليداً دون الثانية؟!

قلت: السرّ فى ذلك أنّ التقليد ليس اسماً لصرف العمل، بل للعمل المستند إلى الفتوى.

والأمر كذلك فى المصلحة السلوكيّة، فإنّ الشيخ رحمه الله يدّعى أنّها تقوم بكون العمل ناشئاً عن قيام الأمارة، لا بنفس العمل مطلقاً وبأىّ داعٍ تحقّق.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۷۸

ب- أنّ لازم قيام المصلحة، التى يتدارك بها ما فات من المكلّف، فى تطرّق الطريق وسلوك الأمارة، هو الإجزاء وإن انكشف الخلاف فى الوقت، فضلًا عن خارجه، لاستيفاء المصلحة بواسطة سلوك الأمارة والعمل على طبقها.

فإذا قامت الأمارة على وجوب صلاة الجمعة، وقلنا: إنّ فى سلوك الأمارة مصلحة يتدارك بها مفسدة فوت الظهر مثلًا، فعمل المكلّف

على طبق الأمارة، ثمّ انكشف الخلاف فى الوقت- ولو وقت الفضيلة- يكون الإتيان بها مجزياً عن الظهر، لأنّ المصلحة القائمة فى تطرّق الطريق غير مقيّدة بعدم انكشاف الخلاف.

فما أفاده الشيخ العلّامة الأنصارى قدس سره وتبعه المحقّق المعاصر رحمه الله[۲۶۴] من التفصيل فى الإجزاء، ممّا لا وجه له[۲۶۵].

وكيف كان، فأساس الجواب عن الشيخ رحمه الله ما تقدّم من أنّ الأمارات الشرعيّة ليست تأسيسيّة، بل هى امور عقلائيّة ممضاة من قبل الشارع، وليس فى بناء العقلاء من المصلحة السلوكيّة عين ولا أثر.

التعبّد بالأمارات هل يقتضى اجتماع الحبّ والبغض؟

وأمّا المحذور الثالث- أعنى ما يرتبط بمبادئ الحكم الصادر من قبل المولى- فهو أنّه يلزم من جعل الحجّيّة لخبر الواحد اجتماع الضدّين من الإرادة والكراهة أو الحبّ والبغض فيما إذا دلّ خبر الواحد على وجوب ما هو حرام واقعاً أو بالعكس.

والجواب عنه يتوقّف على تحقيق حول مراتب الحكم وبيان المراد منها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۷۹

مراتب الأحكام الشرعيّة

صرّح المحقّق الخراسانى رحمه الله فى حاشيته على فرائد الاصول بأنّ للحكم مراتب أربع: الاقتضاء، والإنشاء، والفعليّة، والتنجّز.

لكن أكثر من تأخّر عنه قال بأنّ له مرتبتين: الإنشاء، والفعليّة.

وفسّر المحقّق الخراسانى رحمه الله الاقتضاء بمرتبة من الحكم يكون فيها مناطه ومقتضيه.

والإنشاء بمرتبة جعل صورة الحكم من قبل المولى من دون أن يشتمل على بعث أو زجر.

والفعليّة بما إذا بلغ ذلك الحكم الصورى إلى مرتبة البعث والزجر.

والتنجّز بما إذا وصل الحكم الفعلى من طريق العلم أو العلمى إلى المكلّف، فاستحقّ العقوبة على مخالفته، بخلاف الحكم الاقتضائى والإنشائى، إذ الحكم ما لم يصر فعليّاً لم يكد يبلغ مرتبة التنجّز واستحقاق العقوبة على مخالفته.

نقد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله

وفيه أوّلًا: أنّه لا يصحّ القول بكون الاقتضاء والتنجز من مراتب الحكم، فإنّ الحكم- سواء كان من الأحكام الشرعيّة أو العقلائيّة- أمرٌ اعتبارى مجعول، والاقتضاء أمرٌ حقيقى تكوينى متقدّم عليه ومقتضٍ له، فلا يمكن أن يكون من مراتبه.

كما أنّ التنجّز- الذى فسّره باستحقاق العقوبة على مخالفة الحكم- من الأحكام العقليّة المترتّبة على الحكم المتأخّرة عنه، فإنّ العقل هو الذى يحكم بأنّ المكلّف يستحقّ العقوبة لو خالف الحكم الفعلى الواصل إليه بالعلم أو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۸۰

العلمى، فالتنجز ليس حكماً شرعيّاً، بل حكم عقلى متأخّر عنه.

وثانياً: أنّ الحكم الإنشائى لو كان صوريّاً غير مشتمل على البعث والزجر- كما فسّره به- فلو قلنا بعدم تحقّق الوجوب والحرمة الإنشائيين فى هذه المرتبة فلم يصحّ عدّها من مراتب الحكم، ولو قلنا بتحقّقهما فلم يصحّ خلوّ الإنشاء عن البعث والزجر، لأنّ الإيجاب

والتحریم عبارتان عن البعث والزجر الاعتباریّین، کما حقّقناه فی مبحثی مفاد صیغة «افعل» و «لا تفعل» من مباحث الأوامر والنواهی.

وبالجملة: لا یمکن تصوّر حکم وجوبی أو تحریمی خالٍ عن البعث والزجر المقوّمین للوجوب والحرمة لکی یصحّ القول بالفرق بین الحکم الفعلی والإنشائی ببلوغ الأوّل مرتبة البعث والزجر دون الثانی.

کلام الإمام رحمه الله حول الحکم الإنشائی والفعلی

والحقّ ما ذهب إلیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله فی تفسیر الحکم الإنشائی والفعلی.

وهو أنّ الشارع حیث سلک طریقة العقلاء فی مقام التقنین جعل ابتداءً أحکاماً کلّیّة متعلّقة بموضوعات عامّة، ثمّ بیّن مخصّصاتها ومقیّداتها بأدلّة منفصلة[۲۶۶]، والأحکام الإنشائیّة هی تلک القوانین الکلّیّة التی تعلّقت بها الإرادة الاستعمالیّة، والأحکام الفعلیّة هی ما بقی تحتها بعد ورود المخصّصات والمقیّدات.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۱۸۱

فحلّیّة البیع المستفادة من قوله تعالی: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ»[۲۶۷] حکم إنشائی عامّ یرجع إلیه فی موارد الشکّ فی التخصیص، وما بقی تحته بعد إخراج البیع الربوی والغرری وغیرهما من موارد الاستثناء یکون حکماً فعلیّاً مراداً بالإرادة الجدّیّة[۲۶۸].

هذا حاصل ما أفاده الإمام رحمه الله، وهو کلام متین.

کلام المحقّق الخوئی رحمه الله فی تفسیر الحکم الإنشائی والفعلی

وذهب بعض الأعلام رحمه الله- علی ما فی تقریرات بحثه- إلی أنّ الحکم الإنشائی ما جعل بنحو القضیّة الحقیقیّة التی تشمل الأفراد المحقّقة الوجود والمقدّرة الوجود، فما دام الموضوع لم یوجد بتمام قیوده کان الحکم إنشائیّاً، وإذا وجد یصیر فعلیّاً، فوجوب الحجّ المستفاد من قوله تعالی: «وَلِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا»[۲۶۹] یکون إنشائیّاً قبل تحقّق الاستطاعة وفعلیّاً بعده[۲۷۰].

هذا حاصل ما أفاده بعض الأعلام رحمه الله، والظاهر أنّه أخذه من بعض مشایخه العظام.

نقد کلام المحقّق الخوئی رحمه الله

وفیه أوّلًا: أنّه خلاف ما تقدّم من سیرة العقلاء فی التقنین.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۱۸۲

وثانیاً: أنّ تصویر القضیّة الحقیقیّة یختصّ بمثل آیة الحجّ المتقدّم ذکرها ومثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَواْ»[۲۷۱] ونحوهما ممّا لم یشتمل علی الخطاب، وأمّا ما اشتمل علیه من أدلّة الأحکام، نحو «أَقِیمُواْ الصَّلَوةَ وَءَاتُوا الزَّکَوةَ»[۲۷۲] فلا تتصوّر فیها القضیّة الحقیقیّة إلّابتأویلها إلی جملة خبریّة، بأن یقال: یرجع الآیة إلی قولنا: «المکلّف یجب علیه إقامة الصلاة وإیتاء الزکاة» فالحکم قبل صیرورة الإنسان واجداً لشرائط التکلیف یکون إنشائیّاً، وبعدها یصیر فعلیّاً.

وأمّا بناءً علی ما اخترناه تبعاً للإمام رحمه الله فی تفسیر الحکم الإنشائی والفعلی فلا ملزم للالتزام بمثل هذا التأویل والتوجیه فی الجمل الإنشائیّة المشتملة علی الخطاب.

وثالثاً: أنّ فعلیّة الحکم وإنشائیّته لو کان أمرهما دائراً مدار وجود الموضوع خارجاً وعدمه لأشکل الجمع بین العامّ والخاصّ وبین

المطلق والمقيّـد، فإنّ البيع الغررى مثلًا إذا تحقّق فى الخارج لابـدّ من أن يكون محكوماً بحلّيّـة فعليّـة بمقتضـى «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» وأن لا يكون كذلك بمقتضى «نهى النبىّ عن بيع الغرر»[۲۷۳].

وأمّا إذا فسّرناالحكم الإنشائى بما اريد بمراد استعمالى وجعل بنحو الضابطة الكلّيّة التى يرجع إليها عند الشكّ فى التخصيص والتقييد، والحكم الفعلى بما تعلّق به الإرادة الجدّيّـة وهو ما بقى تحت تلك الضابطـة بعـد ورود المخصّـِصات والمقيّدات فلا تعارض بين العامّ والخاصّ ولا بين المطلق والمقيّد أصلًا.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۸۳

الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى

إذا عرفت هـذا فنقول: يمكن الجواب عن محـذور لزوم اجتماع الإرادة والكراهـة أو الحبّ والبغض على فرض حجّيّـة خبر الواحـد بما يقتضـيه التحقيق فى التوفيق بين الحكم الظـاهرى والواقعى، وهو يتّضـح بملاحظـة مـا يجاب به فى باب التزاحم. فى الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى

توضـيح ذلك: أنّه لا يجوز للمولى إلزام العبـد برعايـة كلا المتزاحمين، لعـدم قـدرته على ذلك، بل لابدّ له من امتثال الأمر بالأهمّ لو كان، وإلّا فهو مخيّر فى امتثال أيّهما شاء، والأمر الآخر وإن سقط فعلًا، إلّاأنّ سقوطه ليس لأجل فقد الملاك، فإنّ الملاك موجود فيه، بل لعـدم تمكّن العبـد من امتثاله بعد صـرف قدرته فى المزاحم الآخر، فلا يترتّب على مخالفته اسـتحقاق العقوبة، لكنّه لو كان متمكّناً من امتثال كليهما لوجب عليه؛ لوجود الملاك فيهما.

ويمكن الجواب بمثله عن إشـكال الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى، فإنّ المكلّف حينما كان جاهلًا بالأحكام الواقعيّـة إلّافى موارد قليلـة، وكـان الاحتيـاط التـامّ فى جميعهـا شاقّاً عليه، بل موجباً للهرج والمرج واختلال النظام وتنفّر كثير من الناس من أساس الإسـلام اضـطرّ الشارع إلى جعل مثل خبر الثقة طريقاً إلى الأحكام الواقعيّة، مع العلم بأنّه يخالفها أحياناً، والواقع وإن كان محكوماً بحكم فعلى لاشـتماله على الملاـك، إلّاأنّ الشـارع لم يلزم المكلّف برعـايته عنـد خطـأ الأمـارة، بـل جعله معـذوراً فى مخالفته حينئـذٍ لأجل تلك المصلحة الأقوى الباعثة له على جعل حجّيّتها.

والحاصل: أنّ الشارع كما اضـطرّ إلى رفع اليد عن رعاية الحكم الفعلى فى أحد المتزاحمين لأجل عدم تمكّن العبد من امتثال كليهما، كذلك اضطرّ إلى رفع

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۸۴

اليد عنها فى موارد خطأ الأمارة لأجل جهل المكلّف بالواقع وكون الاحتياط فى جميع الموارد مستلزماً لتلك التبعات.

وبعبارة اخرى: ملاك تقـدّم التعبّـد بالمظنّة على إلزام الاحتياط التامّ هو عين ملاك تقدّم الأهمّ على المهمّ فى باب المتزاحمين، فكما أنّ إزالـة النجاسـة عن المسـجد أهمّ من الصـلاة فى سـعة وقتها فتتقدّم عليها، كذلك التعبّد بالمظنّة أهمّ من الاحتياط فيتقدّم عليه، فلا فرق بين ما نحن فيه وبين باب التزاحم من جهـة ملاك التقـدّم، وإن كان مجرى ذلك الباب هو الموارد الجزئيّة، بخلاف مسألة التعبّد بالمظنّة التى ترتبط بالعناوين الكلّيّة.

وهـذا هو ملاك حجّيّـة بعض الأمارات- كخبر الثقة- عند العقلاء أيضاً، فإنّهم يرون أنّ تحقّق العلم الوجدانى بالامور المبتلى بها قليل جدّاً، فلو انحصر الطريق إليها بالعلم بها لاختلّ نظام معاشهم، فالتجأوا إلى التمسّك بالأمارات.

هذا هو نخبة القول فى الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى.

وهاهنا أقوال اخر:

نظریّة الشیخ الأنصاری رحمه الله فی المسألة ونقدها

۱- ما ذهب إلیه الشیخ الأعظم رحمه الله، من أنّ الحکمین لیسا فی مرتبة واحدة، بل فی مرتبتین، ضرورة تأخّر الحکم الظاهری- سواء کان مستفاداً من الأمارات أو الاصول- عن الواقعی بمرتبتین، لکونه متأخّراً عن الشکّ فی الحکم الواقعی، والشکّ فیه متأخّر عنه، فلا یجتمع الحکمان[۲۷۴].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۱۸۵

واعترض‌علیه تلامذته الذین منهم المحقّق الخراسانی رحمه الله بأنّ‌الحکم‌الظاهری وإن لم یکن فی تمام مراتب الواقعی إلّاأنّه یکون فی مرتبة الحکم الظاهری، لعدم اختصاص الحکم الواقعی بالعالم به، بل یعمّ الشاکّ فیه أیضاً، فعلی تقدیر المنافاة بین الحکمین لزم اجتماع الحکمین فی مرتبة الحکم الظاهری[۲۷۵].

کلام صاحب الکفایة فی المقام وردّه

۲- ما قال به المحقّق الخراسانی رحمه الله فی خصوص الأمارات، من أنّ التعبّد بطریق غیر علمی إنّما هو بجعل حجّیّته، والحجّیّة المجعولة غیر مستتبعة لإنشاء أحکام تکلیفیّة بحسب ما أدّی إلیه الطریق، بل إنّما تکون موجبة لتنجّز التکلیف به إذا أصاب، وصحّة الاعتذار به إذا أخطأ، ولکون مخالفته وموافقته تجرّیاً وانقیاداً مع عدم إصابته کما هو شأن الحجّیّة الغیر المجعولة، فلا یلزم اجتماع حکمین مثلین أو ضدّین ولا طلب الضدّین ولا اجتماع المفسدة والمصلحة ولا الکراهة والإرادة کما لا یخفی[۲۷۶].

ویرد علیه أنّ حجّیّة الأمارات وإن لم تکن بمعنی جعل حکم مماثل أو مضادّ للحکم الواقعی، بل الحکم منحصر فیه والأمارة لا تقتضی إلّاتنجّزه عند الإصابة ومعذوریّة المکلّف فی مخالفته عند الخطأ، إلّاأنّ محذور المنافاة بین الحکم الواقعی والظاهری لا یختصّ بما إذا جعل حکم شرعی ظاهری مطابق لمؤدّی الأمارات، بل بقاء الحکم الواقعی علی ما هو علیه وترخیص الشارع فی ترکه- کما یقتضیه حجّیّة الأمارة المخطئة- أمران متنافیان أیضاً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۱۸۶

نظریّة السیّد الفشارکی فی المسألة ونقدها

۳- ما أفاده السیّد المحقّق المدقّق الفشارکی رحمه الله- علی ما نقله تلمیذه المحقّق الحائری قدس سره- من عدم المنافاة بین الحکمین إذا کان الملحوظ فی موضوع الآخر الشکّ فی الأوّل، وتوضیحه: أنّه لا إشکال فی أنّ الأحکام لا تتعلّق ابتداءً بالموضوعات الخارجیّة، بل إنّما تتعلّق بالمفاهیم المتصوّرة فی الذهن، لکن لا من حیث کونها موجودة فی الذهن، بل من حیث إنّها حاکیة عن الخارج، فالشیء ما لم یتصوّر فی الذهن لا یتّصف بالمحبوبیّة والمبغوضیّة، وهذا واضح، ثمّ إنّ المفهوم المتصوّر تارةً یکون مطلوباً علی نحو الإطلاق، واخری علی نحو التقیید، وعلی الثانی فقد یکون لعدم المقتضی فی ذلک المقیّد[۲۷۷]، وقد یکون لوجود المانع، مثلًا قد یکون عتق الرقبة مطلوباً علی سبیل الإطلاق، وقد یکون الغرض فی عتق الرقبة المؤمنة خاصّة، وقد یکون فی المطلق، إلّاأنّ عتق الرقبة الکافرة منافٍ لغرضه الآخر، ولکونه منافیاً لذلک الغرض لابدّ أن یقیّد العتق المطلوب بما إذا تحقّق فی الرقبة المؤمنة، فتقیید المطلوب فی القسم الأخیر إنّما هو من جهة الکسر والانکسار، لا لتضییق دائرة المقتضی، وذلک موقوف علی تصوّر العنوان المطلوب

أوّلًا مع العنوان الآخر المتّحد معه فی الوجود المخرج له عن المطلوبیّة الفعلیّة، فلو فرضنا عنوانین غیر مجتمعین فی الذهن بحیث یکون المتعقّل أحـدهما لا مع الآخر فلا یعقل تحقّق الکسـر والانکسار بین جهتیهما، فاللازم من ذلک أنّه متی تصوّر العنوان الـذی فیه جهة المطلوبیّة یکون مطلوباً صـرفاً من دون تقیید، لعدم تعقّل منافیه، ومتی تصوّر العنوان الذی فیه جهة المبغوضـیّة یکون مبغوضاً کذلک؛ لعدم تعقّل منافیه، کما هو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۱۸۷

المفروض.

والعنوان المتعلّق للأحکام الواقعیّـة مع العنوان المتعلّق للأحکام الظاهریّـة ممّا لا یجتمعان فی الوجود الـذهنی أبـداً، مثلًا إذا تصوّر الآمر صلاة الجمعـة فلایمکن أن یتصوّر معها إلّاالحالات التی یمکن أن تتّصف بها فی هـذه الرتبـة، مثل کونها فی المسـجد أو الدار وأمثال ذلک، وأمّا اتّصافها بکون حکمها الواقعی مشکوکاً فلیس ممّا یتصوّر فی هذه الرتبة، لأنّ هذا الوصف ممّا یعرض الموضوع بعد تحقّق الحکم، والأوصـاف المتـأخّرة عن الحکم لا یمکن إدراجها فی موضوعه، فلو فرضـنا أنّ صـلاة الجمعـة فی کلّ حال أو وصف یتصوّر معها فی هـذه الرتبـة مطلوبة بلا منافٍ ومزاحم، فإرادة المرید تتعلّق بها فعلًا، وبعد تحقّق الإرادة بها تتّصف بأوصاف اخر لم تتّصف بها قبل الحکم، مثل أن تصیر معلوم الحکم تارةً ومشـکوک الحکم اخری، فلو فرضـنا- بعـد ملاحظة اتّصاف الموضوع بکونه مشـکوک الحکم- تحقّق جهـة المبغوضـیّة فیه یصـیر مبغوضـاً بهـذه الملاحظـة لاـ محالـة، ولاـ یزاحمها جهـة المطلوبیّـة الملحوظـة فی ذاته، لأنّ الموضوع بتلک الملاحظـة لا یکون متعقّلًا فعلًا، لأنّ تلک الملاحظـة ملاحظة ذات الموضوع مع قطع النظر عن الحکم، وهذه ملاحظته مع الحکم.

فـإن قلت: العنوان المتـأخّر وإن لم یکن متعقّلًا فی مرتبـة تعقّـل الـذات، ولکنّ الـذات ملحوظـة فی مرتبـة تعقّـل العنوان المتأخّر، فعند ملاحظة العنوان المتأخّر یجتمع العنوانان فی اللحاظ، فلا یعقل المبغوضیّة فی الرتبة الثانیة مع محبوبیّة الذات.

قلت: تصوّر ما یکون موضوعاً للحکم الواقعی الأوّلی مبنیّ علی قطع النظر عن الحکم، لأنّ المفروض کون الموضوع موضوعاً للحکم، فتصوّره

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۱۸۸

یلزم أن یکون مجرّداً عن الحکم، وتصوّره بعنوان کونه مشکوک الحکم لابدّ وأن یکون بلحاظ الحکم.

ولاـ یمکن الجمع بین لحـاظ التجرّد عن الحکم ولحـاظ ثبـوته. وبعبـارة اخری: صـلاة الجمعـة الـتی کـانت متصـوّرة فی مرتبـة کونها موضوعة للوجوب الواقعی لم تکن مقسـماً لمشـکوک الحکم ومعلومه، والتی تتصوّر فی ضـمن مشـکوک الحکم تکون مقسماً لهما، فتصوّر مـا کـان موضوعـاً للحکم الواقعی والظاهری معاً یتوقّف علی تصوّر العنوان علی نحو لا ینقسم إلی القسـمین وعلی نحو ینقسـم إلیهمـا، وهـذا مسـتحیل فی لحاظ واحـد، فحینئـذٍ نقول: متی تصوّر الآمر صـلاة الجمعـة بملاحظـة ذاتها تکون مطلوبـة، ومتی تصوّرها بملاحظة کونها مشکوک الحکم[۲۷۸] تکون متعلّقة لحکم آخر، فافهم وتدبّر فإنّه لا یخلو من دقّة[۲۷۹]، إنتهی.

والفرق بینـه وبیـن القـول الأوّل أنّ حـلّ الإشـکال فی القـول الأـوّل یکـون مسـتنداً إلی اختلاـف رتبـة الحکمیـن، وهاهنـا إلی تغـایر الموضوعین.

نقد کلام السیّد الفشارکی رحمه الله

ویرد علیه أوّلًا: أنّه مبنیّ علی امتنـاع أخـذ القیود المتوقّفـة علی الأـمر فی موضوعه، فلاـ یصـحّ التمسّـک بالإطلاـق لنفی اعتبارها، لأنّ الإطلاق یتوقّف علی إمکان التقیید.

وأمّا بناءً على ما حقّقناه فى مبحث التعبّدى والتوصّلى من إمكان أخذها

فيه فلا يمتنع التمسّك بالإطلاق.

توضيح ذلك: أنّ ما هو متأخّر عن الأمر إنّما هو وجود هذا النوع من القيود خارجاً، حيث إنّ المكلّف لا يقدر على أن يأتى بالصلاة مثلًا بداعى أمرها إلّابعد تعلّق الأمر بها، لكنّ الأحكام لا تتعلّق بموضوعاتها بوجوداتها الخارجيّة، بل بعناوينها التى تصوّرها الحاكم وأوجدها فى ذهنه، ولا ريب فى إمكان تصوّر الموضوع بجميع أجزائها وشرائطها حتّى القيود المتوقّفة فى وجودها الخارجى على الأمر، فإنّ الحاكم حينما يريد أن يأمر بالصلاة يتمكّن من تصوّر جميع ما له دخل فى حصول الغرض منها من الركوع والسجود والتكبيرة وسائر أجزائها وشرائطها حتّى قيد «إتيانها بداعى أمرها»، ومن قال بامتناع أخذ هذا النحو من القيود فى متعلّق الأمر خلط بين وجوده الخارجى والذهنى، فإنّ الأوّل يتوقّف على الأمر دون الثانى.

وعلى هذا فكما أنّ الآمر يتمكّن من أن يتصوّر مع صلاة الجمعة حالاتها التى يمكن أن تتّصف بها قبل الحكم- مثل كونها فى المسجد أو الدار- كذلك يتمكّن من أن يتصوّر معها الأوصاف المتأخّرة عنه- ككونها معلومة الحكم أو مشكوكته- فكيف يمكن أن تكون صلاة الجمعة فى الواقع واجبة مطلقاً- سواء علم بوجوبها أو شكّ فيه- ومع ذلك يرخّص الشارع فى تركها بمقتضى الأمارة المخطئة؟!

وثانياً: أنّا نمنع أن يكون الشكّ فى الحكم متأخّراً عن ذلك الحكم المشكوك، ضرورة أنّه خلاف ما نجده فى أنفسنا، فإنّا كثيراً ما نشكّ فى وجوب شىء، مع أنّه لم يكن واجباً فى الواقع.

على أنّ الالتزام بتوقّف الشكّ على ثبوت المشكوك يستلزم انقلابه إلى

اليقين، فإنّ من شكّ فى وجوب صلاة الجمعة مثلًا لو اعتقد أنّ الشكّ لا يتحقّق إلّا بعد تحقّق المشكوك صار عالماً بوجوبها بصرف الشكّ فيه[۲۸۰].

وثالثاً: سلّمنا استحالة أخذ القيود المتأخّرة عن الحكم فى موضوعه فى مقام الإثبات ودلالة الدليل، لكنّ الحكم فى الواقع ومقام الثبوت لا يخلو إمّا أن يكون مجعولًا لخصوص العالم به أو يعمّ العالم والجاهل كليهما، إذ لا يتطرّق الإهمال أو الإجمال فى مقام الثبوت، وحيث إنّ اختصاصه بالعالم يستلزم التصويب الذى قام الإجماع والأخبار المتواترة على بطلانه فلابدّ من أن يؤخذ موضوع الحكم فى مقام الثبوت لا بشرط، فيعمّ العالم بالحكم والشاكّ فيه، بل والعالم بضدّه، فصلاة الجمعة التى حكم الشارع بوجوبها واقعاً لم تتقيّد بقيد فى مقام الثبوت، فهى واجبة سواء كانت معلومة الحكم أو مشكوكته، فإذا قامت الأمارة على عدم وجوبها اجتمع حكمان متنافيان فى موضوع واحد، وهو صلاة الجمعة المشكوكة الحكم، فأين تغاير موضوع الحكمين الذى ادّعاه هذا السيّد المحقّق الجليل رحمه الله؟!

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المسألة

۴- ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله لحلّ الإشكال، حيث قال:

والتحقيق فى الجواب هو أن يقال: إنّ الموارد التى توهّم وقوع التضادّ بين الأحكام الظاهريّة والواقعيّة على أنحاء ثلاثة:

أحدها: موارد قيام الطرق والأمارات المعتبرة على الخلاف.

ثانیها: موارد مخالفة الاصول المحرزة[۲۸۱] للواقع.

ثالثها: موارد تخلّف الاصول الغیر المحرزة عن الواقع.

والتفصّی عن الإشکال یختلف بحسب اختلاف المجعول فی هذه الموارد الثلاثة، ویختصّ کلّ منها بجواب یخصّه، فینبغی إفراد کلّ منها بالبحث.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی باب الأمارات

ثمّ قال:

أمّا فی باب الطرق والأمارات فلیس المجعول فیها حکماً تکلیفیّاً حتّی یتوهّم التضادّ بینه وبین الحکم الواقعی، بناءً علی ما هو الحقّ عندنا: من أنّ الحجّیّة والطریقیّة من الأحکام الوضعیّة المتأصّلة بالجعل وممّا تنالها ید الوضع والرفع ابتداءً ولو إمضاءً، لما تقدّمت الإشارة إلیه: من أنّه لیس فیما بأیدینا من الطرق والأمارات ما لا یعتمد علیه العقلاء فی محاوراتهم وإثبات مقاصدهم، بل هی عندهم کالعلم لا یعتنون باحتمال مخالفة الطریق للواقع، ولیس اعتمادهم علیها من باب الاحتیاط ورجاء إدراک الواقع، لأنّه ربما یکون طرف الاحتمال تلف النفوس والأموال وهتک الأعراض، فلو کان اعتمادهم علی الطرق لمحض رجاء إدراک الواقع لکان الاحتیاط بعدم الاعتماد علیها فی مثل هذه الموارد ممّا یکون خطر المخالفة عظیماً، فإقدامهم علی العمل بالطرق والأمارات والاعتماد علیها مع هذا الاحتمال لیس إلّالمکان تنزیل احتمال المخالفة منزلة العدم وکأنّه لم یکن مع وجوده تکویناً.

فلا یقال: لعلّ اعتمادهم علیها لمکان حصول العلم لهم منها، فإنّ ذلک ممّا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۱۹۲

یکذّبه الوجدان، لوضوح وجود احتمال مخالفة الطریق للواقع فی أنفسهم، ومع ذلک یعتمدون علیها فی إثبات مقاصدهم، لمکان أنّ الطرق عندهم من حیث الإتقان والاستحکام کالأسباب المفیدة للعلم، ولیس عند العقلاء جعل وتعبّد وتشریع، حتّی یقال: إنّ المجعول عندهم ما یکون منشأً لانتزاع هذا الاعتبار والحجّیّة، بل نفس الحجّیّة والوسطیّة فی الإثبات أمرٌ عقلائی قابل بنفسه للاعتبار من دون أن یکون هناک ما یکون منشأً للانتزاع من حکم تکلیفی.

فالأقوی أنّ الحجّیّة والوسطیّة فی الإثبات بنفسها ممّا تنالها ید الجعل بتتمیم کشفها، فإنّه لابدّ فی الأمارة من أن یکون لها جهة کشف عن الواقع کشفاً ناقصاً، فللشارع تتمیم کشفها ولو إمضاءً بإلغاء احتمال الخلاف فی عالم التشریع، کما ألغی احتمال الخلاف فی العلم فی عالم التکوین، فکأنّ الشارع أوجد فی عالم التشریع فرداً من العلم، وجعل الطریق محرزاً للواقع کالعلم بتتمیم نقص کشفه وإحرازه، ولذا قامت الطرق والأمارات مقام العلم المأخوذ فی الموضوع علی وجه الطریقیّة، کما تقدّم تفصیله.

وإذ قد عرفت حقیقة المجعول فی باب الطرق والأمارات وأنّ المجعول فیها نفس الوسطیّة فی الإثبات، ظهر لک: أنّه لیس فی باب الطرق والأمارات حکم حتّی ینافی الواقعی لیقع فی إشکال التضادّ أو التصویب، بل لیس حال الأمارة المخالفة إلّاکحال العلم المخالف، فلا یکون فی البین إلّاالحکم الواقعی فقط مطلقاً، أصاب الطریق الواقع أو أخطأ، فإنّه عند الإصابة یکون المؤدّی هو الحکم الواقعی، کالعلم الموافق، ویوجب تنجیز الواقع وصحّة المؤاخذة علیه، وعند الخطأ وعدم الإصابة یوجب المعذوریّة وعدم صحّة المؤاخذة علیه، کالعلم المخالف، من دون أن یکون هناک حکم آخر مجعول[۲۸۲].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۱۹۳

إنتهی موضع الحاجة من کلامه ملخّصاً.

وأساسه یرجع إلی الکلام المتقدّم من المحقّق الخراسانی رحمه الله، من أنّ التعبّد بطریق غیر علمی إنّما هو بجعل حجّیّته، والحجّیّة

المجعولة غیر مستتبعة لإنشاء أحکام تکلیفیّة بحسب ما أدّی إلیه الطریق.

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی رفع الغائلة عن الأمارات

والجواب الأصلی هو الجواب المتقدِّم هناک.

لکن ینبغی البحث حول نکات اخر من کلامه: بعضها صحیحة وبعضها باطلة.

أمّا النکات الصحیحة:

فمنها: أنّ الأمارات المعتبرة عند الشارع هی الأمارات المعتبرة عند العقلاء، ولیست بتأسیسیّة. نعم، بعض الأمارات العقلائیّة مردودة شرعاً کما تقدّم، بل الظاهر أنّ بأیدینا أمارةً شرعیّةً غیر عقلائیّة، وهی کون حسن الظاهر أمارة علی العدالة التی هی الملکة الراسخة فی نفس الإنسان الباعثة له علی إتیان الواجبات وترک المحرّمات، کما یدلّ علیه صحیحة ابن أبی یعفور[۲۸۳]،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۱۹۴

فحسن الظاهر- ولو لم یفد الظنّ- أمارة علی العدالة شرعاً، من دون أن یکون کذلک عند العقلاء.

فالنسبة بین الأمارات المعتبرة الشرعیّة والعقلائیّة عموم من وجه.

ومنها: أنّه لیس للشارع حکم ظاهری مجعول علی طبق مؤدّی الطرق والأمارات.

وأمّا المطالب المخدوشة:

فمنها: أنّه رحمه الله تخیّل أنّ کاشفیّة الأمارات وطریقیّتها- وبتعبیره رحمه الله: وسطیّتها فی الإثبات- أیضاً من الامور المجعولة، کالحجّیّة، ولذا عطفها علیه بقوله: «إنّ الحجّیّة والطریقیّة من الأحکام الوضعیّة المتأصّلة بالجعل وممّا تنالها ید الوضع والرفع ابتداءً».

وکلامه رحمه الله وإن کان صحیحاً بالنسبة إلی حجّیّة الأمارات، فإنّها مجعولة ولو بجعل إمضائی، إلّاأنّه مردود بالنسبة إلی طریقیّتها، لأنّ الطریقیّة والکاشفیّة من أوصافها التکوینیّة التی ترتبط به تعالی بما هو خالق، لا بما هو شارع.

ومنها: قیاس الأمارات بالقطع، فکما أنّ مخالفة القطع للواقع أحیاناً لا تنافی حجّیّته، لعدم جعل حکم ظاهری علی طبقه کی یلزم منه اجتماع حکمین متضادّین، بل حجّیّته تکون بمعنی المنجّزیّة والمعذّریّة، فکذلک الأمارات.

فإنّه قیاس مع الفارق، لکون حجّیّة القطع أمراً عقلیّاً، ولا تنالها ید الجعل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۱۹۵

إثباتاً ونفیاً، فحجّیّته لا تستلزم الترخیص من قبل الشارع فی مخالفة الحکم الواقعی، بخلاف الأمارات، فإنّ حجّیّتها مجعولة شرعاً، والحجّیّة فیها وإن کانت بمعنی المنجّزیّة والمعذّریّة- کالقطع- ولیست بمعنی جعل حکم ظاهری علی طبقها، إلّاأنّ بقاء الحکم الواقعی علی ما هو علیه مع ترخیص الشارع فی ترکه- کما یقتضیه حجّیّة الأمارة المخطئة- أمران متنافیان کما تقدّم فی جواب کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی الاصول المحرزة[۲۸۴]

ثمّ قال:

وأمّا الاصول المحرزة: فالأمر فیها أشکل، وأشکل منها الاصول الغیر المحرزة- کأصالة الحلّ والبراءة- فإنّ الاصول بأسرها فاقدة للطریقیّة، لأخذ الشکّ فی موضوعها، والشکّ لیس فیه جهة إرائة وکشف عن الواقع، حتّی یقال: إنّ المجعول فیها تتمیم الکشف،

فلابدّ وأن یکون فی مورد الاصول حکم مجعول شرعی، ویلزمه التضادّ بینه وبین الحکم الواقعی عند مخالفهٔ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۱۹۶

الأصل له.

هـذا، ولکنّ الخطب فی الاـصول التنزیلیّـهٔ هیّن؛ لأـنّ المجعول فیهـا هو البنـاء العملی علی أحـد طرفی الشکّ علی أنّه هو الواقع وإلغاء الطرف الآـخر وجعلـه کالعـدم، ولأجـل ذلـک قـامت مقـام القطـع المـأخوذ فی الموضـوع علی وجه الطریقیّـهٔ، لکونهـا متکفّلـهٔ للجههٔ الثالثهٔ[۲۸۵] التی یکون القطع واجـداً لها، وهو الجری علی وفق القطع وترتیب آثار المقطوع عملًا، کما أنّ الأمارهٔ تکون واجـدهٔ للجههٔ الثانیـهٔ، وهی جهـهٔ الإحراز والکاشـفیّهٔ- علی ما تقـدّم بیانه- فالمجعول فی الاصول التنزیلیّهٔ لیس أمراً مغایراً للواقع، بل الجعل الشـرعی إنّمـا تعلّق بـالجری العملی علی المؤدّی علی أنّه هو الواقع، کمـا یرشـد إلیه قوله علیه السـلام فی بعض أخبـار قاعـدهٔ التجاوز: «بلی قد رکعت» فـإن کـان المؤدّی هو الواقع فهو، وإلّـا کان الجری العملی واقعاً فی غیر محلّه من دون أن یکون قـد تعلّق بالمؤدّی حکم علی خلاف ما هو علیه.

وبالجملـهٔ: لیس فی الاصول التنزیلیّهٔ حکم مخالف لحکم الواقع، بل إذا کان المجعول فیها هو البناء العملی علی أنّ المؤدّی هو الواقع، فلا یکون ما وراء الواقع حکم آخر حتّی یناقضه ویضادّه[۲۸۶]، إنتهی کلامه فی الاصول المحرزهٔ ملخّصاً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۱۹۷

نقد ما أفاده رحمه الله فی رفع الإشکال عن الاصول المحرزهٔ

ویظهر جوابه ممّـا تقـدّم فی باب الأمارات، فإنّ إشـکال التنافی والتناقض لایختصّ بما إذا جعل علی وفق مؤدّی الاصول حکم ظاهری شرعی مخـالف للحکم الواقعی، فإنّـک عرفت أنّ الحکم الواقعی لاـ یمکن أن یجتمع مع ترخیص الشـارع فی ترکه، فکیف یمکن أن یکون الرکوع جزءاً للصلاهٔ مطلقاً حتّی فی حال النسیان، ومع ذلک حکم الشارع بقوله: «بلی قـد رکعت» بلزوم البناء علی تحقّقه عند الشکّ فیه بعد التجاوز عن محلّه؟!

وبعبارهٔ اخری: لا یمکن الجمع بین ثبوت الجزئیّـهٔ المطلقـهٔ للرکوع الشاملـهٔ لحال الذکر والنسـیان وبین التعبّد بالبناء علی تحقّق الرکوع عند الشکّ فیه، لاستلزامه الجمع بین المتنافیین إذا کانت الصلاهٔ فی الواقع فاقدهٔ للرکوع.

رأی المحقّق النائینی رحمه الله فی الاصول غیر المحرزهٔ

ثمّ قال رحمه الله:

وأمّـا الاـصول الغیر المحرزهٔ:- کأصالـهٔ الاـحتیاط[۲۸۷] والحـلّ والـبراءهٔ- فقـد عرفت أنّ الأـمر فیهـا أشـکل، فـإنّ المجعول فیهـا لیس الهوهویّهٔ[۲۸۸] والجری العملی علی بقاء الواقع، بل مجرّد البناء علی أحـد طرفی الشکّ من دون إلغاء الطرف الآخر والبناء علی عدمه، بل مع حفظ الشکّ یحکم علی أحد طرفیه بالوضع أو الرفع، فالحرمهٔ المجعولهٔ فی أصالهٔ الاحتیاط والحلّیّهٔ المجعولهٔ فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۱۹۸

أصالـهٔ الحلّ تناقض الحلّیّهٔ والحرمهٔ الواقعیّهٔ علی تقدیر تخلّف الأصل عن الواقع، بداههٔ أنّ المنع عن الاقتحام فی الشـیء، کما هو مفاد أصالهٔ الاحتیاط، أو الرخصهٔ فیه، کما هو مفاد أصالهٔ الحلّ، ینافی الجواز فی الأوّل، والمنع فی الثانی.

وقـد تصـدّی بعض الأعلام لرفع غائلـهٔ التضادّ بین الحکمین باختلاف الرتبهٔ، فإنّ رتبهٔ الحکم الظاهری رتبهٔ الشکّ فی الحکم الواقعی،

والشكّ فى الحكم الواقعى متأخّر فى الرتبة عن نفس وجوده، فيكون الحكم الظاهرى فى طول الحكم الواقعى، ولا تضادّ بين المختلفين فى الرتبة، لأنّ وحدة الرتبة من جملة الوحدات الثمان التى تعتبر فى التناقض والتضادّ.

هذا، وأنت خبير بفساد هذا التوهّم، فإنّ الحكم الظاهرى وإن لم يكن فى رتبة الحكم الواقعى، إلّاأنّ الحكم الواقعى يكون فى رتبة الحكم الظاهرى، لانحفاظ الحكم الواقعى فى مرتبة الشكّ فيه، فتأخّر رتبة الحكم الظاهرى عن الحكم الواقعى لا يرفع غائلة التضادّ بينهما إلّابضمّ مقدّمة اخرى إلى ذلك.

وتوضيح ذلك: أنّ للشكّ فى الحكم الواقعى اعتبارين:

أحدهما: كونه من الحالات والطوارئ اللاحقة للحكم الواقعى أو موضوعه- كحالة العلم والظنّ- وهو بهذا الاعتبار لا يمكن أخذه موضوعاً لحكم يضادّ الحكم الواقعى، لانحفاظ الحكم الواقعى عنده.

ثانيهما: اعتبار كونه موجباً للحيرة فى الواقع وعدم كونه موصلًا إليه ومنجّزاً له، وهو بهذا الاعتبار يمكن أخذه موضوعاً لما يكون متمّماً للجعل[۲۸۹]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۱۹۹

ومنجّزاً للواقع وموصلًا إليه، كما أنّه يمكن أخذه موضوعاً لما يكون مؤمّناً عن الواقع- حسب اختلاف مراتب الملاكات النفس الأمريّة ومناطات الأحكام الشرعيّة- فلو كانت مصلحة الواقع مهمّة فى نظر الشارع كان عليه جعل المتمّم- كمصلحة احترام المؤمن وحفظ نفسه- فإنّه لمّا كان حفظ نفس المؤمن أولى بالرعاية وأهمّ فى نظر الشارع من مفسدة حفظ دم الكافر، اقتضى ذلك تشريع حكم ظاهرى طريقى بوجوب الاحتياط فى موارد الشكّ، حفظاً للحمى وتحرّزاً عن الوقوع فى مفسدة قتل المؤمن، وهذا الحكم الطريقى إنّما يكون فى طول الحكم للواقع، نشأ عن أهمّية المصلحة الواقعيّة، ولذا كان الخطاب بالاحتياط خطاباً نفسيّاً وإن كان المقصود منه عدم الوقوع فى مخالفة الواقع، إلّاأنّ هذا لا يقتضى أن يكون خطابه مقدّميّاً، لأنّ الخطاب المقدّمى هو ما لا مصلحة فيه أصلًا، والاحتياط ليس كذلك؛ لأنّ أهمّيّة مصلحة الواقع دعت إلى وجوبه، فالاحتياط إنّما يكون واجباً نفسيّاً للغير، لا واجباً بالغير، ولذا كان العقاب على مخالفة التكليف بالاحتياط عند تركه وإدّائه إلى مخالفة الحكم الواقعى، لا على مخالفة الواقع، لقبح العقاب عليه مع عدم العلم به، كما أوضحناه بما لا مزيد عليه فى خاتمة الاشتغال.

فإن قلت: إنّ ذلك يقتضى صحّة العقوبة على مخالفة الاحتياط، صادف الواقع أو خالفه، لأنّ المفروض كونه واجباً نفسيّاً، وإن كان الغرض من وجوبه هو الوصلة إلى الأحكام الواقعيّة وعدم الوقوع فى مفسدة مخالفتها، إلّا أنّ تخلّف الغرض لا يوجب سقوط الخطاب، فلو خالف المكلّف الاحتياط وأقدم على قتل المشتبه وصادف كونه مهدور الدم كان اللازم استحقاقه للعقوبة، لأنّه قد خالف تكليفاً نفسيّاً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۰۰

قلت: فرق بين علل التشريع وعلل الأحكام، والذى لا يضرّ تخلّفه ولا يدور الحكم مداره هو الأوّل، لأنّها تكون حكمةً لتشريع الأحكام، فيمكن أن يكون تحقّق الحكمة فى مورد علّةً لتشريع حكم كلّى، وأمّا علّة الحكم، فالحكم يدور مدارها ولا يمكن أن يتخلّف عنها- كما أوضحناه فى محلّه- ولا إشكال أنّ الحكم بوجوب حفظ نفس المؤمن علّة للحكم بالاحتياط، لأنّ أهمّيّة ذلك أوجب الاحتياط، فلا يمكن أن يبقى وجوب الاحتياط فى مورد الشكّ مع عدم كون المشكوك ممّا يجب حفظ نفسه، ولكن لمّا كان المكلّف لم يعلم كون المشكوك ممّا يجب حفظ نفسه أو لا يجب، كان اللازم عليه هو الاحتياط، تحرّزاً عن أن يكون المشكوك ممّا يجب حفظ نفسه، فيقع فى مخالفة الحكم الواقعى.

ومن ذلك يظهر: أنّه لا مضادّة بين إيجاب الاحتياط وبين الحكم الواقعى، فإنّ المشتبه إن كان ممّا يجب حفظ نفسه واقعاً فوجوب الاحتياط يتّحد مع الوجوب الواقعى ويكون هو هو، وإن لم يكن المشتبه ممّا يجب حفظ نفسه فلا يجب الاحتياط، لانتفاء علّته، وإنّما

المکلّف یتخیّل وجوبه، لعدم علمه بحال المشتبه، فوجوب الاحتیاط من هذه الجهة یشبه الوجوب المقدّمی، وإن کان من جهة اخری یغایره.

والحاصل: أنّه لمّا کان إیجاب الاحتیاط متمّماً للجعل الأوّلی من وجوب حفظ نفس المؤمن، فوجوبه یدور مدار الوجوب الواقعی، ولا یعقل بقاء المتمّم- بالکسر- مع عدم وجوب المتمّم- بالفتح-، فإذا کان وجوب الاحتیاط یدور مدار الوجوب الواقعی فلا یعقل أن یقع بینهما التضادّ، لاتّحادهما فی مورد المصادفة، وعدم وجوب الاحتیاط فی مورد المخالفة، فأین

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۲۰۱

التضادّ؟!

هذا کلّه إذا کانت مصلحة الواقع تقتضی جعل المتمّم: من إیجاب الاحتیاط، وإن لم تکن المصلحة الواقعیّة تقتضی ذلک ولم تکن بتلک المثابة من الأهمّیّة بحیث یلزم للشارع رعایتها کیفما اتّفق، فللشارع جعل المؤمّن، کان بلسان الرفع، کقوله صلی الله علیه و آله: «رفع ما لا یعلمون»[۲۹۰]، أو بلسان الوضع، کقوله علیه السلام: «کلّ شیء لک حلال»[۲۹۱]، فإنّ المراد من الرفع فی قوله صلی الله علیه و آله: «رفع ما لا یعلمون» لیس رفع التکلیف عن موطنه حتّی یلزم التناقض، بل رفع التکلیف عمّا یستتبعه من التبعات وإیجاب الاحتیاط، فالرخصة المستفادة من قوله صلی الله علیه و آله: «رفع ما لا یعلمون» نظیر الرخصة المستفادة من حکم العقل بقبح العقاب بلا بیان، فکما أنّ الرخصة التی تستفاد من حکم العقل بقبح العقاب بلا بیان لا تنافی الحکم الواقعی ولا تضادّه، کذلک الرخصة التی تستفاد من قوله صلی الله علیه و آله: «رفع ما لا یعلمون»، والسرّ فی ذلک: هو أنّ هذه الرخصة تکون فی طول الحکم الواقعی ومتأخّر رتبتها عنه، لأنّ الموضوع فیها هو الشکّ فی الحکم من حیث کونه موجباً للحیرة فی الواقع وغیر موصل إلیه ولا منجّز له، فقد لوحظ فی الرخصة وجود الحکم الواقعی، ومعه کیف یعقل أن تضادّ الحکم الواقعی.

وبالجملة: الرخصة والحلّیّة المستفادة من «حدیث الرفع» و «أصالة الحلّ» تکون فی عرض المنع والحرمة المستفادة من «إیجاب الاحتیاط»، وقد عرفت أنّ إیجاب الاحتیاط یکون فی طول الواقع ومتفرّعاً علیه، فما یکون فی عرضه[۲۹۲]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة ؛ ج۴ ؛ ص۲۰۲

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۲۰۲

یکون فی طول الواقع أیضاً، وإلّا یلزم أن یکون ما فی طول الشیء فی عرضه[۲۹۳]، إنتهی کلامه.

نقد کلامه رحمه الله فی الاصول غیر المحرزة

وفی مواضع من کلامه نظر:

منها: أنّه فرّق بین اعتباری الشکّ فی الحکم الواقعی بأنّه لو اعتبر بعنوان أنّه من حالاته وطوارئه اللاحقة له أو لموضوعه- کالعلم والظنّ- لامتنع أن یجعل موضوعاً لحکم یضادّ الحکم الواقعی، لانحفاظ الحکم الواقعی عنده، وإن اعتبر بما أنّه موجب للحیرة فی الواقع غیر موصل إلیه فلا یمتنع أن یؤخذ موضوعاً لما یکون متمّماً للجعل ومنجّزاً للواقع وموصلًا إلیه- کأصالة الاحتیاط- کما أنّه لا یمتنع أن یؤخذ موضوعاً لما یکون مؤمّناً عن الواقع- کأصالة البراءة والحلّیّة- وذلک لتأخّر الحکم الظاهری عن الواقعی رتبةً، لأنّ موضوعه هو الشکّ فی الحکم من حیث کونه موجباً للحیرة فی الواقع، والشکّ فی الحکم بهذا الاعتبار متأخّر عن نفس ذلک الحکم.

وهذا کلام عجیب، فإنّ الشکّ فی الحکم بالاعتبار الأوّل أیضاً متأخّر عنه، ولولا ذلک لما صحّ تعبیره رحمه الله عنه بالحالات والعوارض اللاحقة له، ضرورة أنّ العرض یکون متأخّراً عن معروضه ولو رتبةً.

والحاصل: أنّا لم نفهم الفرق بين اعتبارى الشكّ فى الحكم الواقعى بكونه بأحد الاعتبارين متأخّراً عنه دون الآخر، فلا يصحّ القول بإمكان جعله بأحد الاعتبارين موضوعاً للحكم الظاهرى دون الاعتبار الآخر.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۰۳

ومنها: أنّه قال فى ذيل كلامه: إنّ الرخصة والحلّيّة المستفادة من حديث الرفع وأصالة الحلّ تكون فى عرض المنع والحرمة المستفادة من إيجاب الاحتياط[۲۹۴]، ولمّا كان إيجاب الاحتياط فى طول الواقع فما يكون فى عرضه يكون فى طول الواقع أيضاً، وإلّا يلزم أن يكون ما فى طول الشىء فى عرضه.

وهو منظورٌ فيه، إذ ثبت فى العلوم العقليّة أنّ التقدّم والتأخّر الرتبيّين تابعان لوجود الملاك فى المتقدّم والمتأخّر، فإنّ صرف كون الشىء فى عرض المتأخّر رتبة عن الشىء لا يستلزم تأخّره عنه أيضاً، فإنّ المعلول متأخّر رتبةً عن علّته، لمكان العلّيّة والمعلوليّة، وأمّا ما هو فى رتبة المعلول من المقارنات الخارجيّة فليس محكوماً بالتأخّر الرتبى عن تلك العلّة كما هو واضح فى محلّه وعند أهله.

فكون الحكم بوجوب الاحتياط متأخّراً عن الحكم الواقعى- بملاك كونه ناشئاً عن أهمّيّة المصلحة الواقعيّة- لا يقتضى أن تكون الرخصة والحلّيّة المستفادة من «حديث الرفع» و «أصالة الحلّ» أيضاً متأخّرة عنه، لعدم تحقّق ملاك التأخّر فيها، وإن كانت فى عرض إيجاب الاحتياط.

ومنها: أنّ ما أفاده فى أصل مسألة الاحتياط- من أنّه لا مضادّة بين إيجاب الاحتياط وبين الحكم الواقعى، بل الاحتياط شرّع لأجل التحفّظ على مصلحة الواقع- كلام دقيق متين، لكن ما ذكره عقيبه- من أنّ المشتبه إن كان

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۰۴

ممّا يجب حفظ نفسه واقعاً فوجوب الاحتياط يتّحد مع الوجوب الواقعى ويكون هو هو، وإن لم يكن المشتبه ممّا يجب حفظ نفسه فلا يجب الاحتياط، لانتفاء علّته، وإنّما المكلّف يتخيّل وجوبه، لعدم علمه بحال المشتبه- كلام فاسد، فإنّ وجوب الاحتياط موضوعه هو الشكّ فى كون المشرف على الغرق مثلًا مؤمناً محقون الدم أو كافراً مهدور الدم، فكلّما تحقّقت هذه الشبهة وجب الاحتياط، ولا منافاة بينه وبين الحكم الواقعى لنضطرّ إلى رفعها بالقول باتّحادهما فيما إذا كان فى الواقع مؤمناً وبعدم وجوب الاحتياط وكونه أمراً تخيّليّاً وهميّاً إن كان كافراً، لاختلافهما بحسب الموضوع، فإنّ موضوع الحكم الواقعى هو حفظ النفس المحترمة، وموضوع وجوب الاحتياط هو «المشتبه»، فكلّما تحقّق عنوان «المشتبه» وجب الاحتياط، سواء كان فى الواقع مؤمناً أو كافراً.

نقد كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى مثل قاعدة الحلّيّة والطهارة

ثمّ إنّ هذا المحقّق الكبير- مع إطالة الكلام وإتعاب نفسه الزكيّة فى استخدام ألفاظ واصطلاحات عديدة- عجز عن حلّ غائلة التضادّ فى مثل قاعدة الطهارة والحلّيّة، ضرورة أنّ شرب التتن مثلًا لو كان حراماً فى الواقع ولكنّا شككنا فى حلّيّته وحرمته فأجرينا فيه أصالة الحلّيّة المستفادة من قوله عليه السلام:

«كلّ شىء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه»[۲۹۵] لكان من مصاديق اجتماع المتنافيين، ولا يمكن رفعه بالبيان المتقدّم فى كلام المحقّق النائينى رحمه الله كما لا يخفى، وهكذا الأمر فى قاعدة الطهارة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۰۵

الحقّ فى المسألة

إذا تبيّن لک فساد ما ذكره الأعلام فی المقام فاتّضح لک أنّ مقتضى التحقيق ما تقدّم، من أنّ المسألة نظير باب التزاحم، فإنّ للمولى أحكاماً واقعيّة فعليّة كثيرة، وإذا كانت تلک الأحكام مجهولة للمكلّف فلابدّ للشارع إمّا من إيجاب الاحتياط الذی يحكم به العقل أيضاً فی جميع الموارد، أو من التعبّد بالأمارات العقلائيّة والاصول العمليّة، وحيث إنّ العمل بالاحتياط يستلزم العسر والحرج وتنفّر كثير من الناس من أصل الإسلام، التجأ الشارع إلى الأمارات والاصول العمليّة التی منها أصالة الطهارة والحلّيّة، تسهيلًا للعباد، والأحكام الواقعيّة وإن كانت باقية على فعليّتها إلّاأنّ الشارع رفع اليد عنها فيما إذا كانت مخالفة لمقتضى الأمارات والاصول، كما رفع اليد عمّا زاد على قدرة المكلّف فی باب المتزاحمين، وإن كان رفع اليد فی باب التزاحم ناشئاً عن عدم قدرة المكلّف على امتثال الجميع، وفی المقام عن مصلحة أقوى، وهی كون الإسلام شريعة سمحة سهلة يرغب الناس فيها وتبقى خالدة إلى يوم القيامة.

وحاصل ما تقدّم من المباحث أمران:

أ- أنّ جميع الأدلّة التی تمسّک بها ابن قبة وأتباعه كانت مخدوشة، ولم يثبت بها استحالة التعبّد بالمظنّة.

ب- أنّ الجمع بين الحكم الظاهری والواقعی أمر ممكن ناشٍ عن مصلحة مهمّة.

هذا تمام الكلام فی البحث عن إمكان التعبّد بالأمارات غير العلميّة واستحالته.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۰۷

فی الأمارات المشكوكة الحجّيّة

الأمر الثانی: فيما يقتضيه الأصل فيما شکّ فی حجّيّته

اشارة

لا إشكال ولا كلام فيما علم اعتباره أو عدم اعتباره، إنّما البحث فی الظنون التی لم يقم فيها دليل على أحد الطرفين، فبقيت مشكوكة الحجّيّة.

هاهنا وجوه ذكروها لإثبات عدم حجّيّتها:

كلام الشيخ الأنصاری رحمه الله فی المقام

۱- ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله من أنّ التعبّد بالظنّ الذی لم يدلّ على التعبّد به دليل محرّم بالأدلّة الأربعة، ويكفی من الكتاب قوله تعالى: «قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ»[۲۹۶]، دلّ على أنّ ما ليس بإذن من اللّه من إسناد الحكم إلى الشارع فهو افتراء[۲۹۷]، ومن السنّة قوله عليه السلام فی عداد القضاة من أهل النار: «ورجل قضى بالحقّ وهو لا يعلم»[۲۹۸]، ومن الإجماع ما ادّعاه الفريد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۰۸

البهبهانی فی بعض رسائله من كون عدم الجواز بديهيّاً عند العوامّ فضلًا عن العلماء، ومن العقل تقبيح العقلاء من يتكلّف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى، ولو كان عن جهل مع التقصير[۲۹۹]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

نقد ما استدلّ به الشيخ رحمه الله فی المسألة

ويرد عليه أنّ المدّعى عدم حجّيّة الأمارة المشكوكة الاعتبار[۳۰۰]، وهذه الأدلّة ليست بصدد إثبات هذا المطلب، بل تدلّ على حرمة إسناد مفاد هذا النوع من الأمارات إلى اللَّه تعالى.

إن قلت: نعم، ولكن يتمّ المطلوب بالملازمة بين حرمة الإسناد وعدم الحجّيّة.

قلت: ما الدليل على إثبات هذه الملازمة لو ادّعى الشكّ فيها؟

بل بعضهم أقاموا البرهان على عدمها بإيراد نقوض عليها:

منها: ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ الظنّ الانسدادى على تقدير الحكومة حجّة، ومع ذلك يحرم إسناد مفاده إلى اللَّه تعالى، لاستقلال العقل بحجّيّته من دون أن يكشف حجّيّته الشرعيّة[۳۰۱].

لكن يرد عليه أنّ الظنّ الانسدادى على تقدير الحكومة لا يتّصف بالحجّيّة أصلًا[۳۰۲]، فإنّ واقعيّته هو الحكم بتبعيض الاحتياط فى موارد احتمال التكليف

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۰۹

الإلزامى، لا الحكم بحجّيّته.

توضيح ذلك: أنّ دليل الانسداد يبتنى على مقدّمات:

أ- أنّا نعلم إجمالًا بثبوت تكاليف إلزاميّة كثيرة فعليّة فى الشريعة.

ب- أنّه قد انسدّ علينا باب العلم والعلمى إلى كثير منها.

ج- أنّه لا يجوز لنا إهمالها وعدم التعرّض لامتثالها أصلًا.

د- أنّه لا يجب علينا الاحتياط فى أطراف علمنا، بل لا يجوز فيما إذا كان موجباً لاختلال النظام.

ه- أنّ الإطاعة الوهميّة أو الشكّيّة مع التمكّن عن الظنّيّة قبيحة، لكونها ترجيحاً للمرجوح على الراجح.

فيستقلّ العقل حينئذٍ بلزوم الإطاعة الظنّيّة لتلك التكاليف المعلومة.

وهذا عبارة اخرى عن الاحتياط فى بعض موارد احتمال التكليف، فإنّ العقل- بعد أن حكم فى المقدّمة الرابعة بعدم وجوب الاحتياط التامّ فى أطراف العلم الإجمالى لسعة دائرتها واستلزام الاحتياط فى جميعها العسر والحرج واختلال النظام- التجأ إلى التبعيض فى الاحتياط، فحكم بلزوم العمل بالموارد المظنونة وترك الموارد المشكوكة والموهومة.

فلايصحّ إطلاق الحجّة على الظنّ المطلق على تقدير الحكومة، لتكون شاهداً على عدم الملازمة بين حرمة إسناد مطلق الظنّ إلى اللَّه تعالى وبين عدم حجّيّته.

ومنها: ما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله من أنّ الشكّ فى الحكم قبل الفحص حجّة، ومع ذلك يحرم إسناد ذلك الحكم المشكوك إلى اللَّه تعالى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۱۰

توضيح ذلك: أنّ جواز التمسّك بأصالة البراءة فى الشبهات الحكميّة مشروط بالفحص عن الدليل واليأس عن الظفر به، لأنّ من التفت إلى حكم وشكّ فيه فإن تمسّك بأصالة البراءة بلا فحص كان الشكّ حجّة، بمعنى أنّ ذلك الحكم المشكوك يتنجّز عليه إذا كان ثابتاً فى الواقع، لكن لا يجوز إسناده إلى اللَّه تعالى، فلا ملازمة بين حرمة التعبّد بشىء وعدم حجّيّته[۳۰۳].

ومنها: ما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله أيضاً، من أنّ وجوب الاحتياط فى الشبهات البدويّة- لو قلنا به كالأخباريّين- كان حجّة منجّزاً للحرمة الواقعيّة على تقدير ثبوتها، ومع ذلك لا يجوز الحكم بأنّ ما تركناه باستناد أصالة الاحتياط حرام شرعاً[۳۰۴].

ويرد عليه أيضاً أنّ الشكّ ليس بحجّة إلّاتسامحاً وبعنوان الوصف بحال متعلّق الموصوف، فإنّ الحجّة واقعاً هو العلم الإجمالى بوجود تكاليف لزوميّة، فلولا هذا العلم الإجمالى لما كان الشكّ حجّة منجّزاً للواقع، لا قبل الفحص عن الدليل ولا بعده.

إن قلت: هذا يستلزم أن لا يجوز التمسّک بالبراءة حتّى بعد الفحص، لتنجّز الحكم بالعلم الإجمالى من دون فرق بين صورتى الفحص وعدمه.

قلت: نعم، ولكنّ المؤمّن الشرعى من العقوبة بالنسبة إلى ما بعد الفحص موجود لو انجرّ أصالة البراءة إلى مخالفة الحكم الواقعى.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى حجّيّة إيجاب الاحتياط[۳۰۵].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۲۱۱

والحاصل: أنّ هذه النقوض- التى تمسّک بها المحقّق الخراسانى والعراقى لإثبات عدم الملازمة بين حرمة إسناد مؤدّى الأمارات المشكوكة إلى اللَّه سبحانه وبين عدم حجّيّتها- كلّها مخدوشة.

نعم، يكفى فى إبطال ما ذكره الشيخ الأعظم رحمه الله صرف الشکّ فى الملازمة المذكورة كما أشرنا إليه.

البحث حول استصحاب عدم الحجّيّة

۲- أنّ الأصل عدم الحجّيّة وعدم وقوع التعبّد به وإيجاب العمل به.

ناقش فيه الشيخ الأعظم رحمه الله بقوله:

وفيه: أنّ الأصل وإن كان ذلک إلّاأنّه لا يترتّب على مقتضاه شيء، فإنّ حرمة العمل بالظنّ يكفى فى موضوعها عدم العلم بورود التعبّد، من غير حاجة إلى إحراز عدم ورود التعبّد به ليحتاج فى ذلک إلى الأصل ثمّ إثبات الحرمة.

والحاصل: أنّ أصالة عدم الحادث إنّما يحتاج إليها فى الأحكام المترتّبة على عدم ذلک الحادث، وأمّا الحكم المترتّب على عدم العلم بذلک الحادث فيكفى فيه الشکّ، ولا يحتاج إلى إحراز عدمه بحكم الأصل.

وهذا نظير قاعدة الاشتغال الحاكمة بوجوب اليقين بالفراغ، فإنّه لا يحتاج فى إجرائها إلى إجراء أصالة عدم فراغ الذمّة، بل يكفى فيها عدم العلم بالفراغ[۳۰۶]، إنتهى كلامه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۲۱۲

كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله حول استصحاب عدم الحجّيّة

وناقش فيه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى حاشيته على الرسائل بوجهين، حيث قال:

قلت: الحجّيّة وعدمها وكذا إيجاب التعبّد وعدمه بنفسهما ممّا يتطرّق إليه الجعل وتناله يد التصرّف من الشارع، وما كان كذلک يكون الاستصحاب فيه جارياً، كان هناک أثر شرعى يترتّب على المستصحب أو لا.

وقد أشرنا إلى أنّه لا مجال للأصل فى المسبّب مع جريان الأصل فى السبب كما حقّق فى محلّه.

هذا مع أنّه لو كان الحجّيّة وعدمها من الموضوعات الخارجيّة التى لا يصحّ الاستصحاب فيها إلّابملاحظة ما يترتّب عليها من الآثار الشرعيّة فإنّما لا يكون مجال لاستصحاب عدم الحجّيّة فيما إذا لم يكن حرمة العمل إلّاأثراً للشکّ فيها لا لعدمها واقعاً، وأمّا إذا كانت أثراً له أيضاً فالمورد وإن كان فى نفسه قابلًا لكلّ من الاستصحاب والقاعدة المضروبة لحكم هذا الشکّ إلّاأنّه لا يجرى فعلًا إلّاالاستصحاب، لحكومته عليها.

والضابط: أنّه إذا كان الحكم الشرعى مترتّباً على الواقع ليس إلّافلا مورد ولا مجال إلّاللاستصحاب، وإذا كان مترتّباً على الشکّ فيه كذلک فلا مورد ولا مجال إلّاللقاعدة، وإذا كان مترتّباً على كليهما كما فى حكم الطهارة المترتّبة على الواقع وعلى الشکّ فيه

فالمورد وإن کان قابلًا لهما إلّاأنّ الاستصحاب جارٍ دونها، لحکومته علیها، فاستصحاب حکم الطهارة فی مسألة الشکّ فی طهارة ما کان طاهراً أو استصحاب موضوعها- لحکومته علی قاعدتها- جارٍ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۲۱۳

دونها کما حقّق فی محلّه.

وفیما نحن فیه وإن کان حکم حرمهٔ العمل والتعبّد مترتّباً علی الشکّ فی الحجّیّهٔ، إلّاأنّه یکون مترتّباً أیضاً علی عدمها، لمکان ما دلّ علی حرمهٔ الحکم بغیر ما أنزل اللّه إلیه من العقل والنقل، فیکون المتّبع فیه هو الاستصحاب.

ومن هنا انقدح الحال فی استصحاب الاشتغال وقاعدته، وأنّها لا تجری معه، للورود علیها، وأمّا لزوم الإتیان بالمحتمل فلیس إلّابحکم العقل، لأجل انحصار المفرّغ عن هذا التکلیف المعلوم شرعاً به، لا بحکم الشرع لیلزم کون الاستصحاب مثبتاً[۳۰۷]، إنتهی کلامه.

التحقیق فی المسألهٔ

والحقّ أنّه یمکن التوفیق بین هذین العَلَمین ورفع الخصومهٔ من البین، فإنّ المورد الذی ذهب الشیخ إلی عدم جریان الاستصحاب فیه غیر المورد الذی قال المحقّق الخراسانی رحمه الله بجریانه فیه.

توضیح ذلک: أنّ هاهنا عنوانین محرّمین:

أحدهما: عنوان «التشریع» وهو إدخال ما لیس من الدین[۳۰۸] فیه، أو إخراج ما یکون من الدین[۳۰۹] عنه.

الثانی: عنوان «إسناد ما لا یعلم کونه من اللّه إلیه».

والفرق بینهما أنّ التشریع عنوان واقعی محرّم بحرمهٔ واقعیّهٔ، ولا دخل للعلم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۲۱۴

والجهل فیه، غایهٔ الأمر لا یترتّب علیه العقوبهٔ إذا صدر عن جهل، کما أنّ مخالفهٔ سائر الأحکام الواقعیّهٔ أیضاً کذلک، فإنّ الجهل یقتضی أن یکون المکلّف معذوراً.

بخلاف العنوان الثانی، فإنّ عدم العلم مأخوذ فیه کما لا یخفی.

وما استدلّ به الشیخ الأعظم رحمه الله وإن کان بعضها ناظراً إلی هذا العنوان الثانی، کقوله علیه السلام: «رجل قضی بالحقّ وهو لا یعلم» إلّاأنّ بعضها الآخر منطبق علی «التشریع» کقوله تعالی: «قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَکُمْ أَمْ عَلَی اللَّهِ تَفْتَرُونَ» فإنّ الافتراء عبارهٔ عن إسناد شیء إلی شخص مع العلم بأنّه لیس منه.

نعم، یمکن الاستدلال علی حرمهٔ «إسناد ما لا یعلم کونه من اللّه تعالی‌إلیه» ببعض آیات اخر، کقوله سبحانه: «وَإِذَا فَعَلُواْ فَحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَیْهَآ ءَابَآءَنَا وَ اللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَایَأْمُرُ بِالْفَحْشَآءِ أَتَقُولُونَ عَلَی اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ»[۳۱۰].

والقول بحجّیّهٔ الأمارهٔ المشکوکهٔ الحجّیّهٔ یمکن أن یرتبط بالعنوان الثانی، بل هو الظاهر فی بادئ النظر؛ لمکان الشکّ فی الحجّیّهٔ، فیکون من مصادیق «إسناد ما لا- یعلم کونه من اللّه تعالی إلیه» فإسناد حجّیّتها أو مفادها إلی الشارع محرّم بمقتضی قوله تعالی: «أَتَقُولُونَ عَلَی اللَّهِ مَا لَاتَعْلَمُونَ».

وعلی هذا التقریب لا حاجهٔ إلی الاستصحاب فی المقام، بل لا مجال له، لأنّ صرف الشکّ لیس موضوعاً للاستصحاب، بل موضوعه الشکّ الذی لوحظ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۲۱۵

معه الحالهٔ السابقهٔ المتیقّنهٔ.

فإذا ترتّب الحكم على نفس الشكّ فلا مجال للاستصحاب، كما أنّ الأمر كذلك أيضاً فى قاعدة الاشتغال التى شبّه بها ما نحن فيه فى كلام الشيخ الأعظم رحمه الله، فإنّ استدعاء الاشتغال اليقينى البراءة اليقينيّة يترتّب على صرف الشكّ فى إتيان الواجب، ولا مجال للقول بعدم جريانها بدعوى جريان استصحاب الاشتغال وتقدّمه عليها.

نعم، إذا نظرنا إلى البحث بعنوان «التشريع» فلابدّ من إحراز عدم حجّيّة الأمارة المشكوكة الحجّيّة، ليكون إسناد حجّيّتها أو مفادها إلى الشارع من مصاديق «إدخال ما ليس من الدين فى الدين»، وحيث إنّ عدم حجّيّتها ليس محرزا بالوجدان فلابدّ من استصحابه، ليدخل تحت عنوان «التشريع» المحرّم.

والحاصل: أنّ البحث فى الأمارة المشكوكة الحجّيّة إن كان متمركزاً على عنوان «إسناد ما لا يعلم كونه من اللَّه تعالى إليه» فهو ينطبق على كلام الشيخ الأعظم رحمه الله، ولا حاجة إلى الاستصحاب، وإن كان متمركزاً على عنوان «التشريع» كان منطبقاً على نظريّة المحقّق الخراسانى رحمه الله، ولابدّ من إحراز هذا العنوان ببركة الاستصحاب.

الحقّ فى الأمارات المشكوكة الحجّيّة

۳- والحقّ فى المقام ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله بقوله:

ثالثها: أنّ الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعاً ولا يحرز التعبّد به واقعاً عدم حجّيّته جزماً، بمعنى عدم ترتّب الآثار المرغوبة من الحجّة عليه قطعاً، فإنّها لا تكاد تترتّب إلّاعلى ما اتّصف بالحجّيّة فعلًا، ولا يكاد يكون

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۱۶

الاتّصاف بها إلّاإذا احرز التعبّد به وجعله طريقاً متّبعاً، ضرورة أنّه بدونه لا يصحّ المؤاخذة على مخالفة التكليف بمجرّد إصابته، ولا يكون عذراً لدى مخالفته مع عدمها، ولا يكون مخالفته تجرّياً ولا يكون موافقته بما هى موافقة انقياداً، وإن كانت بما هى محتملة لموافقة الواقع كذلك إذا وقعت برجاء إصابته، فمع الشكّ فى التعبّد به يقطع بعدم حجّيّته وعدم ترتيب شىء من الآثار عليه، للقطع بانتفاء الموضوع معه، ولعمرى هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان[۳۱۱]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

وهو كلام دقيق متين ثبت به عدم حجّيّة ما شكّ فى اعتباره من الأمارات.

هذا تمام الكلام فيما يقتضيه الأصل فى موارد الشكّ فى الحجّيّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۱۷

فى حجّيّة الظواهر

الأمر الثالث: فى ما قيل أو صحّ أن يقال باعتباره من الأمارات

اشارة

وبيانه يحتاج إلى ذكر فصول:

الفصل الأوّل: فى حجّيّة الظواهر

اشارة

لا إشكال ولا كلام فى لزوم اتّباع الظهورات فى تعيين المرادات فى الجملة[۳۱۲]، ولافرق فى ذلك بين كلام الشارع وكلام العقلاء.
وذلك لاستقرار طريقة العقلاء على الأخذ بظواهر الكلمات فى جميع شؤون حياتهم الاجتماعيّة، فإنّ القضاة مثلًا يحكمون بمقتضى ظواهر كلام المتخاصمين، ولا يقبلون دعوى إرادة خلاف الظاهر ممّن أقرّ بظاهر كلامه على قتل أو مال أو غيرهما.
ولا طريقة خاصّة للشارع المقدّس فى التفهيم والتفهّم غير طريقة العقلاء، ضرورة أنّ الرواة كثيراً ما كانوا يدخلون على المعصومين عليهم السلام ويسألونهم عن حكم مسألة وكانوا عليهم السلام يجيبونهم بالألفاظ والعبارات المتداولة بينهم.
نعم، فى الكتاب العزيز خصوصيّة اخرى غير بيان الأحكام، وهى
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۱۸
كونه معجزة إلهيّة باقية إلى يوم القيامة، كما أنّه يتحدّى بالإعجاز فى آيات كثيرة:
منها: قوله تعالى: «قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هـذَا الْقُرْءَانِ لَايَأْتُونَ بِمِثْلِهِى وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا»[۳۱۳].
ومنها: قوله تعالى: «وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِى وَادْعُواْ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صدِقِينَ»[۳۱۴].
ولكنّه مع ذلك يتكلّم فى جميع مقاصده من الاصول والفروع والترغيب والترهيب والإنذار والتبشير وغيرها بما يتكلّم به عقلاء العرب، فإنّه كتاب منزّل بلسانٍ عربى مبين، فلا منافاة بين كونه معجزة خالدة وبين تبيينه مقاصده بطريقة العقلاء، كما سيأتى إن شاء اللّه.
كما أنّ كون كلام المعصومين عليهم السلام فى أعلى درجات الاستحكام والفصاحة والبلاغة أيضاً لا يقتضى أن يكون لهم طريقة اخرى غير طريقة العقلاء فى مقام الإفادة والاستفادة.
بل كانوا يتكلّمون مع الناس بالألفاظ المتعارفة بينهم، ولذا كانوا يستفيدون من كلماتهم كمال الاستفادة وينجذبون إليها كمال الانجذاب، ألا ترى أنّ أمير المؤمنين عليه السلام حيث قطع الخطبة الشقشقيّة لأجل النظر إلى كتاب بعض أهل السواد، قال له ابن عبّاس «عليه الرحمة»: يا أمير المؤمنين لو اطّردت[۳۱۵] خطبتك من حيث أفضيت[۳۱۶]، فقال عليه السلام: «هيهات يابن عبّاس، تلك
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۱۹
شقشقةٌ[۳۱۷] هدرت[۳۱۸] ثمّ قرّت[۳۱۹]» قال ابن عبّاس: فواللّه ما أسفت على كلامٍ قطّ كأسفى على هذا الكلام أن لا يكون أمير المؤمنين عليه السلام بلغ منه حيث أراد[۳۲۰].
والحاصل: أنّه لا شبهة فى لزوم اتّباع ظاهر كلام الشارع فى تعيين مراده فى الجملة.
نعم، يتوقّف حجّيّة الظواهر على امور بعضها من خصوصيّات كلام الشارع وبعضها تشترك بين كلامه وكلام سائر العقلاء:
الأوّل: إحراز صدور الكلام.
لا إشكال فى ثبوت صدور الكتاب العزيز والسنّة المتواترة.
إنّما الإشكال فيما بأيدينا من الأخبار الآحاد، فإنّا حيث لم ندرك زمن المعصومين عليهم السلام ولم نأخذ هذه الأخبار من أفواههم الطيّبة مباشرةً، فبأىّ طريق نلتزم بصدورها منهم عليهم السلام؟
هذا يتوقّف على حجّيّة خبر الواحد، وسيأتى البحث عنها.
الثانى: أصل ظهور الألفاظ والكلمات فى المعانى، وهو الذى يعبّر عنه بالدلالة التصوّريّة.
وهذا يتوقّف على الوضع أوّلًا، وعلى العلم بالموضوع له ثانياً[۳۲۱]، ضرورة أنّ اللفظ لو كان من المهملات التى لم توضع لمعنى، أو كان من الموضوعات

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۲۰

ولكنّ السامع لم يعلم بما وضع له، لم ينتقل ذهنه عند سماعه إلى شيء أصلًا.

نعم، لا تتوقّف هذه الدلالة على كون المتكلّم مريداً للمعنى جدّاً، فإنّ الذهن ينتقل إلى معنى اللفظ الموضوع، ولو كان لافظه هازلًا أو نائماً، بل ولو سمع من بعض الطيور المعتادة بتلفّظ بعض الكلمات الموضوعة.

ولابدّ لإثبات الظهور وتعيين الدلالة التصوريّة من استخدام علائم الحقيقة والمجاز، من التبادر وعدم صحّة السلب ونحوهما.

وأمّا قول اللغويّين فلا يعتمد عليه، لأنّهم يبيّنون نوعاً موارد استعمال الألفاظ من دون تعيين كون الاستعمال بنحو الحقيقة أو المجاز.

الثالث: إحراز استعمال الألفاظ فى المعانى، وهو الذى يعبّر عنه بالدلالة التصديقيّة الاستعماليّة.

وهذا يتوقّف- مضافاً إلى الوضع والعلم بالموضوع له- على أمرين آخرين:

أ- أن يكون اللفظ مسموعاً من لافظ ذى شعور قاصد لتفهيم المراد الاستعمالى، لا من مثل النائم أو الطائر.

نعم، لا منافاة بين الهزل وبين هذه المرحلة من الدلالة التصديقيّة، فإنّ الهزل ينافى الإرادة الجدّيّة لا الاستعماليّة، فإنّ من مازح صديقه بقوله: «أنت ضيفى غداً بأكل الحلويّات والأطعمة اللذيذة» استعمل الألفاظ فى معانيها وأراد تفهيم تلك المعانى لصديقه، لكنّه هازل مازح به، فالإرادة الاستعماليّة متحقّقة هاهنا دون الإرادة الجدّيّة.

ب- عدم قرينة متّصلة على خلاف الموضوع له، فإنّ اللفظ إذا كان مقروناً بما يصرفه إلى المعنى المجازى لم تنعقد له دلالة تصديقيّة استعماليّة على المعنى الحقيقى، ولا فرق فى ذلك بين ما ذهب إليه المشهور فى باب المجاز من كونه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۲۱

عبارةً عن استعمال اللفظ فى غير ما وضع له، وبين ما اخترناه من كونه عبارة عن استعماله فيما وضع له بادّعاء توسعته بحيث يعمّ المعنى المجازى.

الرابع: إحراز كون المستعمل فيه مراداً للمتكلِّم جدّاً، وهذا أعلى مرتبة الدلالة التصديقيّة.

ويتوقّف تحقّق الإرادة الجدّيّة- مضافاً إلى الامور الأربعة المتوقّفة عليها الإرادة الاستعماليّة- على أمرين آخرين:

أ- أن يكون المتكلِّم فى مقام الجدّ، لا فى مقام الهزل واللعب والمزاح.

ب- أن لا يكون هاهنا قرينة منفصلة[۳۲۲] متقدّمة على الكلام أو متأخّرة عنه، وإلّا فلم تطابق الإرادة الجدّيّة مع الاستعماليّة، فإن كان لنا دليل عامّ أو مطلق قد خصّص أو قيّد بدليل منفصل كانت الإرادة الاستعماليّة متعلّقة بالعموم والإطلاق، والإرادة الجدّيّة بغير مورد المخصّص والمقيّد.

الخامس: أن يكون الكلام صادراً لبيان الحكم الواقعى، لا للتقيّة، فإنّ الكلام الصادر من الإمام عليه السلام فى مقام التقيّة لأجل التحفّظ على نفسه عليه السلام أو على نفوس الشيعة لا يكون حجّة قابلة لاستنباط الأحكام به، وإن كانت إرادته الجدّيّة مطابقةً للإرادة الاستعماليّة.

والتقيّة أمرٌ رائجٌ بين العقلاء أحياناً، وبين الأئمّة المعصومين عليهم السلام كثيراً، بحيث عدّت مخالفة العامّة من المرجّحات فى باب تعارض الخبرين، فإنّه عليه السلام قال- فى جواب من سأله عن الخبرين المتعارضين الذين كان أحدهما موافقاً للعامّة والآخر مخالفاً لهم-: «ما خالف العامّة ففيه الرشاد»[۳۲۳].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۲۲

الاصول العقلائيّة الجارية فى موارد الشكّ

ثمّ إنّا لو أحرزنا ما استعمل فيه اللفظ وما اريد منه جدّاً فلا إشكال ولا كلام. إنّما الإشكال فيما إذا شككنا فى الإرادة الاستعماليّة أو

الجدّيّة، فهاهنا مسألتان:

الاولى: أنّا إذا لم نعلم أنّ الكلام استعمل فى المعنى الحقيقى أو المجازى فماذا تقتضيه القاعدة؟

مثاله ما إذا قال المتكلّم: «رأيت أسداً» واحتملنا أنّه أراد الاستعمال المجازى لكنّه نسى أن يوصل بكلامه قرينة صارفة عن المعنى الحقيقى، فشككنا أنّه أراد من كلمة «أسد» الحيوان المفترس، أو الرجل الشجاع.

والحقّ أنّ اللفظ يحمل على المعنى الحقيقى، باستناد أصالة الحقيقة بناءً على المشهور من كون المجاز استعمالًا فى غير ما وضع له.

وأمّا بناءً على المختار من كونه استعمالًا فيما وضع له- بالتقريب الذى قدّمناه فى محلّه- فلا مجال لأصالة الحقيقة، لكن هاهنا أصل عقلائى آخر يعيّن المعنى الحقيقى، وهو أصالة عدم الخطأ فيما إذا احتمل أنّه نسى القرينة ولم يذكره خطأ، كما أنّ هذا الأصل محكّم فيما إذا احتمل تبديل لفظ بلفظٍ آخر، مثل أنّه قال: «أكرم زيداً» واحتملنا أنّه أراد إكرام عمرو وأمر بإكرام زيد خطأً.

والحاصل: أنّ اللفظ يحمل على المعنى الحقيقى- عند احتمال نسيان القرينة- بلا خلاف، لكن باستناد «أصالة الحقيقة» بناءً على مذهب المشهور فى باب المجاز، وباستناد «أصالة عدم الخطأ» بناءً على المختار فيه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۲۳

وليس لنا أصل آخر باسم «أصالة عدم القرينة» لتشخيص المراد الاستعمالى كما يستفاد من كلام الشيخ الأعظم رحمه الله[۳۲۴].

الثانية: أنّ المستعمل فيه إذا كان معلوماً لنا، لكن يحتمل أن يكون المتكلِّم فى مقام الهزل والمزاح[۳۲۵] فللعقلاء أصل يسمّى «أصالة التطابق بين الإرادة الجدّيّة والاستعماليّة».

هذه هى الاصول العقلائيّة لتشخيص المراد الاستعمالى والجدّى.

أصالة الظهور

إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله كثيراً ما تمسّك ب «أصالة الظهور».

فإن أراد إثبات المراد الاستعمالى بها، أى «الأصل ظهور هذا الكلام فى هذا المعنى» فقد عرفت أنّ الأصل المستخدم لتشخيص الإرادة الاستعماليّة هو «أصالة الحقيقة» بناءً على مذهب المشهور فى المجاز، و «أصالة عدم الخطأ» بناءً على المختار فيه.

وإن أراد إثبات المراد الجدّى بها، أى «الأصل أنّ هذا المراد الاستعمالى هو مراد جدّاً» فهو عبارة اخرى عن «أصالة التطابق بين الإرادتين».

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۲۴

مورد الحاجة إلى الاصول العقلائيّة المتقدّمة

ثمّ إنّ الروايات الصادرة من قبل المعصومين عليهم السلام الواصلة إلى المسلمين على قسمين: لأنّ الموصول إليه تارةً يكون معاصراً للمصدر الأصلى- وهو النبىّ صلى الله عليه و آله أو الإمام عليه السلام- ويأخذ الروايات منه بلا واسطة، كزرارة ومحمّد بن مسلم وابن أبى عمير ويونس بن عبد الرحمان وأمثالهم، واخرى لا يدرك المعصوم عليه السلام بل يأخذ الروايات من الوسائط كما فى زماننا هذا.

فإن كان الكلام من القسم الأوّل فلا مجال لجريان أصالة الحقيقة أو أصالة عدم الخطأ، لعدم احتمال نسيان المعصوم عليه السلام القرينة المتّصلة، لعصمته عليه السلام من الذنب والخطأ كليهما.

وأمّا إن كان من القسم الثانى فاحتمال الخطأ فى الواسطة أمرٌ معقول؛ لأنّا نحتمل أنّ قوله عليه السلام: «أعتق رقبة» مثلًا- الذى وصل إلينا فرضاً بواسطة محمّد بن يعقوب عن على بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلى عن السكّونى عن أبى عبداللّٰه عليه السلام- كان مقروناً

بقيد وقد نسيه أحد هؤلاء الوسائط الخمسة، فنحتاج لرفع هذا الاحتمال إلى أصالة عدم الخطأ والنسيان[۳۲۶].

نعم، لا فرق بين القسمين فى احتمال تخلّف الإرادة الجدّيّة عن الاستعماليّة- حتّى فى الكلام الصادر عن المعصوم عليه السلام- لأجل احتمال التقيّة[۳۲۷] ونحوها، فلابدّ لرفعه من التمسّك ب «أصالة التطابق بين الإرادتين» فلا فرق بين الكلام الصادر عن العقلاء والصادر عن المعصوم فيما هو العمدة فى مبحث حجّيّة الظواهر، وهى طريقة استكشاف المراد الجدّى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۲۵

ثمّ إنّه قد وقع الكلام فى امور ثلاثة:

الأوّل: فى أنّ حجّيّة الظواهر هل هى مشروطة بالظنّ بالوفاق أو بعدم الظنّ بالخلاف، أم غير مشروطة بشيءٍ منهما؟

الثانى: فى أنّها هل تختصّ بمن قصد إفهامه أو تعمّ غيره أيضاً؟

الثالث: فى أنّها هل تختصّ بغير ظواهر الكتاب أو تعّمها أيضاً؟

البحث حول الأمر الأوّل

أمّا الأمر الأوّل: فالمشهور أنّ الظنّ الشخصى بالخلاف غير قادح فى حجّيّة الظواهر، فضلًا عن عدم الظنّ بالوفاق.

ولا يصغى إلى كلام من خالفهم، لاستقرار بناء العقلاء على العمل بظاهر الكلمات فى جميع الموارد، ألا ترى أنّ المولى إذا قال لعبده: «أكرم زيداً» كان ظاهره- وهو وجوب إكرام زيد- حجّةً على العبد، سواء ظنّ بالوجوب أو بعدم الوجوب أو لم يظنّ بشىء أصلًا، فلو لم يمتثل الأمر لذمّه العقلاء وعاقبه المولى، ولا يصحّ اعتذاره بأنّ صيغة «افعل» وإن كانت ظاهرة فى الوجوب، إلّا أنّى لم أظنّ بتعلّق إرادة المولى به جدّاً، أو ظننت أنّ إرادته الجدّيّة تعلّقت بالاستحباب.

والحاصل: أنّ ظاهر الكلام- سواء كان الحقيقة أو المجاز- حجّة عند العقلاء، ولا فرق فى ذلك بين خصوصيّات المخاطب وحالاته الشخصيّة.

البحث حول اختصاص حجّيّة الظواهر بمن قصد إفهامه

وأمّا الأمر الثانى: فلا ينبغى الشكّ فى أنّ ظواهر الكلام حجّة فى حقّ من لم يقصد إفهامه، بل وفى حقّ من قصد عدم إفهامه، كما أنّها حجّة فى حقّ من قصد إفهامه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۲۶

كلام صاحب القوانين فى ذلك

خلافاً للمحقّق القمى رحمه الله حيث يظهر منه الفرق بين من قصد إفهامه بالكلام، فالظواهر حجّة بالنسبة إليه من باب الظنّ الخاصّ- سواء كان مخاطباً، كما فى الخطابات الشفاهيّة، أم لا، كما فى الناظر فى الكتب المصنّفة لرجوع كلّ من ينظر إليها- وبين من لم يقصد إفهامه بالخطاب، كأمثالنا بالنسبة إلى أخبار الأئمّة الصادرة عنهم عليهم السلام فى مقام الجواب عن سؤال السائلين، وبالنسبة إلى الكتاب العزيز بناءً على عدم كون خطاباته موجّهة إلينا وعدم كونه من باب تأليف المصنّفين، فالظهور اللفظى ليس حجّة حينئذٍ لنا إلّامن باب الظنّ المطلق الثابت حجّيّته عند انسداد باب العلم[۳۲۸].

وغاية ما يمكن أن يقال فى تقريب هذا القول أنّ منشأ حجّيّة الظواهر هى أصالة عدم الغفلة، إذ بعد كون المتكلّم فى مقام البيان كان احتمال إرادة خلاف الظاهر مستنداً إلى احتمال غفلة المتكلّم عن نصب القرينة، أو غفلة السامع عن الالتفات إليها، والأصل عدم الغفلة فى كلّ منهما، وأمّا احتمال تعمّد المتكلّم فى عدم نصب القرينة فهو مدفوع بأنّه خلاف الفرض، إذ المفروض كونه فى مقام البيان،

فلا منشأ لاحتمال إرادة خلاف الظاهر إلّااحتمال الغفلة من المتكلِّم أو من السامع، وهو مدفوع بالأصل المتحقق عليه بناء العقلاء، وهذا الأصل لا ـ يجرى بالنسبة إلى من لم يكن مقصوداً بالإفهام، لعدم انحصار الوجه لاحتمال إرادة خلاف الظاهر بالنسبة إليه في احتمال الغفلة، ليدفع بأصالة عدم الغفلة، إذ يحتمل اتّكال المتكلّم في ذلك على قرينة حاليّة كانت معهودة بينه وبين من قصد إفهامه وقد خفيت على من لم يكن مقصوداً بالإفهام، فلا تجديه أصالة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۲۷

عدم الغفلة، ولا يجوز له التمسّك بالظواهر.

والحاصل: أنّ ظواهر الكتاب والسنّة ليست حجّة بالنسبة إلينا، لاختصاص حجّيّة الظواهر بمن قصد إفهامه، ونحن لسنا من المقصودين بالإفهام في الآيات والروايات، لعدم كونهما من قبيل الكتب المصنّفة لرجوع كلّ من ينظر إليها، بل الخطابات الشفاهيّة والأخبار الصادرة عن الأئمّة عليهم السلام في مقام الجواب عن سؤال السائلين تختصّ بالمشافهين.

فلايمكن إثبات حجّيّة ظواهر الكتاب والروايات من باب الظنّ الخاصّ بالنسبة إلى زماننا هذا، فلابدّ من التمسّك بذيل دليل الانسداد والقول بحجّيّة ظواهرهما من باب الظنّ المطلق.

إن قلت: لا حاجة إلى التمسّك بدليل الانسداد، لقيام الإجماع بل الضرورة على اشتراكنا في الأحكام مع المقصودين بالإفهام.

قلت: نعم، ولكنّا لا ـ نتمكّن من تعيين وظائفنا بدليل «الاشتراك» إلّاإذا تمكّنا من الوصول إلى تكاليف المشافهين، وحيث إنّ فهم الكتاب والسنّة يختصّ بخصوصهم، فلانقدر على استكشاف أحكامهم لكي نضمّ إليها قاعدة «الاشتراك» ونستكشف بها أحكام من تأخّر عنهم.

نقد كلام المحقّق القمی رحمه الله في المقام

وفيه أوّلًا: أنّه لا ـ فرق عند العقلاء في حجّيّة الظواهر بين من قصد إفهامه وبين غيره، ألا ترى أنّك لو أخبرت زيداً بأنّك تريد قتل عمرو واطّلع عمرو على هذا الخبر، لانفعل منه ورتّب عليه الأثر المطلوب ولم يقل في نفسه: إنّي لم أكن مقصوداً بالإفهام، ولعلّه كان بين المخبر والمخاطب قرينة حاليّة على إرادة خلاف الظاهر؟

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۲۸

ويؤيّده الأحكام الفقهيّة أيضاً، فإنّ القاضي يحكم على طبق شهادة البيّنة على الإقرار، مع أنّ ظاهر كلام المقرّ لو لم يكن حجّة في حقّ من لم يقصد إفهامه به لم يجز الحكم باستناد الشهادة على الإقرار، لأنّ الحاكم ليس من المقصودين بالإفهام، بل ربما قصد عدم إفهامه، فليس كلام المقرّ الثابت له بواسطة البيّنة حجّة له.

وثانياً: سلّمنا أنّ حجّيّة الظواهر تختصّ بمن قصد إفهامه، لكنّه لا ينتج عدم حجّيّة الكتاب والسنّة بالنسبة إلينا، ولعلّه رحمه الله خلط بين عنوان «المخاطب» وعنوان «المقصود بالإفهام».

توضيح ذلك: أنّهم اختلفوا في أنّ الخطابات الشفاهيّة هل تختصّ بالحاضر مجلس التخاطب أو تعمّ غيره من الغائبين، بل المعدومين؟ وقد تقدّم البحث عن ذلك في مبحث العامّ والخاصّ.

وحيث إنّ المحقّق القمی رحمه الله قال بالاختصاص في تلك المسألة ذهب إلىعدم حجّيّة الظواهر بالنسبة إلى غير من قصد إفهامه في المقام.

مع أنّه لا ـ ملازمة بينهما، فإنّ بين عنواني «من خوطب بالكلام» و «من قصد إفهامه به» عموماً من وجه، ضرورة أنّ غرض المتكلّم قد يتعلّق بتفهيم المخاطب[۳۲۹]، وقد يتعلّق بتفهيم غيره[۳۳۰]، كما إذا قال الرجل- الذي طغى عليه بعض أولاده- خطاباً إلى زوجته: «من تخلّف عن أمري لعاقبته بكذا وكذا» وهو يريد أن يسمع كلامه ذلك الابن الطاغي، فيرتدع عن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۲۹

التخلّف والطغيان[۳۳۱]، فالمخاطب هاهنا هو الزوجة، والمقصود بالإفهام هو الابن.

وبالجملة: اختصاص الخطابات الشفاهيّة بالحاضرين لا- يستلزم خروج غيرهم عن تحت عنوان «من قصد إفهامه بها» فإنّ المخاطب يمكن أن يكون خاصّياً والمقصود بالإفهام عامّياً، فانظر إلى المكالمات الواردة فى الأحاديث، مثل ما رواه حريز عن زرارة، قال: قلت: أصاب ثوبى دم رعاف أو شيء من منيّ، فعلّمت أثره إلى أن اصيب له الماء، فأصبت وحضرت الصلاة ونسيت أنّ بثوبى شيئاً وصلّيت، ثمّ إنّى ذكرت بعد ذلك، قال: «تعيد الصلاة وتغسله»[۳۳۲]. الحديث.

هل المقصود بالإفهام فى هذا الخبر خصوص زرارة، فله العمل بظاهره بعنوان الظنّ الخاصّ، وأمّا نحن فنضطرّ إلى التمسّك بذيل دليل الانسداد وإثبات حجّيّته من باب الظنّ المطلق؟! أو الوجدان حاكم بأنّه لا فرق بيننا وبين زرارة فى كيفيّة استفادة الحكم منه.

بل يمكن أن يدّعى أنّ الأحكام الصادرة فى جواب الأسئلة ليست جميعها ممّا يبتلى بها السائل، بل كان غرض السائل غالباً طرح السؤال ليكتب جوابه لسائر الشيعة فى الأزمنة المتأخّرة، ولا يبعد أنّ الأئمّة عليهم السلام أنفسهم كانوا يحرّضون أصحابهم على السؤال وكتابة الجواب، ليدّخر الأحكام فى الكتب والجوامع لمن تأخّر من الشيعة.

وكذلك الأمر فى القرآن الكريم، ضرورة أنّه لا يمكن الفرق مثلًا بين آية

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۳۰

الصوم[۳۳۳] وآية الحجّ[۳۳۴] فى الحجّيّة وعدمها بالنسبة إلى زماننا هذا، لاشتمال الاولى على الخطاب الشفاهى دون الثانية.

والحاصل: أنّ القرآن العظيم والمجاميع الحديثيّة من قبيل الكتب المصنّفة لرجوع كلّ من ينظر إليها، فكلّ مسلم إلى يوم القيامة مقصود بالإفهام منهما، ولافرق فى ذلك بين الآيات المشتملة على الخطاب الشفاهى وغيرها، ولا بين الأحاديث الواردة فى جواب سؤال الرواة وبين ما صدر عنهم عليهم السلام ابتداءً.

البحث حول حجّيّة ظواهر الكتاب

وأمّا الأمر الثالث: فقد فصّل جماعة من الأخباريّين بين ظواهر الكتاب وظواهر الأخبار، فقالوا بحجّيّة الثانى دون الأوّل.

ويمكن أن يستدلّ على حجّيّة ظواهر الكتاب بامور:

الأوّل: أنّا إذا لاحظنا أمرين استنتجنا منهما حجّيّتها:

أ- ما تقدّم من أنّ العقلاء يعملون بالظواهر فى التفهيم والتفهّم، وليس للشارع طريقة اخرى فى ذلك.

ب- أنّ القرآن كتاب هداية يخرج من تمسّك به من الفتن والظلمات الاعتقاديّة والعمليّة إلى السعادة الدنيويّة والاخرويّة، وهذا أمر ضرورى لا يحتاج إلى إقامة برهان[۳۳۵].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۳۱

نعم، فى القرآن آيات محكمة ومتشابهة، كما يشهد عليه نفسه حينما يقول:

«هُوَ الَّذِى أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتبَ مِنْهُ ءَايتٌ مُّحْكَمتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتبِ وَأُخَرُ مُتَشبِهتٌ»[۳۳۶].

لكنّ الظواهر من قبيل المحكمات، لأنّ المتشابه بما له من المعنى لا يعمّ الظاهر كما سيجيء.

وبالجملة: إذا ثبت أنّ القرآن لم يكن من قبيل الألغاز والمعمّيات، بل كان مرجعاً للناس، هادياً لهم، مقرّباً إيّاهم إلى السعادة الأبديّة، وكان تفهيم مقاصده فى مقام الهداية بطريقة العقلاء، كانت ظواهره كظواهر كلماتهم معتبرة قابلة للاحتجاج.

الثانى: أنّه لا شبهة فى أنّ القرآن معجزة خالدة لإثبات نبوّة سيّدنا محمّد صلى الله عليه و آله، ومن اللوازم القطعيّة للمعجزة أن يتحدّى صاحبها بها، ضرورة أنّ الامور الخارقة للعادة لم تكن معجزة إذا كانت فاقدة للتحدّى.

والقرآن الكريم قال في مقام التحدّي: «قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَ الْجِنُّ عَلَى أن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هـذَا الْقُرْءَانِ لَايَأْتُونَ بِمِثْلِهِى وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا»[٣٣٧].

ثمّ تنزّل عن ذلك بقوله: «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَ لهُ قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ ى مُفْتَرَيتٍ وَ ادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صدِقِينَ»[٣٣٨].

ثمّ تنزّل عن ذلك أيضاً وارتضى في مقام التحدّي بإتيان من سوى اللّه تعالى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ٢٣٢

جميعاً سورة واحدة مثل القرآن، ولو كانت سورة قصيرة كسورة الكوثر، فإنّه قال: «وَ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِى وَ ادْعُوا شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صدِقِينَ»[٣٣٩].

ولاريب في أنّ ظواهر هذه الآيات مرادة للّهتعالى قطعاً، لما عرفت من أنّ التحدّي من لوازم المعجزة، فلا يمكن أن يراد بها غير التحدّي الذي هي ظاهرة فيه، وحجّيّة ظواهر هذه الآيات تستلزم حجّيّة ظواهر جميعها، إذ لو كان القرآن من قبيل الألغاز التي لا يدركها الناس لأجابوا عن تحدّياته بأنّا لا نفهم منه شيئاً كي نأتي بمثله.

لا يقال: إنّ أساس هذا الاستدلال هو التمسّك بظاهر آيات التحدّي، وهو مصادرة بالمطلوب.

فإنّه يقال: أساس هذا الدليل هو أنّ القرآن حيث يكون معجزة خالدة باقية إلى يوم القيامة فلابدّ له من التحدّي والدعوة إلى الإتيان بمثله، فكانت الآيات الظاهرة في ذلك حجّة لا محالة.

الثالث: حديث الثقلين الذي هو معروف بل متواتر بين الفريقين، وهو أنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله قال في أواخر عمره الشريف: «إنّي تارك فيكم الثقلين، ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا: كتاب اللّه وعترتي»[٣٤٠].

وليس في الاستدلال بالأخبار لإثبات حجّيّة الكتاب شائبة المصادرة بالمطلوب، لاعتراف الخصم المنكر لحجّيّة ظواهر الكتاب بحجّيّة ظواهر الأخبار.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ٢٣٣

ولا يقدح في الاستدلال ما يرى من الاختلاف في متن الحديث، حيث نقل في كلمات بعض المتعصّبين: «كتاب اللّه وسنّتي» مكان «كتاب اللّه وعترتي» فإنّ مورد الاستدلال هو «كتاب اللّه» الذي اتّفق عليه الفريقان.

وتقريب الاستدلال بهذا الحديث أنّ التمسّك بالقرآن والعترة ليس صرف الاعتقاد بكون القرآن كتاباً منزّلًا من عند اللّه سبحانه ومعجزة خالدة للنبيّ صلى الله عليه و آله وكون العترة الطاهرة خلفائه صلى الله عليه و آله، إذ لا ملازمة بين هذا الاعتقاد وبين الصيانة الأبديّة من الضلالة التي تستفاد من كلمة «لن تضلّوا».

بل المراد من التمسّك بهما هو التمسّك من حيث الاعتقاد والعمل كليهما، وحيث إنّ نصوص القرآن قليلة جدّاً بحيث لا يمكن الاكتفاء بها للوصول إلى السعادة الأبديّة، فلا محالة كان المراد هو التمسّك بنصوصه وظواهره كلتيهما.

وبالجملة: لا يعقل أن يكون القرآن الكريم حافظاً أبديّاً للإنسان من الضلالة- كما هو مضمون الرواية- إلّابالاعتقاد بكونه كتاباً منزّلًا من عند اللّه أوّلًا، والعمل بجميع نصوصه وظواهره ثانياً.

الرابع: الأحاديث الكثيرة الآمرة بعرض الروايات على الكتاب ليتميّز المدسوسات المجعولات من الصحاح المقبولات، مثل قوله عليه السلام: «ماوافق كتاباللّه فخذوه وما خالف كتاب اللّه فدعوه»[٣٤١]، وقوله عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب اللّه أو من قول رسول اللّه صلى الله عليه و آله وإلّا فالذي جاءكم به أولى به»[٣٤٢]، وقوله عليه السلام: «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف»[٣٤٣]، وقوله صلى الله عليه و آله: «ما جائكم عنّي يوافق كتاب اللّه فأنا قلته، وما جائكم يخالف

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ٢٣٤

کتاب اللّه فلم أقله»[۳۴۴]، إلی غیر ذلک من الأخبار الواردهٔ بهذا المضمون.

فلو لم تکن ظواهر الکتاب حجّهٔ فلم یقدر المکلّف علی تمییز ما یوافق الکتاب من الأحادیث عمّا یخالفه.

إن قلت: لعلّ المراد من هذه الروایات عرض الأخبار علی نصوص القرآن، وتمییز صحیحها عن سقیمها بها.

قلت: هذا الاحتمال مردود، لأنّ نصوص القرآن قلیلهٔ جدّاً، ولا یمکن معرفهٔ جمیع الأخبار الموافقهٔ والمخالفهٔ للکتاب بها.

علی أنّ جعّال الحدیث کانوا أفطن من أن یضعوا أحادیث تنافی نصوص القرآن، فإنّها- لوضوح کذبها- تفضحهم ولا یقبلها الناس منهم، ولکنّهم کانوا یجعلون ما یخالف ظاهر القرآن کی یتمکّنوا من توجیهه.

ثمّ لا یخفی علیک أمران:

أ- أنّه لا تعارض بین مثل العامّ والخاصّ أو المطلق والمقیّد کی نحتاج للجمع بینهما إلی التمسّک بالأخبار العلاجیّهٔ.

ب- أنّه لا منافاهٔ بین ما تقدّم من عدم اعتبار الروایات المخالفهٔ لظهور القرآن وبین ما ثبت من أنّ الأحادیث الصادرهٔ من المعصومین علیهم السلام حجّهٔ حتّی فی موارد حمل الآیات علی خلاف ظاهرها، فإنّهم هم المفسِّرون للقرآن حقیقهً.

وذلک لأنّ الأخبار الدالّهٔ علی کون الحدیث المخالف لظاهر القرآن مردوداً، زخرفاً، ولم یقله الأئمّهٔ علیهم السلام وردت فی مورد الأحادیث التی شکّ[۳۴۵] فی صدورها

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۲۳۵

عنهم علیهم السلام، وأمّا إذا ثبت أنّه قول الإمام علیه السلام- ولو بواسطهٔ خبر الثقهٔ- کان مفسّراً للقرآن ودالّاً علی أنّ إرادهٔ اللّه تعالی تعلّقت بخلاف الظاهر.

وبالجملهٔ: إذا شککنا فی صدور خبر عن المعصوم علیه السلام عرضناه علی الکتاب، فإن کان موافقاً له أخذناه وإن کان مخالفاً له رددناه بمقتضی الأخبار المتقدِّمهٔ.

کما أنّ الأمر کذلک فی مورد الشروط، حیث قال علیه السلام: «المسلمون عند شروطهم إلّاکلّ شرط خالف کتاب اللّه عزّ وجلّ، فلا تجوز»[۳۴۶].

والحاصل: أنّ الروایات التی تأمرنا بأخذ الأخبار الموافقهٔ للکتاب وردّ ما خالفه، وکذلک الروایات التی تأمرنا بوجوب الوفاء بالشروط إلّاما خالف کتاب اللّه، تدلّ علی حجّیّهٔ ظواهر الکتاب.

الخامس: استدلال الأئمّهٔ علیهم السلام فی أبواب الفقه بالقرآن فی مقابل علماء العامّهٔ والخاصّهٔ، کما ورد أنّ زرارهٔ قال: قلت لأبی جعفر علیه السلام: ألا تخبرنی من أین علمت وقلت: إنّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلین؟ فضحک ثمّ قال:

«یازرارهٔ قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله ونزل به الکتاب من اللّه، لأنّ اللّه عزّ وجلّ یقول:

«فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ» فعرفنا أنّ الوجه کلّه ینبغی أن یُغسل، ثمّ قال:

«وَأَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرَافِقِ» ثمّ فصّل بین الکلام فقال: «وَامْسَحُوا بِرُءُوسِکُمْ» فعرفنا حین قال: «برؤسکم» أنّ المسح ببعض الرأس، لمکان الباء، ثمّ وصل الرجلین بالرأس کما وصل الیدین بالوجه، فقال: «وَأَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ» فعرفنا حین وصلها بالرأس أنّ المسح علی بعضها»[۳۴۷]. الحدیث.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۲۳۶

فإنّ هذا الجواب المقرون بالاستدلال بالقرآن یدلّ علی أنّ مثل زرارهٔ أیضاً لو تأمّل فی الآیهٔ لاستفاد منها الحکم، لا أنّه جواب تعبّدی صرف، فکان حجّیّهٔ ظواهر الکتاب أمراً مسلّماً معهوداً بین الأئمّهٔ علیهم السلام وأصحابهم.

أدلّهٔ المنکرین لحجّیّهٔ الکتاب العزیز ونقدها

تمسّك الأخباريّون بعدّة شبهات: بعضها فى مقام منع الكبرى، أى حجّيّة ظواهر القرآن بعد الاعتراف بالظهور، وبعضها الآخر فى مقام منع الصغرى، أى أصل الظهور.

أمّا الطائفة الاولى

فمنها: ما يدلّ على حرمة تفسير القرآن بالرأى من الروايات العديدة بل المتواترة، مثل النبوى صلى الله عليه و آله: «من فسّر القرآن برأيه فليتبوّأ مقعده من النار»[۳۴۸]، وفى رواية اخرى أنّه صلى الله عليه و آله قال: «من قال فى القرآن بغير علم فليتبوّأ مقعده من النار»[۳۴۹]، وفى نبوى ثالث: «من فسّر القرآن برأيه فقد افترى على اللّه الكذب»[۳۵۰] إلى غير ذلك من الأحاديث الواردة فى هذا المقام.

تقريب الاستدلال بهذه الأخبار أنّها نصّ فى منع تفسير مجملات القرآن وظاهر فى منع تفسير ظواهره، فإنّ حمل اللفظ على ما هو ظاهر فيه من المعنى يكون من مصاديق التفسير بالرأى المحرّم.

وفيه أوّلًا: أنّ حمل اللفظ على ظاهره لا يعدّ تفسيراً، فإنّ التفسير عبارة عن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۳۷

كشف القناع وإظهار ما هو مستور، وحمل اللفظ على ظاهره ليس من هذا القبيل.

وثانياً: سلّمنا أنّه نوع من التفسير، إلّاأنّه ليس تفسيراً بالرأى، فإنّ التفسير بالرأى عبارة عن حمل اللفظ على غير ما هو المتفاهم عند العرف، وأمّا حمله على ظاهره الذى يحمله جميع العقلاء عليه فلا يعدّ تفسيراً بالرأى وبعقيدة شخص خاصّ.

وثالثاً: أنّه لو فرض صدق التفسير بالرأى عليه ودخوله تحت إطلاق الروايات الناهية عنه فلابدّ من تقييد هذه الأخبار بما تقدّم من الأحاديث الدالّة على حجّيّة ظواهر الكتاب، لحكومتها عليها، فتختصّ الأخبار الناهية- بحسب الإرادة الجدّيّة- بمصداقها المتيقّن، وهو تفسير مجملات القرآن.

ومنها: أنّ الكتاب نفسه نهى عن اتّباع متشابهاته بقوله: «فأَمّا الَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَآءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِى»[۳۵۱].

والاستدلال بهذه الآية يتوقّف على أمرين:

أ- أن تكون نصّاً فى حرمة اتّباع «المتشابه» وإلّا فلو كانت ظاهرة فيها لاستلزم الاستدلال بها أن يكون وجود الشىء موجباً لعدمه، وهو محال.

ب- أن يكون للمتشابه مصداقان: أحدهما: المجمل، وهو مصداقه البيّن الواضح، والآخر: حمل اللفظ على ظاهره، فكما أنّ اتّباع المجملات محرّم بحكم الآية فكذلك اتّباع الظواهر.

ويرد عليه أنّ الخصم لو أراد أنّ «المتشابه» نصّ فى المجمل والظاهر كليهما بلا فرق بينهما، ففيه: أنّه يستلزم أن يكون قولنا: «رأيت أسداً» مثل قولنا:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۳۸

«رأيت عيناً» فكما أنّ «رأيت عيناً» يكون من الألفاظ المتشابهة قطعاً ولا نفهم منه شيئاً، فكذلك «رأيت أسداً» وهل يمكن الالتزام بذلك؟! فلو لم يمكن تفهيم المعنى الحقيقى من طريق استعمال اللفظ الموضوع لمعنى واحد فيما وضع له بدون قرينة المجاز فبأىّ لفظ يمكن تفهيمه إذا أراده المتكلّم؟!

ولو أراد أنّه نصّ فى شمول المجمل وظاهر فى شمول الظاهر، ففيه أوّلًا: أنّا نمنع ظهوره فيه بالبيان المتقدّم، وثانياً: أنّ إثبات عدم حجّيّة ظاهر الكتاب بظاهره محال، لاستلزامه أن يكون وجود الشىء موجباً لعدمه كما تقدّم.

ولـو أراد احتمـال شـموله له، ففيه: أنّه كيـف يتمكّن من أنكر حجّيّـة ظـواهر الكتـاب أن يثبت مـدّعاه بآيـة يحتمـل كـون الظواهر من مصاديقها[۳۵۲]؟!

وأمّا الطائفة الثانية[۳۵۳]

فمنها: أنّ الكتاب العزيز يشـتمل على مطالب عاليهٔ غامضهٔ فى فنون كثيرهٔ، ولا يتمكّن البشـر العادى بأفكاره السـطحيّهٔ من صـعود تلك القلل الرفيعهٔ والوصول إلى مضامين القرآن الشامخهٔ.

ويشهد عليه بعض ما ورد فى محاورات الأئمّهٔ عليهم السلام مع مخالفيهم.

ففى مرسـلهٔ شبيب بن أنس عن أبى عبداللّه عليه السلام أنّه قال لأبى حنيفهٔ: «أنت فقيه العراق؟ قال: نعم، قال: فبِمَ تفتيهم؟ قال: بكتاب اللّه وسنّهٔ نبيّه صلى الله عليه و آله، قال:

ياأبا حنيفهٔ تعرف كتاب اللّه حقّ معرفته؟ وتعرف الناسخ والمنسوخ؟ قال:

نعم، قال: ياأبا حنيفهٔ لقد ادّعيت علماً، ويلك ما جعل اللّه ذلك إلّاعند أهل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعهٔ، ج۴، ص: ۲۳۹

الكتـاب الـذين انزل عليهـم، ويلـك، ولاـ هـو إلّاعنـد الخـاصّ مـن ذريّـهٔ نبيّنـا محمّـد صـلى الله عليه و آله ومـا ورّثـك اللّه من كتـابه حرفاً»[۳۵۴]. الحديث.

وفى روايـهٔ زيـد الشـحّام، قـال: «دخـل قتـادهٔ بن دعامـهٔ على أبى جعفر عليه السـلام فقال: ياقتادهٔ أنت فقيه أهل البصـرهٔ؟ فقال: هكـذا يزعمون، فقال أبو جعفر عليه السـلام: بلغنى أنّك تفسّر القرآن، فقال له قتادهٔ: نعم، فقال له أبو جعفر عليه السـلام: ... ويحك ياقتادهٔ، إن كنت إنّما فسّرت القرآن من تلقاء نفسك، فقد هلكت وأهلكت، وإن كنت قد فسّرته من الرجال، فقد هلكت وأهلكت، ويحك يا قتادهٔ إنّما يعرف القرآن من[۳۵۵] خوطب به»[۳۵۶].

وفيه: أنّا لا ندّعى حجّيّهٔ جميع القرآن، كيف وهو يشـتمل على آيات متشابهات لا نقدر على أن ندرك مطالبها العاليهٔ الشامخهٔ بعقولنا القاصـرهٔ، بل ندّعى حجّيّهٔ محكماته التى من مصاديقها الظواهر، فإذا رأينا آيهٔ ظاهرهٔ المعنى ولم يرد من قبل أهل البيت عليهم السـلام بيان على خلافه، كان ظهورها حجّـهٔ لنا، فانظر إلى وجـدانك هل يمكن الالتزام بعدم إمكان اسـتفادهٔ وجوب الصـلاهٔ والزكاهٔ والصوم والحـجّ من قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَوةَ وَ ءَاتُوا الزَّكَوةَ»[۳۵۷] وقوله: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصّيَامُ»[۳۵۸] وقوله: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»[۳۵۹]؟!

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعهٔ، ج۴، ص: ۲۴۰

والقرآن نفسه أيضاً لم يمنع عن اتّباع محكماته، بل نهى عن اتّباع متشابهاته كما تقدّم.

بل القول بقصور أفهامنا عن إدراك ظواهر القرآن- كما تكون قاصـرهٔ عن إدراك متشابهاته- ينافى كونه معجزهٔ خالـدهٔ تـدعو جميع من سوى اللّه تعالى إلى الإتيان بمثله، وينافى أيضاً كونه مرجعاً للناس، هادياً لهم، مقرّباً إيّاهم إلى السعادهٔ الدنيويّهٔ والاخرويّهٔ، ضرورهٔ أنّه لا يصحّ دعوهٔ الناس إلى الإتيان بمثل كلام مغلق مجمل لا يفهمه أحد منهم، ولا يمكن لهم التمسّك به كى يهتدوا وينالوا السعادهٔ الأبديّهٔ كما تقدّم.

وأمّا ما استشـهد به من كلام الإمام عليه السلام فى جواب أبى حنيفهٔ، ففيه: أنّه عليه السلام لم يرد أنّ أبا حنيفهٔ عاجز عن درك ظواهر القرآن، بـل حيث ادّعى أبو حنيفـهٔ معرفـهٔ جميع كتـاب اللّه حقّ معرفته خطّأه الإمام عليه السـلام بقوله: «ما ورّثك اللّه من كتابه حرفاً» يعنى لا تقدر على فهم حرف واحد من حروف القرآن التى يحتاج فهمها إلى الوراثهٔ الإلهيّهٔ.

وأمّا حمل اللفظ على ظاهره فلا يحتاج إلى تعليم من اللّه ووراثـهٔ منه، بل يكفى فيه الاطّلاع على اللغـهٔ وأدبيّات العرب، بخلاف ما هو

غير ظاهر المعنى من الآيات، فإنّها لا يمكن درك معانيها إلّابالعناية الإلهيّة التى لم يشمّ رائحتها أبو حنيفة وأمثاله.

وأمّا ما تقدّم من رواية زيد الشحّام فلا يرتبط بالمقام؛ لأنّ الإمام عليه السلام خطّأ قتادة فى أنّه كان يفسّر القرآن، وحمل اللفظ على ظاهره لا يعدّ تفسيراً، لأنّه عبارة عن كشف القناع وإظهار ما هو مستور، والحمل على الظاهر ليس من هذا القبيل كما تقدّم.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۴۱

وقوله عليه السلام فى ذيل الرواية: «إنّما يعرف القرآن من خوطب به» يعنى به «تفسير القرآن» بقرينة صدرها.

ومنها: أنّ ظواهر الكتاب وإن لم تكن مجملةً ذاتاً إلّاأنّا نعلم بطروّ التقييد والتخصيص والتجوّز فيها، وذلك ممّا يسقطها عن الظهور.

ولا يخفى أنّ لهذه الشبهة احتمالين:

أحدهما: دعوى وجود ما يسقطها عن الظهور فى الروايات.

ثانيهما: دعوى أنّه كان يتّصل بظواهر القرآن ما يخصّصها أو يقيّدها أو يصرفها إلى المعنى المجازى لكنّه لم يصل إلينا، وهذا يبتنى على قبول تحريف القرآن.

أمّا الاحتمال الأوّل: ففيه أوّلًا: النقض بظواهر السنّة، فإنّا نعلم بطروّ مخالفة الظاهر فيها إجمالًا.

وثانياً: أنّ هذا لا يوجب السقوط عن الظهور، وإنّما يوجب الفحص عمّا يوجب مخالفة الظاهر، فبعد الفحص واليأس عن ذلك يجوز حمل اللفظ على ظاهره من العموم والإطلاق والمعنى الحقيقى، وقبله لا يجوز، ولا فرق فى ذلك بين ظواهر الكتاب والسنّة.

البحث حول تحريف القرآن

وأمّا الاحتمال الثانى: فورد فى بعض الروايات المجعولة أنّه حذف من بين الشرط والجزاء فى قوله تعالى: «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُواْ فِى الْيَتمَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النّسَآءِ مَثْنَى وَثُلثَ وَرُبعَ»[۳۶۰] أكثر من ثلث القرآن[۳۶۱].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۴۲

واغترّ بعضهم- كالمحقّق الخراسانى رحمه الله- بمثل هذا الحديث وقال:

«ويساعده[۳۶۲] الاعتبار»[۳۶۳]. مع أنّه رحمه الله لو راجع التفاسير ولاحظ ما قاله المفسّرون فى توجيه المناسبة بين الشرط والجزاء فى الآية لصار مأموناً من هذه الزلّة العظيمة.

والقول بتحريف القرآن ما كان يعيّرنا به علماء أهل السنّة قديماً وحديثاً، مع أنّه يمكن أن يدّعى أنّه مذهب أكثر علمائهم، لأنّهم يقولون بنسخ التلاوة بالنسبة إلى بعض ما كان فى القرآن، وهو بعينه القول بالتحريف بالنقيصة، وإن غيّروا اسمه[۳۶۴].

لكنّ المحقّقين وأكابر علماء الشيعة أنكروا تحريف القرآن.

فهذا تفسير «مجمع البيان» ذكر فى مقدّمته:

فأمّا الزيادة فيه[۳۶۵] فمجمع على بطلانه، وأمّا النقصان فيه فقد روى جماعة من أصحابنا وقوم من حشويّة العامّة أنّ فى القرآن تغييراً ونقصاناً، والصحيح من مذهب أصحابنا خلافه، وهو الذى نصره المرتضى «قدّس اللّه روحه» واستوفى الكلام فيه غاية الاستيفاء فى جواب المسائل الطرابلسيّات، وذكر فى مواضع أنّ العلم بصحّة نقل القرآن كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار والوقايع العظام والكتب المشهورة وأشعار العرب المسطورة، فإنّ العناية اشتدّت والدواعى توفّرت على نقله وحراسته، وبلغت إلى حدّ لم يبلغه فيما ذكرناه، لأنّ القرآن معجزة النبوّة ومأخذ العلوم الشرعيّة والأحكام الدينيّة، وعلماء

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۴۳

المسلمين قد بلغوا فى حفظه وحمايته الغاية، حتّى عرفوا كلّ شىء اختلف فيه من إعرابه وقرائته وحروفه وآياته، فكيف يجوز أن يكون مغيّراً أو منقوصاً مع العناية الصادقة والضبط الشديد؟! وقال أيضاً «قدّس اللّه روحه»: إنّ العلم بتفصيل القرآن وأبعاضه فى صحّة

نقله كـالعلم بجملته، وجرى ذلـك مجرى ما علم ضـرورة من الكتب المصـنّفة، ككتاب سـيبويه والمزنى، فإنّ أهل العنايـة بهـذا الشأن يعلمون من تفصـيلهما مـا يعلمونه من جملتهمـا حتّى لو أنّ مـدخلًا أدخل فى كتاب سـيبويه باباً فى النحو ليس من الكتاب لعرف وميّز وعلم أنّه ملحق وليس من أصل الكتاب، وكـذلك القول فى كتاب المزنى، ومعلوم أنّ العنايـة بنقل القرآن وضـبطه أصـدق من العناية بضـبط كتاب سـيبويه ودواوين الشـعراء. وذكر أيضاً «رضى اللّه عنه» أنّ القرآن كان على عهد رسول اللّه صلى الله عليه و آله مجموعاً مؤلّفـاً على مـا هو عليه الآن، واسـتدلّ على ذلك بأنّ القرآن كان يـدرّس ويحفظ جميعه فى ذلك الزمان، حتّى عيّن علىّ عليه السـلام جماعة من الصحابة فى حفظهم له وأنّه كان يعرض على النبىّ صلى الله عليه و آله ويُتلى عليه وأنّ جماعة من الصحابة مثل عبداللّه بن مسـعود وابىّ بن كعب وغيرهما ختموا القرآن على النبىّ صـلى الله عليه و آله عـدّة ختمات، وكلّ ذلك يدلّ بأدنى تأمّل على أنّه كان مجموعـاً مرتّبـاً غير مبتور ولا ـ مبثوث، وذكر أنّ من خـالف فى ذلك من الإماميّـة والحشويّـة لا يعتـدّ بخلافهم، فإنّ الخلاف فى ذلك مضاف إلى قوم من أصـحاب الحديث، نقلوا أخباراً ضـعيفة ظنّوا صحّتها لا يرجع بمثلها عن المعلوم المقطوع على صحّته[۳۶۶]، إنتهى كلامه.

والبحث عن منشأ تحقّق فكرة التحريف بين الشيعة يعطى أنّها ناشئة عن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۴۴

تحريك الأجانب لتضعيف التشيّع.

ويشـهد عليه ما حدث بين المتأخّرين، من أنّ بعض جواسـيس الأجانب وسوس فى صدور بعض الشيعة السذّج من المحدّثين، فاشتغل ذلك المحدّث الشيعى بتأليف كتاب حول تحريف القرآن، وكان يرجع ذلك الجاسوس إليه كلّ اسبوع ويأخذ منه ما كتبه، واستنسخ منه نسخة اخرى، لغرض أنّه لو تغيّر رأيه وندم عن فعله فلم ينفعه الندم.

وبالجملة: كيف يمكن أن يعتقد مسلم بتحريف كتاب يكون معجزة وحيدة خالدة على إثبات دينه وبقائه إلى يوم القيامة؟!

اختلاف القراءات

نعم، للقرآن قراءات سـبعة أو عشـرة، لكنّهـا ليست متواترة، بـل نقلت بأخبـار آحاد[۳۶۷]. على أنّهـا ليست قراءات المعصـومين عليهم السلام كى تكون حجّة لنا، بل هى قراءة مثل «عاصم، حفص، ابن كثير» وسائر القرّاء.

ودعوى تواتر هـذه القراءات عن رسول اللّه صـلى الله عليه و آله ممنوعة، إذ لو كان صـلى الله عليه و آله يقرأ آية «حَتَّى يَطْهُرْنَ»[۳۶۸] مثلًا تـارةً بالتخفيف واخرى بالتشديـد لنسب اختلاف القراءات إليه صـلى الله عليه و آله ولم يقولوا: «هـذه قراءة عاصم» و «تلك قراءة حفص» وهكذا.

والحاصـل: أنّ هـذه القراءات اجتهـادات من قبـل القرّاء السـبعة أو العشـرة، وغايـة قيمتها جواز القراءة بها، وأمّا الاحتجاج بها فى الفقه لإثبات الأحكام

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۴۵

الشرعيّة فلا.

ومن أراد تفصيل البحث حول مسألتى تحريف القرآن واختلاف قراءاته فليراجع المباحث التمهيديّة لتفسير القرآن[۳۶۹].

هذا تمام الكلام فى حجّيّة ظواهر الكتاب.

حجّيّة قول اللغوى

قد أشرنا[۳۷۰] إلى عـدم اعتبار آراء اللغويّين لإثبات ظهور الألفاظ، بل لابـدّ له مناسـتخدام علائم‌الحقيقـة والمجاز، من التبادر وعدم

صحّة السلب ونحوهما.

واحتجّ من ذهب إلى حجّيّتها بأمرين:

الأوّل: اتّفاق العلماء فى جميع الأعصار والأمصار على الرجوع إلى معاجم اللغة لتشخيص معانى الألفاظ.

وفيه أوّلًا: أنّ رجوعهم إليها لعلّه كان ناشئاً من بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم، فيرجع هذا الدليل إلى الدليل الثانى، وسيجىء.

وثانياً: أنّ القدر المتيقّن هو اتّفاقهم على الرجوع إلى قول اللغوى فيما إذا كان متعدّداً وعادلًا، فيختصّ حجّيّة قول‌اللغوى بما إذاكان من‌مصاديق البيّنة.

الثانى: استقرار سيرة العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم، ومنها الرجوع إلى قول اللغوى، وإذا ثبت بناء العقلاء على أمر ولم يردع عنه الشارع ثبت حجّيّته شرعاً أيضاً، لأنّ عدم الردع عنه كاشف عن الرضا به، وبه ثبتت حجّيّة الفتوى وجواز رجوع العامّى إلى المجتهد، لأنّه من مصاديق رجوع

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۴۶

الجاهل إلى العالم.

وفيه أوّلًا: أنّ معاجم اللغة لم تتعرّض لتمييز الحقائق عن المجازات، بل هى فى مقام بيان موارد الاستعمال، سواء كان ما استعمل فيه اللفظ معناه الحقيقى أو المجازى كما تقدّم، وربما لم يتمكّن اللغوى أيضاً من تمييز ما وضع له اللفظ عن غيره، فالرجوع إليه من قبيل رجوع الجاهل إلى الجاهل، لا إلى العالم.

وثانياً: أنّ عدم الردع عن طريقة العقلاء لا يكشف عن رضا الشارع بها إلّا فى الامور الرائجة فى تلك الأعصار، والرجوع إلى معاجم اللغة لم يكن أمراً معمولًا به فى زمن المعصومين عليهم السلام، بل لم يكن فى ذلك الزمان كتاب لغة ليرجع العقلاء إليه وينكشف رضا الشارع به من عدم ردعه عنه.

لايقال: رجوع العامّى إلى المجتهد أيضاً كان فى تلك الأعصار كذلك.

فإنّه يقال: كلّا، فإنّ مسألة الاجتهاد والتقليد كانت مسألة رائجة فى عصر الأئمّة عليهم السلام أيضاً[۳۷۱].

ويشهد على وجود المفتى فى ذلك الزمان بعض الأسئلة المطروحة، كالسؤال عن كيفيّة العمل بالخبرين المتعارضين[۳۷۲].

فعن الحسن ابن الجهم قال: قلت للعبد الصالح عليه السلام: هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلّاالتسليم لكم؟ فقال: «لا، واللَّه لا يسعكم إلّاالتسليم لنا»، فقلت:

فيروى عن أبى عبداللَّه عليه السلام شى‌ء، ويروى عنه خلافه، فبأيّهما نأخذ؟ فقال:

«خذ بما خالف القوم، وما وافق القوم فاجتنبه»[۳۷۳].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۴۷

وعن الحسن بن الجهم أيضاً عن الرضا عليه السلام قال: قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة، فقال: «ما جائك عنّا فقس على كتاب اللَّه عزّ وجلّ وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منّا، وإن لم يكن يشبههما فليس منّا»، قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيّهما الحقّ، قال: «فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت»[۳۷۴].

وعن محمّد بن عبداللَّه قال: قلت للرضا عليه السلام: كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟

فقال: «إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا إلى ما يخالف منهما العامّة فخذوه، وانظروا إلى ما يوافق أخبارهم، فدعوه»[۳۷۵].

إلى غير ذلك ممّا ورد فى هذا المقام.

ويشهد عليه أيضاً إرجاع الأئمّة عليهم السلام الرواة إلى بعض أصحابهم فى أخذ الأحكام الشرعيّة:

ففى رواية شعيب العقرقوفى قال: قلت لأبى عبداللّه عليه السلام: ربما احتجنا أن نسأل عن الشىء، فمن نسأل؟ قال: «عليك بالأسدى»، يعنى أبا بصير[۳۷۶].

وفى رواية المسيّب الهمدانى قال: قلت للرضا عليه السلام: شقّتى بعيدة ولست أصل إليك فى كلّ وقت، فممّن آخذ معالم دينى؟ قال: «من زكريّا بن آدم القمى المأمون على الدين والدنيا»[۳۷۷].

وفى رواية عبد العزيز بن المهتدى قال: سألت الرضا عليه السلام فقلت: إنّى لا ألقاك

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۴۸

فى كلّ وقت، فممّن آخذ معالم دينى؟ فقال: «خُذ عن يونس بن عبد الرحمان»[۳۷۸].

إلى غير ذلك ممّا روى بهذا المضمون.

والحاصل: أنّ رجوع العامّى إلى المجتهد كان متداولًا فى عصر الأئمّة عليهم السلام فلايصحّ قياسه بمسألة الرجوع إلى قول اللغوى التى لم تكن منها فى ذلك الزمان عينٌ ولا أثر.

إن قلت: يجب على الشارع العالم برجوع المسلمين إلى أقوال اللغويّين فى عصر الغيبة أن يحذّروهم عن ذلك لو لم يكن أقوالهم حجّة، بأن يقولوا: «أيُّها المسلمون سيأتى عليكم زمان يشتهر فيه قومٌ باسم اللغويّين، فإيّاكم والأخذ بقولهم فى استنباط الأحكام الشرعيّة».

قلت: هذا[۳۷۹] لا يفيد إلّاالظنّ بحجّيّة اللغة، ولا يمكن إثبات شىء بالظنّ الذى لم يقم على اعتباره دليل قطعى.

وبالجملة: لا دليل على حجّيّة قول اللغوى فى الشرعيّات.

لا يقال: على هذا لا فائدة فى الرجوع إلى اللغة.

فإنّه يقال: مع هذا لا يكاد تخفى الفائدة فى المراجعة إليها، فإنّه ربما يوجب القطع بالمعنى، وربما يوجب القطع بأنّ اللفظ فى المورد ظاهر فى معنى بعد الظفر به وبغيره فى اللغة وإن لم يقطع بأنّه حقيقة فيه أو مجاز، كما اتّفق كثيراً، وهو يكفى فى الفتوى.

هذا تمام الكلام فى حجّيّة الظواهر.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۴۹

فى الإجماع

الفصل الثانى: فى الإجماع

اشارة

اختلفوا فى أنّ أدلّة اعتبار الخبر الواحد- على فرض تماميّتها- هل تدلّ بعمومها أو إطلاقها على حجّيّة الإجماع المنقول به أم لا؟

البحث حول مناط اعتبار الإجماع المحصّل

وينبغى أن نبحث قبل ذلك عن ملاك حجّيّة الإجماع المحصّل، فنقول:

إنّ أدلّة استنباط الأحكام عند الفقهاء أربعة: الكتاب والسنّة والعقل والإجماع.

لا إشكال فى أنّ الكتاب نفسه حجّة، وكذلك السنّة، فإنّ المراد بها هو السنّة المحكيّة، أعنى قول المعصوم وفعله وتقريره، وكذلك العقل، لأنّه أساس سائر الحجج والأدلّة.

فهل الإجماع أيضاً كذلك، باعتبار ذكره فى عباراتهم فى مقابل الحجج الثلاثة الاخر أم لا؟

الحقّ أنّ الإجماع بنفسه لا يتّصف بالحجّيّة، إذ لا دليل على اعتباره من العقل أو النقل.

فجعله دليلًا رابعاً وقسيماً للحجج الثلاثة الاخر فى كلمات الإماميّة إنّما هو لأجل المماشاة مع العامّة الذين قالوا بحجّيّة الإجماع بالأصالة، وإلّا فلا اعتبار

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۵۰

له عندنا إلّاإذا كان كاشفاً عن موافقة المعصوم عليه السلام، فهو فى الواقع كاشف عن الحجّة، لا أنّه حجّة رابعة فى مقابل الحجج الثلاثة الاخر.

ما استدلّ به أهل السنّة لإثبات حجّيّة الإجماع

تمسّك العامّة على اعتبار الإجماع بما هو إجماع بما روى عن النبيّ صلى الله عليه و آله أنّه قال: «لاتجتمع امّتى على خطأ»[۳۸۰] وقال أيضاً: «لا تجتمع امّتى على ضلالة»[۳۸۱].

وبنوا عليه أساس مذهبهم، أعنى خلافة أبى بكر.

وفيه: أنّ هذا الخبر على فرض صحّته لا يكون بصدد جعل الحجّيّة لرأى الامّة فى حالة الاجتماع، بل بصدد الإخبار عن عصمتهم فى هذه الحالة، ولا ريب فى أنّ الأحكام الشرعيّة وإن كانت تثبت بالخبر الواحد على فرض اعتباره، إلّاأنّ الموضوعات الخارجيّة التى منها عصمة الامّة عن الخطأ فشمول دليل حجّيّة الخبر لها يحتاج إلى الدقّة والتأمّل. على أنّ اجتماع الامّة لا- تصدق إلّاباجتماع جميعهم[۳۸۲] أوّلًا، وظاهره هو الاجتماع الاختيارى ثانياً، ولا ريب فى أنّه لم يتحقّق واحد منهما فى مسألة الخلافة التى هى الباعثة لهم فى خلق الإجماع وحجّيّته.

فإنّ الامّة لم تكن منحصرة فى أهل المدينة كى يصدق على اجتماعهم اجتماع الامّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۵۱

على أنّ أهل المدينة أيضاً لم يجتمعوا على خلافة أبى بكر، فإنّ جمعاً من أكابر الصحابة وفى رأسهم أمير المؤمنين عليه السلام كانوا يخالفونها.

أضف إلى ذلك أنّه لا قيمة لتحقّق الإجماع إذا كان بالقهر والإجبار كما تحقّق فى الحوادث الواقعة بعد وفاة النبيّ صلى الله عليه و آله على ما يحكيه التاريخ والأخبار.

ولأجل ذلك كلّه وقعوا فى حيص وبيص، فالتجأ بعضهم إلى تفسير «اجتماع الامّة» ب «اجتماع أهل المدينة» وبعض آخر ب «اتّفاق أهل الحلّ والعقد» وبعض ثالث ب «اتّفاق المجتهدين والعلماء» وأمثال هذه التوجيهات.

ولا- يخفى عليك أنّها آراء مضحكة، إذ ليس فى الرواية من هذه العناوين المذكورة عينٌ ولا أثر، بل عنوانها «اجتماع الامّة» الذى يتوقّف على اتّفاق جميع المسلمين بالإرادة والاختيار.

والحاصل: أنّه لا دليل على حجّيّة الإجماع بما هو إجماع، بل لو كان كاشفاً عن موافقة المعصوم أو عن دليل معتبر لكان حجّة، ولو لم يتحقّق الإجماع بمعنى اتّفاق جميع العلماء، بل ولا- أكثرهم، إذ يكفى العلم بدخول المعصوم عليه السلام فى المجمعين ولو كانت عدّتهم قليلة.

فالتعبير ب «الإجماع» فى كلمات فقهائنا إنّما هو لأجل المماشاة مع أهل السنّة كما تقدّم.

بماذا ينكشف رأى المعصوم عليه السلام؟

ولا يخفى أنّ علمائنا ذكروا وجوهاً لكشف الإجماع المحصّل عن موافقة المعصوم عليه السلام:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۲۵۲

الإجماع الدخولی

منها: العلم الإجمالی بدخول الإمام علیه السلام فی جماعهٔ اتّفقوا علی مسألهٔ شرعیّهٔ.

ولا- ریب فی أنّ مخالفهٔ من کان معلوم النسب من العلماء لا یضرّ بهذا النوع من الإجماع، حتّی لو انعقد مجلس مرکّب من عشرهٔ: أحدهم الإمام علیه السلام واتّفق خمسهٔ منهم علی حکم وعلمنا إجمالًا بأنّ الإمام علیه السلام فی هؤلاء الخمسهٔ، لکون الباقین معلومی النسب لکان رأیهم حجّهٔ.

وغالب الإجماعات التی کان الفقهاء یستندون إلیها فی عصر الحضور إلیزمن السیّد المرتضی رحمه الله کانت من قبیل الإجماع الدخولی، لکونه أمراً عادیّاً سهل الوصول.

وأمّا فی عصر الغیبهٔ فهو وإن کان أمراً ممکناً ثبوتاً إلّاأنّه لا أثر له، لأجل بعض المحاذیر التی سنشیر إلیها فی مسألهٔ التشرّف.

الإجماع التشرّفی

ومنها: أنّ بعض الأوحدی من العلماء الأتقیاء یمکن أن یتشرّف برؤیهٔ الإمام علیه السلام فی عصر الغیبهٔ ویأخذ الحکم الشرعی منه علیه السلام مباشرهًٔ، لکنّه ینقله فی قالب الإجماع، وذلک لکون الناس مأمورین بتکذیب مدّعی الرؤیهٔ فی زمان الغیبهٔ[۳۸۳].

فإذا استدلّ علی مسألهٔ بالإجماع فی بعض المنابع الفقهیّهٔ الاستدلالیّهٔ فلا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۲۵۳

یصحّ التمسّک به واستنباط الأحکام علی أساسه، إذ لا نعلم أنّ مدّعیه هل تشرّف برؤیهٔ الإمام علیه السلام وأخذ الحکم منه مباشرهًٔ أو استکشف رأیه علیه السلام ممّا سیأتی من قاعدهٔ اللطف أو الحدس أو نحوهما.

وشهرهٔ تشرّف مدّعی الإجماع بخدمته علیه السلام فی الألسنهٔ لا تکفی لإثبات کونه إجماعاً تشرّفیّاً ما لم یبیّن نفسه وجهه.

والحاصل: أنّ هذا النوع من الإجماع، وکذلک الإجماع الدخولی وإن کانا أمرین ممکنین ثبوتاً فی عصر الغیبهٔ، إلّاأنّه لا یترتّب علیهما أثرٌ عملی بالنسبهٔ إلی المنقول إلیه.

ولا- یخفی أنّ وجه حجّیّهٔ الإجماع المحصّل فی هذین النوعین هو الحصول علی رأی المعصوم علیه السلام حسّاً، إمّا إجمالًا کما فی الإجماع الدخولی، أو تفصیلًا کما فی مسألهٔ التشرّف، بخلاف الأنواع الآتیهٔ، فإنّها مبتنیهٔ علی الحدس کما ستعرف.

البحث حول الإجماع اللطفی

نظریّهٔ الشیخ الطوسی والسیّد المرتضی رحمهما الله فی ذلک

ومنها: ما ادّعاه الشیخ الطوسی رحمه الله من حکم العقل بوجوب اللطف علی اللَّه «عزّ وجلّ» وعلی رسوله صلی الله علیه و آله وعلی الأئمّهٔ من بعده علیهم السلام، واللطف عبارهٔ عن تهیئهٔ ما له دخل فی هدایهٔ الناس، فیجب إرسال الرسل وإنزال الکتب ونصب الإمام علیه السلام وکذلک یجب علی الإمام علیه السلام- فیما إذا یری اتّفاق جمیع العلماء علی الخطأ- إمّا أن یظهر نفسه ویبیّن حکم اللَّه الواقعی أو یرسل شخصاً من الفقهاء ویأمره بتبیینه، فالحکم المظهر من قبل رسول الإمام علیه السلام وإن کان بصورهٔ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۲۵۴

فتوی فقیه عادی إلّاأنّه حکم اللَّه الذی أمره الإمام علیه السلام ببثّه بین الفقهاء الکرام.

فلو اتّفق جمیع الفقهاء- ولو فی عصر واحد- علی حکم لانکشف به موافقهٔ المعصوم علیه السلام بالملازمهٔ العقلیّهٔ المستندهٔ إلی قاعدهٔ

اللطف.

هذا ما أفاده الشيخ الطوسى فى باب الإجماع.

وناقش فيه استاذه السيّد المرتضى رحمه الله- على ما فى «عدّة الاصول» للشيخ رحمه الله- بأنّ حكم العقل بوجوب اللطف على الإمام عليه السلام يختصّ بما لو كانت غيبته مستندة إلى نفسه عليه السلام بخلاف ما إذا كان الناس سبباً لها كما فى هذه الأعصار، لأنّا إذا كنّا نحن السبب فى استتاره، فكلّ ما يفوتنا من الانتفاع به وبما معه من الأحكام يكون قد فاتنا من قبل أنفسنا، ولو أزلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وأدّى إلينا الحقّ الذى كان عنده، فلا ملازمة بين اتّفاق جميع العلماء على الخطأ ولزوم بيان الحقّ من قبله عليه السلام.

وكأنّ الشيخ رحمه الله لم يقدر على جواب هذه المناقشة حقيقةً، فإنّه اكتفى فى مقام الجواب بأنّ قبول هذه الشبهة يستلزم القول بعدم حجّيّة الإجماع رأساً[۳۸۴].

ما يقتضيه التحقيق فى الإجماع اللطفى

ويرد عليه أوّلًا: أنّ وجه حجّيّة الإجماع المحصّل لا ينحصر فى قاعدة اللطف كى يلزم من الخدشة فيها عدم حجّيّته رأساً.

وثانياً: أنّه لا دليل على وجوب اللطف بهذا المعنى على الإمام عليه السلام فإنّ منابع الاستنباط- من كتاب اللَّه «عزّ وجلّ» وسنن رسول اللَّه صلى الله عليه و آله وأحاديث خلفائه عليهم السلام- تكون بيد المجتهد، فهو يتمكّن من استنباط جميع الأحكام

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۵۵

الشرعيّة أوّلًا، وكان للمصيب منه أجران وللمخطئ أجرٌ واحد ثانياً، فبأىّ وجه نلتزم بأنّه يجب على الإمام إلقاء الخلاف بين الفقهاء بإظهار حكم اللَّه الواقعى فيما إذا اتّفقوا على الخطأ؟!

نعم، من وظائفه بيان حكم اللَّه الواقعى لو سئل عنه ولم يكن فى مضيقة التقيّة.

وأمّا فى عصر الغيبة فلا دليل على وجوب بيان حكم اللَّه من قبل الإمام عليه السلام فيما إذا أجمع فقهاء العصر على حكم مخالف للواقع، سيّما أنّ استتاره يستند إلينا.

البحث حول كشف الإجماع عن وجود دليل معتبر

ومنها: أنّ الإجماع لا يكون كاشفاً عن رأى المعصوم عليه السلام، لكنّه كاشف عن كون آراء المجمعين مستندةً إلى دليل معتبر لو وصل إلينا لأفتينا نحن أيضاً على طبقه.

ولا يخفى أنّ هذا الوجه يبتنى على أمرين:

أ- اتّفاق جميع الفقهاء ولو فى عصر واحد، كقاعدة اللطف.

ب- أن لا يكون الحكم المجمع عليه ممّا يوافق القاعدة، كما إذا أفتوا بحرمة شىء فى مورد يكون مجرى أصالة البراءة أو الحلّيّة أو استصحاب عدم الحرمة، فإنّ اتّفاق الجميع على حكم مخالف للقاعدة يوجب القطع بكونه ناشئاً عن دليل معتبر لم يصل إلينا.

بخلاف ما إذا كان على وفق القاعدة؛ لأنّ الإجماع حينئذٍ يمكن أن يكون مستنداً إليها لا إلى دليل خفى علينا.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۵۶

وفيه أوّلًا: أنّ استناد الجميع فى فتاواهم إلى دليل معتبر لم يصل إلينا بعيد جدّاً، إذ كيف يمكن أن يتّفق جميع الفقهاء فى عصر على حكم مخالف للقاعدة ويكون بأيديهم حجّة معتبرة ولم يذكرها واحد منهم لتصل إلينا؟!

وثانياً: سلّمنا، ولكن ما استندوا إليه فى فتاواهم يمكن أن يكون تامّاً عندهم سنداً ودلالةً، ومخدوشاً عندنا لو وصل إلينا، ألا ترى أنّ المتأخّرين أفتوا بعصمة ماء البئر باستناد قوله عليه السلام: «ماء البئر واسع لا يفسده شىء إلّاأن يتغيّر به»[۳۸۵] وهذه الرواية كانت

بأيدى القدماء أيضاً، ولكنّهم مع ذلك كانوا يفتون بتنجّس ماء البئر بصرف ملاقاته للنجاسة؟

والحاصل: أنّ الإجماع لا يكاد يكشف عن وجود حجّة معتبرة لو وصلت إلينا لأفتينا نحن أيضاً بالحكم المجمع عليه.

البحث حول الملازمة العاديّة بين الإجماع وبين رضا المعصوم عليه السلام

ومنها: الحدس برأى المعصوم عليه السلام ورضاه من طريق اتّفاق العلماء فى جميع الأعصار والأمصار على حكم، بدعوى الملازمة العاديّة بين اتّفاق المرؤوسين على شىء وبين رضا الرئيس به.

وهو قريب جدّاً، ضرورة أنّ من ورد فى مملكة، فرأى فى كلّ بلد وقرية وكورة وناحية منها أمراً رائجاً بين أجزاء الدولة- كقانون النظام[۳۸۶] مثلًا- يحدس بأنّ هذا قانون المملكة وممّا يرضى به رئيس الدولة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۵۷

ولا يخفى أنّ هذا الوجه يختصّ بأمرين:

أ- أنّ الملازمة المدّعاة هى الملازمة العاديّة التى لا تفيد أزيد من الاطمئنان الذى يعامل معه معاملة العلم، بخلاف قاعدة اللطف، فإنّها لو تمّت لأفادت علماً باتّاً برأى المعصوم عليه السلام.

ب- أنّه لا يكفى فى الكشف عن موافقة المعصوم عليه السلام اتّفاق علماء عصر واحد، بل لابدّ من اتّفاقهم فى جميع الأعصار من زماننا هذا إلى زمن المعصومين عليهم السلام.

ولاريب فى أنّ فقهاء الشيعة- الذين يرتبطون كمال الارتباط بأهل البيت عليهم السلام ورواياتهم وينظرون فى حلالهم وحرامهم ويعرفون الأحكام الصادرة منهم عليهم السلام[۳۸۷] ويتحمّلون المشاقّ الكثيرة فى طريق استنباط أحكام الشريعة- إذا اتّفقوا على مسألة فى جميع الأعصار والأمصار، امتنع عادةً أن يكون رأى رئيسهم وإمامهم عليه السلام على خلافها، وإن لم يمتنع عقلًا.

ولعلّه أجود وجه لإثبات حجّيّة الإجماع المحصّل وكشف رأى المعصوم عليه السلام به.

إشكال المحقّق النائينى رحمه الله على الملازمة العاديّة

ولكن ناقش فيه المحقّق النائينى رحمه الله بقوله:

وأمّا مسلك الملازمة العاديّة: فاتّفاق المرؤوسين على أمر إن كان نشأ عن تواطئهم على ذلك كان لتوهّم الملازمة العاديّة بين إجماع المرؤوسين ورضا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۵۸

الرئيس مجال، وأمّا إذا اتّفق الاتّفاق بلا تواطئ منهم على ذلك، فهو ممّا لا يلازم عادةً رضا الرئيس ولا يمكن دعوى الملازمة[۳۸۸]، إنتهى كلامه.

نقد كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وهو من الغرائب، ضرورة أولويّة إنكار الملازمة فى صورة تواطئهم على شىء، لإمكان أن يكون تواطئهم عليه معلّلًا بأمر غير ما هو واقع، وأمّا مع عدمه فلا احتمال فى البين، ويستلزم الاطمئنان برضا الرئيس.

كلام السيّد البروجردى رحمه الله فى المسألة

نعم، لقد أجاد سيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله، حيث فصّل بين المسائل الكلّيّة الأصليّة المبتنية على النقل المحض وبين المسائل

العقليّة أو التفريعيّة، فقال بثبوت الملازمة العاديّة بين الإجماع وبين الكشف عن رأى المعصوم عليه السلام فى الاولى، دون الثانية والثالثة، فإنّه رحمه الله بعدما تلقّى الملازمة العاديّة بالقبول، قال ما هذا نصّه:

ولكن يمكن أن يقال: بأنّا لا نسلّم تماميّة هذه الطريقة بنحو الكلّيّة بحيث يحكم بالملازمة العاديّة بين اتّفاق العلماء على أمر وبين العلم بتلقّيهم ذلك من المعصوم عليه السلام أو وصول دليل معتبر منه إليهم، ألا ترى أنّ علماء المعقول مع تعمّقهم ودقّة أنظارهم كثيراً ما اتّفقوا على بعض المسائل فى أعصار متتالية، ثمّ ظهر خلافها بالدليل والبرهان؟

نعم، لو كانت المسألة من المسائل النقليّة المحضة واتّفق عليها الفقهاء الذين

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۵۹

لا يتعبّدون إلّابالنقل طبقةً بعد طبقة إلى عصر المعصومين عليهم السلام علم منه قهراً أنّهم تلقّوها منهم بعد ما أحرزنا أنّهم لم يكونوا ممّن يفتى بالقياس والاستحسانات العقليّة والاعتبارات الظنّيّة.

ولكن هذا الكلام يجرى فى المسائل الكلّيّة الأصليّة المبتنية على النقل المحض، نظير بطلان العول والتعصيب[۳۸۹] فى المواريث الذى هو من ضروريّات فقه الشيعة بتلقّيهم إيّاه من الأئمّة عليهم السلام.

وأمّا المسائل العقليّة المحضة، كالمسائل الكلاميّة[۳۹۰]، وكذا المسائل التفريعيّة التى استنبطها الفقهاء من المسائل الأصليّة والقواعد الكلّيّة بإعمال النظر والاجتهاد[۳۹۱]، فاتّفاق العلماء فيها لا يكشف عن تلقّيها عن المعصومين عليهم السلام،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۶۰

بل يكون من باب التوافق فى الفهم والنظر[۳۹۲]، إنتهى كلامه رحمه الله.[۳۹۳]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج۴ ؛ ص ۲۶۰

و كلام جيّد متين.

والحاصل: أنّ كلّ الفقهاء فى جميع الأعصار والأمصار إذا اتّفقوا على مسألة ليست من المسائل العقليّة أو التفريعيّة، بل من المسائل النقليّة الأصليّة الكلّيّة كان كاشفاً عن أنّهم تلقّوها عن المعصومين عليهم السلام.

الإجماع المنقول بالخبر الواحد

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّه لا إشكال فى حجّيّة الإجماع المنقول بالخبر المتواتر[۳۹۴]، لإفادة التواتر العلم، فكأنّ المنقول إليه نفسه حصّل الإجماع.

إنّما الإشكال فى اعتبار الإجماع المنقول بالخبر الواحد، فإنّهم اختلفوا فى أنّ أدلّة حجّيّة خبر الثقة أو العادل، على فرض تماميّتها، هل تعمّه أيضاً- باعتبار أنّه أيضاً نقل رأى المعصوم عليه السلام فى قالب الإجماع- أم لا[۳۹۵]؟

الحقّ فى المسألة

الحقّ هو الثانى؛ لأنّ عمدة الأدلّة فى باب حجّيّة الخبر هى بناء العقلاء بضميمة عدم ردع الشارع عنه، وحيث إنّ بناء العقلاء دليل لبّى فلابدّ من الاكتفاء بالقدر المتيقّن منه، وللقدر المتيقّن من الخبر المعمول به عند العقلاء

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۶۱

خصوصيّتان[۳۹۶]:

أ- أن يكون المخبر به أمراً محسوساً وجداناً، كالإخبار بمجىء زيد من السفر، أو قريباً من الحسّ، كالإخبار بشجاعة عمرو، فإنّ

الشجاعة وإن كانت من الامور النفسانيّة التى لا تُدرك بالحسّ، إلّاأنّ أثرها محسوس مشاهد بالوجدان، فتكون نفس الشجاعة أمراً قريباً من الحسّ.

فإذا كان المخبر به كذلك ترتّب عليه الأثر عند العقلاء، وذلك لأنّ احتمال عدم صحّة الخبر إمّا ناشٍ عن احتمال كذب المخبر عمداً، وهو يندفع بسبب كون المخبر ثقة فرضاً، أو لاحتمال خطأه، وهو أنّ عمراً جاء من السفر، لكنّه تخيّل أنّه كان زيداً، وهذا أيضاً يندفع بأصالة عدم الخطأ التى هى من الاصول العقلائيّة.

وبالجملة: الخبر الواحد حجّة فيما إذا كان المخبر به أمراً حسّيّاً أو قريباً من الحسّ، وأمّا إذا كان من حدسيّات المخبر فلم يحرز بناء العقلاء على العمل به وإن كان حدسه حدساً قطعيّاً.

ب- أن لا يكون المخبر به أمراً غريباً غير متعارف، كالإخبار برؤية شخص طول قامته أربعة أمتار، فإنّ العقلاء لا يقبلون مثل هذه الأخبار وإن كان مخبرها ثقة.

إذا عرفت ذلك فنقول:

نقل الإجماع وإن كان إخباراً برأى المعصوم عليه السلام عندنا، إلّاأنّه ليس من الأخبار المحسوسة المتعارفة، فإنّ ناقل الإجماع إن حصّل رأى الإمام عليه السلام بمثل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۶۲

قاعدة اللطف أو الملازمة العاديّة بين الإجماع وبين موافقته عليه السلام فلم يكن المخبر به- أعنى رأى الإمام عليه السلام- أمراً محسوساً، ولا قريباً من الحسّ، وإن حصّله بمثل مسألة التشرّف والدخول فهو وإن كان محسوساً إلّاأنّه أمرٌ غير متعارف فى عصر الغيبة، وبناء العقلاء على العمل بالأخبار غير المحسوسة أو غير المتعارفة، مشكوكٌ فيه لو لم نقل بأنّه مقطوع العدم.

وهذا بخلاف ما رواه مثل زرارة وابن أبى عمير ومحمّد بن مسلم عن الإمام عليه السلام فإنّهم حيث كانوا يعيشون فى زمن الأئمّة عليهم السلام كانوا يأخذون أقوالهم وأفعالهم وتقريراتهم بالحسّ وبنحو عادى، فكان ما أخبروا به عنهم عليهم السلام من الامور المحسوسة المتعارفة.

والحاصل: أنّه لا يصحّ القول بحجّيّة الإجماع المنقول بالخبر الواحد بدليل حجّيّته بدعوى كونه من مصاديقه.

قيمة الإجماعات المنقولة

نعم، إذا كان نقل الإجماع بمعنى نقل السبب كان حجّة بدليل حجّيّة الخبر.

توضيح ذلك: أنّ ناقل الإجماع يكون تارةً: فى مقام نقل ما هو سبب لانكشاف رأى المعصوم عليه السلام فيريد بقوله: «هذه المسألة إجماعيّة» بيان آراء الفقهاء، واخرى: فى مقام نقل خصوص المسبّب، فيريد بيان رأى المعصوم عليه السلام، وثالثة: فى مقام نقل كليهما.

فإن كان فى مقام نقل السبب، وكان المنقول إليه موافقاً له فى وجه حجّيّة الإجماع، كان حجّة[۳۹۷]، لكون المخبر به- وهو آراء الفقهاء- أمراً محسوساً

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۶۳

متعارفاً، فكأنّ المنقول إليه نفسه حصّل الإجماع الذى هو كاشف عنده عن موافقة المعصوم عليه السلام.

نعم، بينهما فرق من جهة أنّه لو حصّل الإجماع بنفسه كان سبباً قطعيّاً لانكشاف رأى الإمام عليه السلام، بخلاف الإجماع المنقول بالخبر الواحد، فإنّه لا يفيد القطع، بل ربما لا يفيد الظنّ أيضاً، لكن لا تشترط فى حجّيّة الخبر الواحد إفادته الظنّ الشخصى.

ولو توافق الناقل والمنقول إليه فى أصل السبب[۳۹۸] لكنّهما اختلفا فيما يتحقّق به السبب- كما إذا اكتفى الناقل فى سببيّة السبب بآراء

خمسين من الفقهاء والتزم المنقول إليه بلزوم اتّفاق مائة منهم مثلًا- فهل هذا الإجماع المنقول أيضاً حجّة بالنسبة إلى جزء السبب، بحيث إنّ المنقول إليه لو أتمّه بتحصيل فتاوى خمسين آخرين من الفقهاء، لكان كاشفاً عن رأى الإمام عليه السلام، أم لا؟

كلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى ذلك

قال المحقّق الاصفهانى رحمه الله:

يمكن أن يناقش فيه بأنّ الخبر لا يكاد يكون حجّة شرعاً إلّاإذا كان المخبر به حكماً شرعيّاً أو موضوعاً ذا أثر شرعى، والمخبر به فى المقام ليس كذلك، لعدم كون الحكم الشرعى من مدلولاته المطابقيّة ولا الالتزاميّة، أمّا الأوّل:

فلأنّ المخبر به المطابقى هو آراء جمع من الفقهاء لا رأى المعصوم عليه السلام، وأمّا الثانى: فلأنّ المفروض أنّ المنقول هو جزء السبب الذى لا يستلزم الكشف عن موافقة المعصوم عليه السلام إلّاإذا صار سبباً تامّاً بتحصيل فتاوى عدّة اخرى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۶۴

من الفقهاء وضمّها إليه[۳۹۹].

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى المقام

وفيه: أنّه يكفى فى حجّيّة الخبر ترتّب حكم شرعى تعليقى عليه، والمقام من هذا القبيل، لأنّ جزء السبب المنقول بلفظ «الإجماع» إذا انضمّ إليه الجزء المكمّل صار سبباً تامّاً لانكشاف رأى المعصوم عليه السلام ولا يجب فى الأحكام المنكشفة بالدلالات الالتزاميّة أن تكون أحكاماً تنجيزيّة.

هذا كلّه فيما إذا كان ناقل الإجماع فى مقام نقل السبب.

وأمّا إذا كان فى مقام نقل المسبّب وحده أو مع السبب فلا يعمّه دليل حجّيّة خبر الثقة[۴۰۰]، لأنّ الناقل إن استكشف موافقة المعصوم عليه السلام بمثل الحدس وقاعدة اللطف ونحوهما لم يكن المخبر به محسوساً، وإن حصّله بمثل مسألة التشرّف والدخول لم يكن متعارفاً، وقد عرفت عدم بناء العقلاء على العمل بالأخبار إلّاإذا كانت محسوسة متعارفة.

والحاصل: أنّ الإجماع المنقول المتضمّن لنقل تمام السبب يكون حجّة، وكذلك المتضمّن لنقل جزئه بالنسبة إليه، بخلاف ما إذا اريد نقل المسبّب، فإنّه لا يكاد يكون معتبراً بواحد من الوجوه الخمسة التى ذكرناها فى ملاك حجّيّة الإجماع المحصّل.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۶۵

فى الشهرة الفتوائيّة

الفصل الثالث: فى الشهرة الفتوائيّة

اشارة

الشهرة فى الاصطلاح على ثلاثة أقسام:

أ- «الشهرة الروائيّة» وهى عبارة عن شيوع نقل الخبر من قبل الرواة، كأن ينقل فى كثير من المجاميع الروائيّة، سواء اشتهر العمل به أيضاً أم لا.

ب- «الشهرة العمليّة» وهى عبارة عن شيوع العمل بحديث خاصّ من قبل الفقهاء، كما إذا أفتى المشهور بحكم خاصّ واستندوا فيه

إلی خبر خاصّ، سواء اشتهر ذلک الخبر من حیث الروایة أیضاً أم لا.

فالنسبة بین الشهرة الروائیّة والعملیّة عموم من وجه، إذ ربّ حدیث کان مشهوراً بحسب الروایة متروکاً من حیث العمل، وربّ حدیث لم ینقله إلّاراوٍ واحد واشتهر الفتوی علی طبقه، ومادّة الاجتماع بینهما ما إذا شاع نقل الخبر من قبل الرواة واشتهر العمل به أیضاً، کما تحقّق فی کثیر من الأحادیث.

ج- «الشهرة الفتوائیّة» وهی عبارة عن شیوع الفتوی عند الفقهاء بحکم شرعی[۴۰۱] من دون أن یستندوا فی ذلک إلی حدیث خاصّ[۴۰۲].

وهذا القسم الثالث هو محلّ الکلام فی المقام، فإنّهم اختلفوا فی أنّ الشهرة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۲۶۶

فی الفتوی هل هی حجّة بالخصوص أم لا؟

وعمدة ما استدلّ به المثبتون مقبولة عمر بن حنظلة.

وهی ما رواه داود بن الحصین عن عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبداللَّه علیه السلام عن رجلین من أصحابنا بینهما منازعة فی دین أو میراث ... فکیف یصنعان؟ قال: «ینظران إلی من کان منکم ممّن قد روی حدیثنا ونظر فی حلالنا وحرامنا وعرف أحکامنا فلیرضوا به حکماً، فإنّی قد جعلته علیکم حاکماً، فإذا حکم بحکمنا فلم یقبله منه فإنّما استخفّ بحکم اللَّه وعلینا ردّ، والرادّ علینا الرادّ علی اللَّه وهو علی حدّ الشرک باللَّه».

قلت: فإن کان کلّ رجل اختار رجلًا من أصحابنا فرضیا أن یکونا الناظرین فی حقّهما، واختلفا فیما حکما وکلاهما اختلفا فی حدیثکم؟

قال: «الحکم ما حکم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما فی الحدیث وأورعهما ولا یلتفت إلی ما یحکم به الآخر».

قال: قلت: فإنّهما عدلان مرضیّان عند أصحابنا لا یفضّل واحد منهما علی الآخر؟

قال: فقال: «ینظر إلی ما کان من روایتهم عنّا فی ذلک الذی حکما به المجمع علیه من أصحابک، فیؤخذ به من حکمنا ویترک الشاذّ الذی لیس بمشهور عند أصحابک، فإنّ المجمع علیه لا ریب فیه، وإنّما الامور ثلاثة: أمرٌ بیّن رشده فیتّبع، وأمرٌ بیّن غیّه فیُجتنب، وأمرٌ مشکل یردّ علمه إلی اللَّه وإلی رسوله، قال رسول اللَّه صلی الله علیه و آله: حلالٌ بیّن وحرامٌ بیّن وشبهات بین ذلک، فمن ترک الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات ارتکب المحرّمات وهلک من حیث لا یعلم»[۴۰۳]. الحدیث.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۲۶۷

تقریب الاستدلال بها أنّ المراد ب «المجمع علیه» فی الموضعین هو المشهور، بقرینة إطلاق‌المشهور علیه فی قوله علیه السلام: «ویترک الشاذّ الذی لیس بمشهور»[۴۰۴].

إن قلت: إنّ الشهرة فی المقبولة هی الشهرة الروائیّة، بقرینة کونها فی مقام بیان ترجیح الخبر المشهور علی الخبر الشاذّ عند تعارضهما، فلا ترتبط بالشهرة الفتوائیّة التی هی المتنازع فیها.

قلت: کلمة «ال» فی قوله علیه السلام: «المجمع علیه» وإن کانت تشیر إلی الروایة، فالمراد به «الروایة المشهورة» إلّاأنّ فی نفس المقبولة قرینتین علی عدم إرادة الشهرة من حیث الروایة:

۱- قوله علیه السلام: «فیؤخذ به من حکمنا ویترک الشاذّ الذی لیس بمشهور عند أصحابک» فإنّه یدلّ علی أنّ المشهور هو حکمهم علیهم السلام، مع أنّه لا ملازمة بین الشهرة الروائیّة وبین کون الحکم المستفاد من الروایة حکم اللَّه الواقعی، لإمکان أن یکون الروایة المشهورة المذکورة فی غالب المجامیع الروائیّة صادرة علی وجه التقیّة، لا لبیان الحکم الواقعی.

فیعلم أنّ المسألة لا ترتبط بنقل الروایة، بل ترتبط بمفادها الذی یستند إلیه حکم القاضی، فالحکم المستند إلی الروایة المشهورة

بحسب المفاد والمضمون راجح على الحكم المستند إلى الرواية الشاذّة بحسبه.

٢- قوله عليه السلام: «وإنّما الامور ثلاثة: أمرٌ بيّن رشده فيتّبع، وأمرٌ بيّن غيّه فيُجتنب، وأمرٌ مشكل يردّ علمه إلى اللّه وإلى رسوله» فإنّه لا يكاد يرتبط بما قبله إلّاإذا اريد ب «المجمع عليه» الحديث المشهور من حيث الحكم المستفاد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۶۸

منه، فإنّه هو الذى رشده بيّن، وأمّا المشهور من حيث الرواية والنقل فقط فليس من مصاديق بيّن الرشد كما لا يخفى.

بل رعاية المناسبة بين الحكم والموضوع أيضاً تقتضى أن يكون «نفى الريب» فى قوله عليه السلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» بلحاظ كون مضمون الحديث حكماً واقعيّاً لازم الاتّباع، لا بلحاظ صدوره، وهذا لا يناسب صرف الشهرة فى الرواية والنقل.

والحاصل: أنّ «المجمع عليه» فى المقبولة عبارة عن الحديث الذى اشتهر حكمه، بأن ينطبق عليه عمل الأصحاب وفتاواهم.

إن قلت: قول السائل: «فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟» لا يلائم الشهرة الفتوائيّة، لامتناع كون الخبرين المتعارضين مشهورين من حيث الفتوى، فكيف فرضهما السائل ولم يخطّئه الإمام عليه السلام فى فرضه؟!

قلت: هذا الإشكال وارد لو كانت الشهرة بمعنى الأكثريّة، وأمّا إذا كانت بمعناها اللغوى- أعنى «الوضوح والظهور»[۴۰۵]- فلا يمتنع تحقّق الشهرتين المتخالفتين، ويؤيّده أنّ بعض الفقهاء- كالمحقّق والعلّامة- ربما كانوا ينسبون حكماً إلى المشهور وضدّه إلى الأشهر.

نعم، يمكن أن يستشكل على الاستدلال بالمقبولة فى المقام بأنّ التعليل الذى لابدّ من تركيز البحث عليه- وهو قوله عليه السلام: «فإنّ المجمع عليه لاريب فيه»- يدلّ على أنّ الرواية المشهورة من حيث المفاد ومن حيث الفتوى لا ريب فيها

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۶۹

من جهة أنّ مفادها حكم اللّه تعالى[۴۰۶]، وهذا لا يرتبط بالشهرة المبحوث عن حجّيّتها فى المقام، فإنّ الكلام- كما عرفت- إنّما هو فيما إذا اشتهر الفتوى على حكم من دون أن يستند إلى دليل ظاهر من آية أو رواية أو أصل، فإنّ الإجماع المستند إلى مدرك خاصّ لا قيمة له، فضلًا عن الشهرة، بل لابدّ حينئذٍ من ملاحظة مستند الإجماع أو الشهرة لا ملاحظة أنفسهما كما لا يخفى.

تقريب آخر لدلالة المقبولة على حجّيّة الشهرة الفتوائيّة

وهاهنا بيان آخر لاستفادة حجّيّة الشهرة الفتوائيّة من المقبولة، وهو أنّ الحكم المعلّق على وصف يشعر بأنّ ذلك الوصف تمام ملاكه، ولا دخل للموصوف فيه، وعلى هذا فتمام الملاك فى نفى الريب هاهنا إنّما هو كون الرواية مشهورة من حيث الفتوى، وأمّا نفس الرواية فلا دخل لها فيه، فإذا اشتهر الفتوى على حكم يحكم أيضاً بأنّه لا ريب فيه، ولو لم يكن له مدرك ودليل أصلًا.

بل يمكن دعوى التعميم بإلغاء الخصوصيّة أيضاً، فإنّا كما نقول بعدم خصوصيّة «الرجل» فى الأحاديث المرويّة فى الشكّ فى ركعات الصلاة[۴۰۷]، ونحكم بشمول الحكم الصادر من قبل الإمام عليه السلام لكلّ من شكّ فى ركعاتها، سواء كان رجلًا أو امرأةً، كذلك نقول بعدم خصوصيّة «الرواية» فى المقام، فكما أنّ «الحديث المشهور لاريب فيه» بمقتضى المقبولة، كذلك «الفتوى المشهور» وإن لم يكن مستنداً إلى دليل ظاهر.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۷۰

نقد هذا التقريب

لكنّ الإنصاف أنّ إلغاء الخصوصيّة لابدّ من أن يكون بنظر العرف وتأييده، ولقائل أن يقول: إنّ نظر العرف وإن كان يساعد الإلغاء فى مثل «رجل شكّ بين الثلاث والأربع» إلّاأنّ موافقته له فى المقام مشكوكٌ فيها.

كما أنّه يمكن أن يُقال: لا دليل على حجّيّة الإشعار ما لم يبلغ إلى حدّ الظهور، فلا يصحّ الاستدلال على حجّيّة الشهرة الفتوائيّة بكون

الحكم المعلّق على الوصف فى قوله عليه السلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» مشعراً بعلّيّته.

حجّيّة الشهرة الفتوائيّة بين القدماء

نعم، إنّ المقبولة لا تقصر عن الدلالة على حجّيّة الشهرة الفتوائيّة عند القدماء، بخلاف الشهرة عند المتأخِّرين.

والسرّ فى ذلك أنّ القدماء كانوا يفتون على طبق الروايات، بل كثيراً ما كانوا ينقلون عين ألفاظها بعنوان الفتوى، ولذا سمّيت كتبهم الفقهيّة بالاصول المتلقّاة عن المعصومين عليهم السلام، وهذه الطريقة كانت تستمرّ إلى زمن الشيخ الطوسى رحمه الله، وكانت العامّة يطعنون على فقهاء الشيعة ويقولون: إنّ الشيعة- لأجل جمودهم على الروايات المأثورة عن أئمّتهم- لا يقدرون على الاستنباط وبيان أحكام الفروعات، وأمّا نحن فنتمكّن ببركة القياس والاستحسان على الاجتهاد والتفريع فى جميع الموضوعات حتّى فى المسائل المستحدثة.

فالشيخ رحمه الله بعد تأليف كتاب «النهاية» على طريقة القدماء ألّف «المبسوط» الذى هو كتاب تفريعى، ليثبت أنّ استنباط الأحكام وبيان الفروعات

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۷۱

لا يتوقّف على اتّباع مثل القياس والاستحسان، بل الشيعة أيضاً تتمكّن من الاجتهاد والتفريع.

هذا حاصل ما ذكره الشيخ رحمه الله فى مقدّمة «المبسوط»[۴۰۸].

ثمّ تبعه من تأخّر عنه فى تأليف الكتب التفريعيّة وأعرضوا عن طريقة القدماء. فالشهرة الفتوائيّة بين القدماء مستندة إلى الروايات المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام، فتندرج تحت التعليل الوارد فى المقبولة الدالّ على أنّ «الرواية المشهورة من حيث الفتوى لا ريب فيها».

بخلاف الشهرة الفتوائيّة بين المتأخّرين، لأنّ تأليفاتهم مليئة من الفروعات الفقهيّة المستنبطة، فإذا أفتى المشهور بحكم، لا نعلم كونه مستنداً إلى حديث ليصدق عليه «الرواية المشهورة من حيث الفتوى».

كأنّ قائلًا يقول: يمكن تقريب دلالة المقبولة على حجّيّة الشهرة الفتوائيّة حتّى بين المتأخّرين، وذلك لأنّ لفظ «المجمع عليه» وإن كان بمعنى «الرواية المشهورة» فى الفقرة الاولى من المقبولة- وهى قوله عليه السلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه من أصحابك»- إلّا أنّه يعمّ الشهرة الفتوائيّة فى الفقرة الثانية- وهى قوله عليه السلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه»- لأنّه فى مقام التعليل، والتعليل يكون بمنزلة كبرى كلّيّة، فكلمة «ال» فيه تفيد العموم، فكأنّه عليه السلام قال: «انظر إلى الرواية المشهورة بين أصحابك فخذ بها ودع الشاذّ الذى ليس بمشهور عندهم، لأنّ كلّ مشهور لا ريب فيه».

وبالجملة: التعليل عامّ وإن كان المورد خاصّاً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۷۲

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى ذلك

وناقش فيه المحقّق النائينى رحمه الله بقوله:

ولا يخفى عليك ضعف الاستدلال؛ لأنّ التعليل ليس من العلّة المنصوصة ليكون من الكبرى الكلّيّة التى يتعدّى عن موردها، فإنّ المراد من قوله: «فإنّ المجمع عليه لاريب فيه» إن كان هو الإجماع المصطلح فلا يعمّ الشهرة الفتوائيّة، وإن كان المراد منه المشهور فلا يصحّ حمل قوله عليه السلام: «ممّا لا ريب فيه» عليه بقول مطلق، بل لابدّ من أن يكون المراد منه عدم الريب بالإضافة إلى ما يقابله، وهذا يوجب خروج التعليل عن كونه كبرى كلّيّة، لأنّه يعتبر فى الكبرى الكلّيّة صحّة التكليف بها ابتداءً بلا ضمّ المورد إليها، كما فى

قوله:

«الخمر حرام لأنّه مسکر» فإنّه یصحّ أن یُقال: «لا تشرب المسکر» بلا ضمّ الخمر إلیه، والتعلیل الوارد فی المقبولهٔ لا ینطبق علی ذلک؛ لأنّه لا یصحّ أن یقال: «یجب الأخذ بکلّ ما لا ریب فیه بالإضافهٔ إلی ما یقابله» وإلّا لزم الأخذ بکلّ راجح بالنسبهٔ إلی غیره وبأقوی الشهرتین وبالظنّ المطلق، وغیر ذلک من التوالی الفاسدهٔ التی لا ـ یمکن الالتزام بها، فالتعلیل أجنبیّ عن أن یکون من الکبری الکلّیّهٔ التی لا[۴۰۹] یصحّ التعدّی عن مورده[۴۱۰]، إنتهی کلامه.

نقد ما أورده المحقّق النائینی رحمه الله علی التعلیل

ویمکن أن یُجاب عنه بأنّ التعلیل یفید الکبری الکلّیّهٔ ویجوز التعدّی عن مورده من دون أن یترتّب علیه ما ذکره من التوالی الفاسدهٔ، وذلک لأنّا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۲۷۳

لا نسلّم أن یکون المراد ب «عدم الریب» فی التعلیل عدم الریب الإضافی، بل عدم الریب المطلق.

لکن لیس المراد منه عدم الریب بحسب نظر العقل کی لا یتحمّل احتمال الخلاف أصلًا، بل المراد عدم الریب عرفاً بحیث یعدّ طرفه الآخر شاذّاً نادراً لا یعبأ به عند العقلاء، فإنّ العرف یعامل مع الاطمئنان معاملهٔ العلم والیقین ویعدّه ممّا لاریب فیه، ولهذا عدّ مثل تلک الشهرهٔ بالمجمع علیه بین الأصحاب، لعدم الاعتداد بالقول المخالف الشاذّ، وهذا غیر موجود فی الموارد التی عدّها رحمه الله، فإنّ ما ذکره من الموارد لیس ممّا لا ریب فیه عند العرف بحیث صار الطرف المقابل أمراً غریباً غیر معتنی به.

وبالجملهٔ: کلّ ما لا ریب فیه عند العرف، وکان العقلاء لا یعتنون باحتمال خلافه یجب الأخذ به، ولا شبههٔ فی عدم ورود النقوض والتوالی الفاسدهٔ التی ذکرها علیه، فإنّ صرف الرجحان وأقوی الشهرتین وصرف الظنّ لا یعدّ ممّا لاریب فیه عرفاً ما لم یصل إلی حدّ الاطمئنان.

هذا، ولکنّ الإنصاف أنّ لفظ «المجمع علیه» فی التعبیر الثانی أیضاً ظاهر فی «الروایهٔ المشهورهٔ» کالتعبیر الأوّل، ولو لم یکن ظاهراً فیها فلا یکاد ینبغی إنکار عدم ظهوره فی خلافها، فلا نسلّم أن تکون «ال» مشیرهٔ إلی الروایهٔ فی الفقرهٔ الاولی، ومفیدهٔ للعموم فی الفقرهٔ الثانیهٔ.

وحاصل جمیع ما تقدّم: أنّ الشهرهٔ فی المقبولهٔ إن کانت الشهرهٔ الروائیّهٔ فلاتعمّ الشهرهٔ الفتوائیّهٔ أصلًا، وأمّا بناءً علی ما استظهرناه من أنّها هی شهرهٔ الروایهٔ من حیث العمل والفتوی فتدلّ علی حجّیّهٔ الشهرهٔ بین القدماء دون المتأخّرین.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۲۷۴

هذا تمام الکلام فی مقبولهٔ عمر بن حنظلهٔ التی قد عرفت أنّها هی العمدهٔ من بین ما استدلّ به فی المسألهٔ.

وأمّا «مرفوعهٔ زرارهٔ»[۴۱۱] فلا ظهور لها فی اعتبار الشهرهٔ فی الفتوی، لکونها فاقدهٔ للتعلیل.

کما أنّ توهّم دلالهٔ أدلّهٔ الخبر الواحد علیه بالفحوی، لکون الظنّ الذی تفیده أقوی ممّا یفیده الخبر فیه ما لا یخفی، لما ذکره المحقّق الخراسانی رحمه الله[۴۱۲] من أنّ أدلّهٔ حجّیّهٔ الخبر الواحد لا تدلّ علی کون مناط اعتباره إفادته الظنّ، غایته تنقیح ذلک بالظنّ، وهو لا یوجب إلّاالظنّ بأنّ الشهرهٔ الفتوائیّهٔ أولی بالاعتبار، ولا اعتبار بالظنّ ما لم یقم دلیل علی اعتباره.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۲۷۵

فی الخبر الواحد

الفصل الرابع: فی الخبر الواحد

اشارة

البحث عن حجّيّة الخبر الواحد من أهمّ المسائل الاصوليّة، لابتناء كثير من الفروع الفقهيّة عليها.

وقبل الورود فى البحث ينبغى تقديم امور:

الأوّل: أنّ محلّ النزاع هو الخبر الذى لم يكن محفوفاً بشىء من القرائن الموجبة للقطع.

الثانى: أنّ البحث يعمّ الخبر المستفيض– الذى فسّروه بما كان رواته أكثر من اثنين أو من ثلاثة ولم يبلغوا حدّ التواتر– سواء قلنا بكونه قسماً من الخبر الواحد أو قسيماً له وللمتواتر، إذ لا فرق فى ملاك البحث عن حجّيّة الخبر الواحد– وهو عدم إفادة القطع– بين المستفيض وغيره.

كون المسألة اصوليّة

الثالث: أنّ البحث عن حجّيّة الخبر الواحد مسألة اصوليّة، لأنّ الملاك فى كون المسألة اصوليّة أن تقع نتيجتها كبرى قياس الاستنباط، والمقام من هذا القبيل، فإنّا إذا أثبتنا هاهنا حجّيّة خبر الثقة ودلّ خبر زرارة مثلًا على وجوب صلاة الجمعة نشكّل قياساً يثبت به وجوب صلاة الجمعة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۷۶

ولا يلزم فى اصوليّة المسألة أن يكون موضوعها من مصاديق الأدلّة الأربعة. وأمّا من ذهب إلى أنّ موضوع علم الاصول هو «الأدلّة الأربعة» فاستشكل عليهم بأنّ البحث عن حجّيّة الخبر الواحد ليس بحثاً عن عوارض الأدلّة الأربعة، مع أنّ «موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة».

فوقعوا فى تكلّفات لإدراج البحث عن حجّيّة الخبر الواحد فى علم الاصول:

نظريّة صاحب الفصول رحمه الله فى المقام ونقدها

فصاحب الفصول رحمه الله ذهب إلى أنّا نبحث هاهنا عن دليليّة «الخبر الواحد»[۴۱۳] والبحث عن دليليّة الدليل بحث عن أحوال الدليل.

ويرد عليه ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ البحث فى المسألة ليس عن دليليّة الأدلّة، بل عن حجّيّة الخبر الحاكى عنها[۴۱۴].

كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله ونقده

وقال الشيخ الأعظم رحمه الله:

مرجع هذه المسألة إلى أنّ السنّة– أعنى قول الحجّة أو فعله أو تقريره– هل تثبت بخبر الواحد أم لا تثبت إلّابما يفيد القطع من التواتر والقرينة[۴۱۵]؟ إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۷۷

وناقش فيه المحقّق الخراسانى رحمه الله بقوله:

إنّ التعبّد بثبوتها مع الشكّ فيها لدى الإخبار بها ليس من عوارضها، بل من عوارض مشكوكها كما لا يخفى، مع أنّه لازم لما يبحث عنه فى المسألة من حجّيّة الخبر، والمبحوث عنه فى المسائل إنّما هو الملاك فى أنّها من المباحث أو من غيره لا ما هو لازمه كما هو

واضح[۴۱۶]، إنتهی کلامه وهو متین.
وحاصل الإشکال الثانی: أنّه لا ینبغی العدول من العنوان المذکور فی کلمات الاصولیّین إلی لازمه، بل لابدّ من ترکیز البحث علی ذلک العنوان، والبحث حول اصولیّة المسألة علی طبقه.
وحاصل الإشکال الأوّل: أنّ المراد ب «الثبوت» فی قوله: «إنّ السنّة هل تثبت بخبر الواحد ...» لیس الثبوت التکوینی، لعدم کونه محلّاً للنزاع، وأمّا الثبوت التشریعی الذی یکون بمعنی التعبّد من قبل الشارع فلا یمکن أن یکون من عوارض ما احرز أنّه قول الإمام علیه السلام أو فعله أو تقریره، بل لابدّ من أن یکون من عوارض ما شکّ أنّه قوله علیه السلام أو فعله أو تقریره، فرجع البحث بالأخرة إلی السنّة الحاکیة؛ لأنّها هی التی شکّ فی مطابقتها لقول المعصوم أو فعله أو تقریره، لا السنّة المحکیّة.
فالحقّ ما ذکره المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّ کلّ مسألة تقع نتیجتها فی طریق الاستنباط فهی‌مسألة اصولیّة، والبحث عن حجّیّة الخبر الواحد یکون کذلک.
وکیف کان، فالمشهور بین الأصحاب حجّیّة الخبر الواحد فی الجملة بالخصوص، خلافاً لجمع من الأکابر کالسیّد المرتضی والقاضی بن البرّاج وابن زهرة صاحب الغنیة وابن إدریس صاحب السرائر والطبرسی صاحب

مجمع البیان.
فإنّهم رحمهم الله قالوا بعدم حجّیّة الخبر الواحد بنحو السالبة الکلّیّة.
بل ادّعی السیّد المرتضی رحمه الله أنّ بطلان العمل بالخبر الواحد واضح عند الإمامیّة کوضوح بطلان العمل بالقیاس وألّف رسالة مستقلّة فی إبطال العمل بالخبر الواحد. فی أدلّة المنکرین لحجّیّة الخبر الواحد

أدلّة المنکرین لحجّیّة الخبر الواحد

ولا یخفی علیک أنّهم لا یحتاجون فی إثبات دعواهم إلی إقامة دلیل وبرهان، إذ یکفیهم ما تقدّم من أنّ الأصل حرمة التعبّد بالمظنّة، فعلی القائلین بالحجّیّة إقامة دلیل قطعی بلا واسطة أو مع الواسطة یخرجه عن تحت الأصل الأوّلی، فلو استطاع المنکرون ردّ براهین المثبتین فبها ونِعم المطلوب لهم.
لکنّهم مع ذلک تمسّکوا بالأدلّة الأربعة لإثبات عدم حجّیّة الخبر الواحد:

حجّة المانعین من الکتاب العزیز

أمّا الکتاب: فالآیات الناهیة عن اتّباع غیر العلم، کقوله تعالی: «وَ لا تَقْفُ ما لَیسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ»[۴۱۷] و «إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنِی مِنَ الْحَقِ شَیْئاً»[۴۱۸] سیّما أنّ تعلیق الحکم فی الآیة الثانیة علی المفرد المحلّی باللام یفید النهی عن اتّباع طبیعة «الظنّ» علی أنّ النکرة الواقعة فی سیاق النفی، وهی کلمة «شیئاً» تفید أنّ الظنّ لایُغنی من الحقّ بوجه من الوجوه.

الجواب عن الاستدلال بالآیات

وقد أجاب المحقّق الخراسانی رحمه الله عنها بأنّ الظاهر منها أو المتیقّن من إطلاقاتها هو اتّباع غیر العلم فی الاصول الاعتقادیّة، لا ما یعمّ الفروع الشرعیّة[۴۱۹].
لکن یمکن أن یناقش فی هذا الجواب بأنّ ورود الآیة الثانیة عقیب قوله:

«إِنَّ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنْثى وَ ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ» وإن كان قرينة على أنّ موردها الاصول الاعتقاديّة، إلّاأنّ قوله: «إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» - بلحاظ كونه بمنزلة التعليل وبيان كبرى كلّيّة- ينادى بأعلى صوته أنّ جنس الحقيقة وطبيعتها لا تسانخ الظنّ، بل بينهما كمال المفارقة والانفصال، فالآية ظاهرة فى العموم الشامل للفروع الفقهيّة وإن كان موردها الاصول الاعتقاديّة.

سلّمنا، ولكنّ الآية الاولى تكفى للاستدلال، ولا قرينة لها تخصّها بالاعتقادات، بل ذيلها قرينة على العموم، حيث قال: «وَلا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ كُلُّ أُولئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا»، فإنّ «الفؤاد» وإن كان مربوطاً بالامور القلبيّة، إلّاأنّ «السمع» و «البصر» يرتبطان بالأعمال الجوارحيّة.

ويؤيّده استشهاد الإمام عليه السلام بهذه الآية على حرمة إطالة الجلوس فى بيت الخلاء لاستماع الغناء[۴۲۰].

والحقّ فى الجواب عن الاستدلال بالآيات أن يقال:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۸۰

إنّها عمومات مخصّصة بما سيجىء من أدلّة حجّيّة الخبر الواحد، بل وبكلّ ما دلّ على حجّيّة ظنّ آخر بالخصوص أيضاً.

إن قلت: لسان هذه الآيات آبٍ عن التخصيص.

قلت: إبائها عن التخصيص يستلزم بطلان الاستدلال بها رأساً.

توضيح ذلك: أنّه لا ريب فى أنّ هذه الآيات ليست نصّاً فى حرمة العمل بالظنّ، فإنّ غاية ما يدلّ عليه النهى فى قوله: «لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» هو الظهور فى حرمة اتّباع غير العلم، وغاية ما يدلّ عليه تعليق الحكم على طبيعة الظنّ فى قوله: «إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» هو الظهور فى العموم.

وبالجملة: لا يتمّ الاستدلال بهذه الآيات إلّابالتمسّك بظهورين:

أ- ظهور النهى فى الحرمة.

ب- ظهور ما تعلّق به النهى، وهو «ماليس لك به علم» فى الآية الاولى، و «الظنّ» فى الآية الثانية، فى العموم.

والظاهر لا يفيد إلّاالظنّ، فالتمسّك بظاهر هذه الآيات لإثبات حرمة العمل بالظنّ يقتضى عدم حجّيّة الظنّ الحاصل من ظاهرها أيضاً.

فلا محيص عن تخصيصها بأدلّة حجّيّة الظواهر والخبر الواحد وسائر الظنون الخاصّة.

هذا جواب متين عن الاستدلال بالآيات اختاره بعض الأكابر فى المقام[۴۲۱].

مزيد تحقيق فى المسألة

لكن هاهنا جواب أدقّ وأمتن، وهو أنّ تقدّم أدلّة حجّيّة الخبر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۸۱

الواحد على الآيات الناهية عن العمل بالظنّ على التحقيق يكون بنحو الورود، وإن اختلفوا فى وجهه بين التخصيص والتخصّص والحكومة والورود.

توضيح هذه العناوين

فلابدّ من تفسير هذه العناوين الأربعة إجمالًا لتتّضح الحال فى المسألة، فنقول:

أمّا التخصيص: فهو إخراج بعض أفراد العامّ عن حكمه مع الاعتراف بشمول عنوانه له، كما إذا قال فى دليل: «أكرم كلّ عالم» وفى دليل آخر: «لايجب إكرام زيد العالم» فالمخصّص يبيّن أنّ الإرادة الجدّيّة من العامّ تعلّقت بغير مورد المخصّص وإن كانت الإرادة

الاستعمالیّة شاملةً له أیضاً.

وأمّا التخصّص: فهو خروج شیء بنفسه عن تحت عنوان الدلیل، کخروج «زید الجاهل» عن تحت قول المولی: «أکرم العلماء» سواء ورد دلیل آخر دالّ علی عدم وجوب إکرامه أو لم یرد.

فالتخصیص والتخصّص یشترکان فی عدم إعمال التعبّد فی الموضوع توسعةً وتضییقاً من قبل المولی، بل الموضوع أمر واقعی باقٍ بعد ورود الأدلّة علی ما کان علیه قبل ورودها.

بخلاف الورود والحکومة، فإنّهما یوجبان التضییق أو التوسعة فی دلیل بمعونة التعبّد بدلیل آخر بحیث لو لم یکن الدلیل الثانی لما حصل التضییق أو التوسعة فی الدلیل الأوّل.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۲۸۲

الفرق بین الورود والحکومة

أمّا الورود: فهو عبارة عن رفع دلیل موضوع دلیل آخر، کالخبر الواحد المثبت للحکم بالنسبة إلی «حدیث الرفع» فإنّ قوله صلی الله علیه و آله: «رفع ما لا یعلمون» یدلّ علی رفع الحکم الذی لا دلیل علی ثبوته، فإذا دلّ خبر زرارة مثلًا علی وجوب صلاة الجمعة، ارتفع موضوع «حدیث الرفع» ولم تجر أصالة البراءة بالنسبة إلی وجوب صلاة الجمعة، فیتقدّم الخبر الواحد المثبت للحکم علی «حدیث الرفع» بنحو الورود.

وأمّا الحکومة: فهی عبارة عن تبیین الدلیل المحکوم وتفسیره بسبب الدلیل الحاکم، فالدلیل الحاکم لا یرفع موضوع الدلیل المحکوم، بل یکون ناظراً مفسّراً له ومبیّناً لحدود الموضوع وثغوره، بحیث لولاه لما فهمنا ذلک الشرح والتفسیر من نفس الدلیل المحکوم، کالدلیل الوارد بلسان نفی الشکّ عن کثیر الشکّ بالنسبة إلی أدلّة الشکوک فی الصلاة، فإنّ قوله: «لا شکّ لکثیر الشکّ»[۴۲۲] لیس بمعنی عدم کونه شاکّاً تکویناً، لأنّه یستلزم التناقض بین صدره وذیله کما لا یخفی، بل هو ناظر إلی الأحادیث المرویّة فی أحکام الشکّ فی الصلاة[۴۲۳]، ویبیّن أنّ المراد من تلک الأحادیث غیر کثیر الشکّ.

وبهذا اتّضح أنّ تقدّم الدلیل الحاکم علی الدلیل المحکوم إنّما هو لأجل الشارحیّة والمشروحیّة، ضرورة أنّ الشارح مقدّم علی المشروح،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۲۸۳

ولأجل ذلک لا یمکن التمسّک بإطلاق أدلّة الشکوک فی مقابل دلیل نفی الشکّ عن کثیر الشکّ.

الفرق بین الحکومة والتخصیص

أساس الفرق بین الحکومة والتخصیص أنّ مورد «الدلیل الحاکم» وإن کان داخلًا فی «الدلیل المحکوم» حقیقةً، إلّاأنّ «الدلیل الحاکم» بعنوان أنّه شارح ومفسّر ل «الدلیل المحکوم» یبیّن بحسب التعبّد الشرعی أنّه لم یکن داخلًا[۴۲۴] فیه حتّی بلحاظ المراد الاستعمالی.

وهذا بخلاف التخصیص، فإنّ لسانه لسان الإخراج لا لسان النظارة والتفسیر، ف «الخاصّ» یخرج مورده عن تحت «العامّ» الذی یشمله بحسب المراد الاستعمالی ویحکم بأنّه لم یتعلّق به الإرادة الجدّیّة کما تقدّم.

فقوله: «لا شکّ لکثیر الشکّ» یدلّ علی أنّ «کثیر الشکّ» لم یکن داخلًا فی أدلّة الشکوک من أوّل الأمر، لکنّ قوله: «لا تکرم زیداً العالم» یدلّ علی أنّ «زیداً» کان داخلًا فی قوله: «أکرم کلّ عالم» بلحاظ المراد الاستعمالی، لکنّه لم یکن مراداً جدّاً.

ورود أدلّة حجّیّة الخبر علی الآیات الناهیة عن اتّباع الظنّ

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ ما دلّ على اعتبار الخبر الواحد وارد على الآيات الناهية عن اتّباع غير العلم، لأنّ العلم فى نظائر محلّ النزاع من كتاب اللَّه ليس

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۸۴

عبارة عن القطع واليقين، بل عبارة عن الدليل المعتبر، فانظر إلى قوله تعالى:

«قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ»[۴۲۵] فإنّ القطع واليقين القلبى لا يصلح للإخراج والإراءة، بل القابل لذلك إنّما هو المدرك والسند المعتبر، فالظنّ المقابل للعلم فى الآية أيضاً كان بمعنى ما ليس له سند ودليل.

فإذا كان قوله تعالى: «لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» نهياً عن اتّباع ما ليس له حجّية معتبرة كانت أدلّة اعتبار الخبر الواحد واردةً عليه، لكون الخبر الواحد حينئذٍ سنداً ودليلًا معتبراً.

وإن أصررت على كون العلم فى هذه الآيات بمعنى القطع فالخبر الواحد وإن كان ظنّيّاً بلحاظ مدلوله، إلّاأنّه قطعى بلحاظ دليل اعتباره، والعمل بالظنّ الذى دلّ على اعتباره برهان قطعى لا يكاد يصدق عليه اتّباع غير العلم لكى يندرج تحت قوله: «لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» وإن كان العلم بمعنى القطع واليقين، لأنّا لانتمسّك بخبر زرارة مثلًا بلحاظ بعد مدلوله الظنّى، بل بلحاظ بعد دليل حجّيّته الذى يكون قطعيّاً.

والحاصل: أنّ التمسّك بالخبر الواحد خارج عن تحت قوله تعالى: «لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» وحيث إنّ خروجه يكون بإعمال التعبّد من قبل الشارع كان من مصاديق الورود لا من مصاديق التخصّص الذى يكون الخروج فيه خروجاً تكوينيّاً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۸۵

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وفصّل المحقّق النائينى رحمه الله بين السيرة العقلائيّة وسائر ما دلّ على حجّيّة الخبر الواحد، فقال بالورود بل التخصّص فى السيرة وبالحكومة فى الباقى، فإليك نصّ كلامه رحمه الله:

نسبة تلك الأدلّة[۴۲۶] إلى الآيات[۴۲۷] ليست نسبة التخصيص، بل نسبة الحكومة، فإنّ تلك الأدلّة تقتضى إلغاء احتمال الخلاف وجعل الخبر محرزاً للواقع، فيكون حاله حال العلم فى عالم التشريع، فلا يمكن أن تعمّه الأدلّة الناهية عن العمل بالظنّ لنحتاج إلى التخصيص، لكى يقال: إنّ مفاد الآيات الناهية آبية عن التخصيص، هذا فى غير السيرة العقلائيّة القائمة على العمل بالخبر الموثوق به.

وأمّا السيرة العقلائيّة: فيمكن بوجه أن تكون نسبتها إلى الآيات الناهية نسبة الورود بل التخصّص؛ لأنّ عمل العقلاء بخبر الثقة ليس من العمل بالظنّ، لعدم التفاتهم إلى احتمال مخالفة الخبر للواقع، فالعمل بخبر الثقة خارج بالتخصّص عن العمل بالظنّ، فلا تصلح الآيات الناهية عن العمل به لأن تكون رادعة عن السيرة العقلائيّة القائمة على العمل بخبر الثقة، فإنّه- مضافاً إلى خروج العمل به عن موضوع الآيات الناهية- يلزم الدور المحال، لأنّ الردع عن السيرة بالآيات الناهية يتوقّف على أن لا تكون السيرة مخصّصة لعمومها، وعدم كونها مخصّصة لها يتوقّف على أن تكون رادعة عنها.

وإن منعت عن ذلك كلّه، فلا أقلّ من أن يكون حال السيرة حال سائر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۸۶

الأدلّة الدالّة على حجّيّة الخبر الواحد، من كونها حاكمة على الآيات الناهية، والمحكوم لا يصلح لأن يكون رادعاً عن الحاكم، كما لا يخفى[۴۲۸]، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وفيه: أنّ دلالـة ما عـدا السيرة من أدلّة حجّيّة الخبر الواحد على إلغاء احتمال الخلاف وجعل الخبر محرزاً للواقع بحيث كان حاله حال العلم في عـالم التشريع ممنوعـة، لأنّها لا ـ تـدلّ على أزيـد من حجّيّـة الخبر الواحـد، فـإنّ الشـارع حينما رأى أنّ الطريق الموصل إلى الأحكام الشرعيّة لو اختصّ بالعلم الذي له حجّيّة ذاتيّة لانجرّ إلى تعطيل كثير من التكاليف الإلهيّة جعل بعض الظنون حجّة- كالقطع- وإن لم تكن لها حجّيّة ذاتيّة.

والحاصل: أنّ أدلّـة اعتبار الخبر الواحـد لا تقتضـي إلّاحجّيّته التي تكون بمعنى المنجّزيّـة عند الإصابة والمعذّريّة عند الخطأ، وأين هذا من التعبّد بإلغاء احتمال الخلاف وجعل من قام عنده الخبر عالماً بالواقع في عالم التشريع؟!

وأمّا ما ذكره رحمه الله في توجيه التخصّيص أو الورود فيما إذا كانت السـيرة العقلائيّـة دليلًا على حجّيّة خبر الثقة- من أنّ عمل العقلاء به ليس من العمل بالظنّ، لعـدم التفاتهم إلى احتمال مخالفة الخبر للواقع- ففيه: أنّا لا نسـلّم أنّ عمل العقلاء بخبر الثقة من باب حصول العلم لهم بمضـمونه، بـل ملاـك عملهم أيضـاً مـا تقـدّم من أنّهم كـانوا يرون أنّ الاكتفـاء بالعمـل بالعلم- الـذي قلّما يتّفق- ينجرّ إلى مشاكـل عديـدة اجتماعيّـة، وتعطيـل كثير من المعاملاـت العقلائيّـة، واختلاـل الأنظمـة الاقتصاديّـة، فتمسّـكوا لرفع ذلـك بـذيل بعض الأمارات الظنّيّة التي

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۸۷

في رأسها خبر الثقة.

وأين هذا من التخصّص أو الورود على الآيات الناهية عن العمل بالظنّ؟!

وأمّا ما ذكره من عـدم صـلاحيّة الآيات الناهيـة عن العمل بالظنّ لأن تكون رادعـةً عن السـيرة العقلائيّـة القائمة على العمل بخبر الثقة، لاستلزامه الدور.

ففيه أوّلًا: النقض بعكسه، لأنّ السيرة لا تصلح لأن تكون مخصّصة للآيات الناهية إلّاعلى وجه دائر، لأنّ تخصيص الآيات الناهية بالسيرة يتوقّف على عدم ردع الآيات عن السيرة، وعدم ردعها عنها يتوقّف على تخصيصها بها.

وثانياً: أنّ التوقّف ليس من الطرفين، فإنّ مخصّصيّة السيرة تتوقّف على عدم رادعيّة الآيات الناهية، ولا عكس.

توضيـح ذلك: أنّ حجّيّـة ظواهر الكتاب حجّيّـة مطلقـة غير متوقّفـة على عدم سيرة عقلائيّة على خلافها، بخلاف السـيرة، فإنّ حجّيّتها معلّقة على كونها بمرأى ومنظر من الشارع وعدم ردعه عنها، فلا توقّف إلّامن طرف واحد، فلا دور.

وأمّـا قوله رحمه الله في آخر كلاـمه: «وإن منعت عن ذلك كلّه، فلا أقلّ من أن يكون حال السـيرة حال سائر الأدلّـة الدالّـة على حجّيّة خبر الواحد، من كونها حاكمة على الآيات الناهية».

فهو كلامٌ عجيب، فإنّ السيرة دليل لبّي، ولا تتطرّق الحكومة في الأدلّة اللبّيّة، لأنّ للحكومة خصوصيّةً ليست في التخصيص والتخصّص والورود، وهي ما تقـدّم من أنّ لسان «الـدليل الحاكم» لسان النظارة والشـرح والتفسـير بالنسـبة إلى «الـدليل المحكوم» وهذا من شؤون اللفظ، وأمّا الدليل اللبّي الفاقد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۸۸

للّسـان فلا يمكن القول بكونه حاكماً على دليل آخر، ولأجل ذلك لو قام الإجماع مقام قوله: «لا شكّ لكثير الشكّ» في خروج «كثير الشكّ» عن تحت أدلّة الشكوك لجعلناه مخصّصاً لا حاكماً.

وبالجملة: التخصيص يتحقّق بالأدلّة اللفظيّة واللبّيّة، ولكنّ الحكومة لاتتحقّق إلّابالأدلّة اللفظيّة.

هذا تمام الكلام في الجواب عن الآيات الناهية عن العمل بالظنّ.

حجّة المانعين من السنّة

وأمّا السنّة: فطوائف من الأخبار تدلّ بتعابير مختلفة على المنع من العمل بالروايات المخالفة للكتاب والسنّة:

منها: ما عن الصادقين عليهما السلام أنّهما قالا: «لا تصدّق علينا إلّاما وافق كتاب اللَّه وسنّة نبيّه صلى الله عليه و آله»[۴۲۹].

ومنها: ما عن أبى جعفر عليه السلام فى حديث قال: «إذا جاءكم عنّا حديث فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب اللَّه فخذوا به، وإلّا فقفوا عنده ثمّ ردّوه إلينا حتّى يستبين لكم»[۴۳۰].

ومنها: ما عن أبى عبداللَّه عليه السلام قال: خطب النبىّ صلى الله عليه و آله بمنى، فقال: «أيُّها الناس ما جاءكم عنّى يوافق كتاب اللَّه فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب اللَّه فلم أقله»[۴۳۱].

إلى غير ذلك من الأحاديث الواردة فيها أمثال هذه التعابير.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۸۹

الجواب عن الاستدلال بالأخبار

وفيه: أنّهم لابدّ من أن يدّعوا تواتر هذه الروايات، ضرورة عدم جواز التمسّك بالخبر الواحد لإثبات عدم حجّيّته.

ولا يمكن دعوى تواترها لفظاً، لاختلاف تعابيرها، ولا معنىً، لاختلاف مضامينها سعةً وضيقاً.

نعم، تواترها إجمالًا لا يمكن أن يُنكر، فلابدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن من مجموع هذه المضامين المختلفة، والقول بعدم حجّيّته، وهو الخبر المخالف للكتاب.

لكن لا تعدّ المخالفة بالعموم والخصوص أو بالإطلاق والتقييد ونحوهما مخالفة فى مقام التقنين، وإن عدّت مخالفةً عند المنطقيّين، فإنّ الموجبة الكلّيّة تناقض السالبة الجزئيّة، والسالبة الكلّيّة تناقض الموجبة الجزئيّة عندهم، وأمّا العرف فلا يرى بينهما مناقضة، بل يحمل العامّ على الخاصّ والمطلق على المقيّد.

فغاية ما يستفاد من الأخبار المذكورة هو عدم جواز العمل بخبر يخالف الكتاب بحيث لا يمكن بينهما الجمع العرفى، وهذا ما لا ينكره أحد من القائلين بحجّيّة الخبر الواحد.

وبهذا يندفع ما ربما يقال، من أنّ القول بحجّيّة الخبر الواحد يستلزم الأخذ بكلّ واحد من هذه الأخبار التى اقيمت على عدم حجّيّة الخبر الواحد، ولا يتوقّف التمسّك بها على إثبات التواتر والأخذ بالقدر المتيقّن منها.

وجه الاندفاع أنّ كلّ واحد من هذه الروايات وإن كانت حجّة عندنا، إلّا أنّها- كما عرفت- تختلف سعةً وضيقاً، فلابدّ من الجمع بينها بتخصيص العامّ بالخاصّ وحمل المطلق على المقيّد، ويلزمه أيضاً الأخذ بالقدر المتيقّن منها

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۹۰

والقول بعدم حجّيّة خصوص الخبر المخالف للكتاب.

والحاصل: أنّ نتيجة الأخبار المانعة هى عدم جواز الأخذ بالخبر المخالف للكتاب، ومن قال بحجّيّة الخبر الواحد لا يقول بها بنحو الموجبة الكلّيّة، بل بنحو الموجبة الجزئيّة التى لا تنافى عدم حجّيّته فيما إذا خالف كتاب اللَّه عزّ وجلّ.

استدلال المانعين بالإجماع ونقده

وأمّا الإجماع: فقد ادّعاه السيّد المرتضى رحمه الله فى مواضع من كلامه، وجعله فى بعضها بمنزلة القياس فى كون ترك العمل به معروفاً من مذهب الشيعة.

وفيه: أنّه لم يتحقّق لنا هذا الإجماع، والاعتماد على نقله تعويل على خبر الواحد، مع معارضته بدعوى الشيخ الطوسى رحمه الله الإجماع على حجّيّة الخبر الواحد فى الجملة[۴۳۲].

استدلال المانعین بدلیل العقل وجوابه

وأمّا العقل: فما تقدّم عن ابن قبة ومن تبعه من الدلیلین المتقدِّمین فی مبحث
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۲۹۱
إمکان التعبّد بالمظنّة، وقد عرفت المناقشة فیهما. فراجع[۴۳۳].
والحاصل: أنّ جمیع ما استدلّ به المنکرون مخدوش، لکنّک قد عرفت أنّهم لا یحتاجون إلی إقامة البرهان لإثبات عدم الاعتبار، بل یکفیهم أنّ الأصل حرمة العمل بالمظنّة، فالمهمّ ملاحظة ما تمسّک به المثبتون.

براهین القائلین بحجّیّة الخبر الواحد

وهی الأدلّة الأربعة: فی براهین القائلین بحجّیّة الخبر الواحد
أمّا الکتاب: فقد استدلّ بآیات منه:

آیة «النبأ»

منها: قوله تعالی فی سورة الحجرات: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا أَنْ تُصِیبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلی ما فَعَلْتُمْ نادِمِینَ»[۴۳۴].
قال الطبرسی: قوله: «إن جاءکم فاسق» نزل فی الولید بن عقبة بن أبی معیط، بعثه رسول اللَّه صلی الله علیه و آله فی صدقات بنی المصطلق فخرجوا یتلقّونه فرحاً به وکانت بینهم عداوة فی الجاهلیّة، فظنّ أنّهم همّوا بقتله، فرجع إلی رسول اللَّه صلی الله علیه و آله وقال: إنّهم منعوا صدقتهم، وکان الأمر بخلافه، فغضب النبیّ صلی الله علیه و آله وهمَّ أن یغزوهم، فنزلت الآیة[۴۳۵]، إنتهی.
استدلّ بهذه الآیة من طریق مفهوم الوصف تارةً ومن طریق مفهوم الشرط اخری.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۲۹۲

البحث حول مفهوم الوصف من آیة «النبأ»

أمّا الأوّل: فتقریبه أنّ الحکم فی الآیة- أعنی وجوب التبیّن- علّق علی وصف «الفاسق» وتعلیق حکم علی صفة یدلّ علی انتفاء سنخه بانتفائها، فإذا لم یکن المخبر فاسقاً، بل کان عادلًا، أو کان غیر عادل ولا فاسق- بناءً علی ثبوت الواسطة بینهما- فلم یجب التبیّن فی خبره، وإذا لم یجب التبیّن عن خبر العادل، فإمّا أن یردّ وإمّا أن یقبل، ولا سبیل إلی الأوّل، لأنّه یلزم أن یکون العادل أسوء حالًا من الفاسق، فیتعیّن الثانی، وهو المطلوب، لأنّا لا نعنی بحجّیّة الخبر الواحد إلّاقبوله.
والحاصل: أنّ الآیة تدلّ بمنطوقها علی عدم حجّیّة خبر الفاسق، وبمفهوم وصفها علی حجّیّة خبر العادل فقط بناءً علی کونهما ضدّین لا ثالث لهما، وعلی حجّیّة خبر من لیس بفاسق ولا عادل أیضاً بناءً علی ثبوت الواسطة بینهما.
وفیه: أنّک قد عرفت[۴۳۶] أنّه لا مفهوم للجملة الوصفیّة، بل أنکر دلالتها علی المفهوم کثیر ممّن قال بدلالة الجملة الشرطیّة علیه، وذلک لأنّ دلالتها علی الانتفاء عند الانتفاء تبتنی علی کون الوصف علّة منحصرة للحکم، ولا یمکن الالتزام به، ضرورة أنّ الوصف لا یدلّ علیه لا بمادّته ولا بهیئته، ولا دلالة لمجموع الجملة الوصفیّة أیضاً علیه.
علی أنّ المفهوم لا یختصّ بالحکم الإنشائی، فلو کان للوصف مفهوم فلابدّ من أن یکون الجملة الخبریّة أیضاً دالّةً علیه، وهو خلاف الوجدان السلیم، ضرورة أنّک إذا قلت: «جاءنی رجل عالم» فلا یفید أنّ العلّة المنحصرة لمجیئه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۲۹۳

هی کونه عالماً، فکذلک إذا قلت: «أکرم رجلًا عالماً».

إن قلت: الأصل فی القید أن یکون احترازیّاً، لا غالبیّاً[۴۳۷] أو توضیحیّاً[۴۳۸].

قلت: إن ارید باحترازیّهٔ القید ثبوت المفهوم للجملهٔ المشتملهٔ له فهو أوّل الکلام، وإن ارید کونه دخیلًا فی ثبوت الحکم فهو مسلّم، لکن دخله فیه لیس بمعنی علّیّته المنحصرهٔ التی یتوقّف ثبوت المفهوم علیها، ضرورهٔ أنّ الحکم یمکن أن یکون له علّتان مستقلّتان، فحینئذٍ کلّ منهما دخیل فی الحکم من دون أن یدلّ دخله فیه علی انتفائه عند انتفائه، بل انتفاء الحکم یتوقّف علی انتفاء کلتا العلّتین کما لا یخفی.

البحث حول مفهوم الشرط من آیهٔ «النبأ»

وأمّا الثانی- أعنی مفهوم الشرط- فتقریبه أنّه لا ریب فی کون الآیهٔ الشریفهٔ جملهٔ شرطیّهٔ، والجملهٔ الشرطیّهٔ فی رأس الجمل التی ادّعی ثبوت المفهوم لها، فهی تدلّ علی أنّه «إن لم یجئکم فاسق بنبأ- بل جاءکم عادل به- فلا یجب علیکم التبیّن» فإذا لم یجب التبیّن عند إخبار العدل، فإمّا أن یجب القبول، وهو المطلوب، أو الردّ، فیکون أسوء حالًا من الفاسق، وهو محال.

وقد اورد علیه إیرادات متعدّدهٔ:

الأوّل: أنّک قد عرفت فی محلّه عدم ثبوت المفهوم للقضیّهٔ الشرطیّهٔ[۴۳۹].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۲۹۴

البحث حول کون الشرط فی آیهٔ «النبأ» لبیان تحقّق الموضوع

الثانی: أنّ مفهوم الشرط- علی فرض ثبوته- یختصّ بما إذا کان الشرط مغایراً لموضوع الحکم، کی یمکن بقاء الموضوع مع انتفاء الشرط، کما إذا قال:

«إن جاءک زید فأکرمه» بخلاف المقام، فإنّ الشرط هاهنا- وهو مجیء الفاسق بالنبأ- سیق لبیان تحقّق الموضوع، کما فی قول القائل: «إن رزقت ولداً فاختنه» و «إن رکب زید فخذ رکابه» و «إن قدم زید من السفر فاستقبله» و «إن تزوّجت فلا تضیّع حقّ زوجتک» و «إذا قرأت الدرس فاحفظه»، قال اللّه سبحانه: «وَ إذا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ أَنْصِتُوا»[۴۴۰]، «وَ إذا حُیِّیتُمْ بِتَحِیَّةٍ فَحَیُّوا بِأَحْسَنَ مِنْها أَوْ رُدُّوها»[۴۴۱]، إلی غیر ذلک ممّا لا یحصی.

وبالجملهٔ: لا نبأ عند عدم مجیء الفاسق بالنبأ لکی یجب تبیّنه.

نظریّهٔ المحقّق الخراسانی والنائینی رحمهما الله فی المقام

وأجاب المحقّق الخراسانی رحمه الله عنه بأنّ موضوع وجوب التبیّن هو طبیعهٔ النبأ، والشرط هو مجیء الفاسق به، فلا یتّحدان، فالآیهٔ تکون بمعنی «النبأ الذی جییء به إن کان الجائی به فاسقاً یجب التبیّن عنه ولیس بحجّهٔ» فینتفی وجوب التبیّن عند انتفاء الشرط کما إذا کان الجائی بالنبأ عادلًا.

وبالجملهٔ: النبأ الذی جییء به له حالتان:

أ- کون الجائی به فاسقاً، فلیس بحجّهٔ بمقتضی منطوق الآیهٔ، ب- کونه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۲۹۵

عادلًا، فهو حجّهٔ بمقتضی مفهومها، فالآیهٔ الشریفهٔ تکون نظیر «إن جاءک زید فأکرمه» لا نظیر «إن رزقت ولداً فاختنه»[۴۴۲].

هذا حاصل ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله.

وارتضاه المحقّق النائینی رحمه الله وأيّده بأنّ التأمّل فی الآيـة يعطی أنّها فی مقام التمييز بين الخبر الـذی يجب التبيّن عنه وليس بحجّة وبين ما لا يجب التبيّن عنه ويكون حجّة.

وحيث إنّ وجوب التبيّن مشروط فی الآية بخبر الفاسق نستنتج أنّ الموضوع فيها هو طبيعة النبأ الذی له حالتان: بيّن إحدى الحالتين فی منطوقها، وهو النبأ ا لذی جاء به الفاسق، والاخرى فی مفهومها، وهو النبأ الذی جاء به غير الفاسق[۴۴۳].

هذا حاصل كلام المحقّق النائينی فی تأييد ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمهما الله.

نقد كلامهما

ويرد على ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله أنّ الاستدلال بهـذه الآية على حجّيّة الخبر الواحد لا يتمّ إلّاإذا كانت ظاهرة فيما ادّعاه رحمه الله من أنّ موضوع وجوب التبيّن هو طبيعة النبأ، والشرط هو مجیء الفاسق به، لكن ظهورها فيه ممنوع لو لم تكن ظاهرة فی كون الشرط مسوقاً لبيان تحقّق الموضوع.

وأمّا ما ذكره المحقّق النائينی رحمه الله من كون الآيـة فی مقام بيان ضابطـة كلّيّة بها يتميّز الخبر الذی هو حجّة عن الذی ليس بحجّة، فلا دليل عليه إلّاعلى القول بدلالة الآية على المفهوم، وهو أوّل الكلام.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۹۶

فی دلالة مفهوم آية «النبأ» على حجّيّة خصوص البيّنة

الثالث: أنّ مفهوم الآية- على فرض ثبوته- لا يقتضی إلّاأنّ لخبر العادل أثراً، وهو لا يلازم الحجّيّة، لاحتمال كونه مثبتاً للشیء فيما إذا انضمّ إليه قول عدل آخر ويحصل عندنا البيّنة.

توضيح ذلك: أنّه لابدّ من أن يكون بين الشرط والجزاء فی القضايا الشرطيّة ارتباط وسنخيّة بنحو العلّيّة والمعلوليّة[۴۴۴]، ولا سنخيّة بين الشرط وما وقع بحسب الظاهر جزاءً فی الآيـة، ضرورة أنّه لا يمكن الالتزام بوجوب التبيّن والتفحّص عن حال الخبر فيما إذا كان المخبر فاسقاً، بحيث لو ترك التبيّن لأخلّ بواجب شرعی نفسی واستحقّ العقوبة عليه، ولو لم يقصد العمل بذلك الخبر، فلابدّ من حمل الآيـة على كون التبيّن شرطاً للعمل بخبر الفاسق، فالجزاء فی الواقع هو عدم حجّيّة خبره، فكأنّه قال: «إن جاءكم فاسق بنبأ فقوله ليس بحجّية ولا يترتّب عليه أثر» ومقتضى مفهومه- على فرض ثبوته- أنّ نبأ العادل ليس كالعدم كنبأ الفاسق، بل له أثر، وهو كما يحتمل حجّيّته منفرداً يحتمل أيضاً حجّيّته بشرط انضمام قول عادل آخر إليه لينطبق عليه عنوان «البيّنة».

الإشكال على مفهوم آية «النبأ» بعموم التعليل فيها

الرابع: أنّ التعليل الوارد فی الآيـة الشريفة- وهو قوله: «أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلى ما فَعَلْتُمْ نادِمِينَ»- يشترك بين المنطوق والمفهوم، لأنّ «الجهالة» فيها بمعنى «عدم العلم» ولا ريب فی أنّ خبر الواحد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۲۹۷

لا يفيد العلم، سواء كان المخبر عادلًا أو فاسقاً، فعموم التعليل فی الآية يقتضی أن لا يكون لها مفهوم، ولو سلّم أنّ أمثالها ظاهرة فی المفهوم.

وبعبارة اخرى: ظهور التعليل فی العموم أقوى من ظهور الجملة الشرطيّة فی المفهوم، فيقدَّم عليه، بل عموم التعليل فی الآيـة بمنزلة القرينة المتّصلة التی تمنع من انعقاد الظهور على خلافها.

إن قلت: فعلى هذا ذكر «الفاسق» فى الآية يكون لغواً، لعدم اختصاص وجوب التبيّن بخبره، بل يعمّ خبر العادل أيضاً.

قلت: لعلّ ذكر عنوان «الفاسق» فى الآيـة كان لغرض إفهام أنّ «الوليـد» - الذى نزلت الآية فى شأنه - يتّصف بالفسق، لا لكونه دخيلًا فى الحكم.

والحاصل: أنّ ظهور التعليل فى العموم قرينة على عدم دلالة القضيّة الشرطيّة فى الآية على المفهوم.

هذا إشكال مهمّ فى المقام كان مورداً للنقض والإبرام بين العلماء من قديم الأيّام حتّى من زمن الشيخ الطوسى رحمه الله إلى الآن.

وقد اجيب عنه بوجوه:

منها: أنّ الآيـة إن اختصّت منطوقاً ومفهوماً بالنبأ الـذى لا يفيد العلم - كما هو ظاهرها - كان التعليل أعمّ من المفهوم، لأنّ المفهوم يدلّ على حجّيّـة خبر العادل الـذى لا يفيـد العلم، والتعليل يـدلّ على عـدم حجّيّـة الخبر الذى لا يفيد العلم، سواء أخبر به العادل أو الفاسق، وقاعـدة لزوم تخصـيص العامّ بالخاصّ تقتضـى حجّيّة القضـيّة الشـرطيّة بالنسـبة إلى المنطوق والمفهوم ورفع اليد عن ظهور التعليل فى العموم والقول باختصاصه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ٢٩٨

بمورد المنطوق.

ولو كان النبأ يعمّ الخبر المفيـد للعلم وغير المفيد له[۴۴۵] كان النسـبة بين المفهوم والتعليل عموماً من وجه، ومادّة اجتماعهما هى خبر العادل الذى لا يفيد العلم[۴۴۶]، فالمفهوم يـدلّ على حجّيّته والتعليل على عدمها، ولا يصحّ إخراجه من المفهوم وإبقائه تحت التعليل، لاسـتلزامه لغويّة المفهوم، ضـرورة أنّه لا أثر للمفهوم بالنسبة إلى مصداقه الآخر - وهو خبر العادل الذى يفيد العلم - لأنّ العلم حجّة ولو حصـل من خبر الفـاسق، لأنّ حجّيّته ذاتيّـة، فلابـدّ من إخراج مادّة الاجتماع من التعليل وإبقائه تحت المفهوم، صوناً للكلام من اللغويّة فى ناحية المفهوم.

لكن هـذا الجواب لا يُسـمن ولا يُغنى من جوع؛ لأنّ الحكم يـدور مدار العلّة نفياً وإثباتاً، وسـعةً وضـيقاً، فالعلّة فى الآية تمنع من انعقاد ظهور الجملة الشرطيّة فى المفهوم.

وبالجملـة: ظهور الجملـة الشـرطيّة فى المفهوم - على فرض ثبوته - إنّما هو فيما إذا لم تقترن بقرينـة أقوى على خلافه، فإذا اقترنت بعلّة مخالفة له فلا مفهوم فى البين كى تلاحظ النسبة بينهما ويقال: لابدّ من تخصيص العلّة بالمفهوم، رعايةً لقاعدة العامّ والخاصّ، أو إبقاء مادّة الاجتماع تحت المفهوم، صوناً للكلام من اللغويّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ٢٩٩

كلام المحقق النائينى رحمه الله فى المقام

ومنها: ما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله من أنّ عموم التعليل لا يعارض المفهوم، بل المفهوم يكون حاكماً على العموم، لأنّه يقتضـى إلغاء احتمال مخالفة خبر العادل للواقع وجعله محرزاً له وكاشـفاً عنه، فلا يشـمله عموم التعليل، لا لأجل تخصيصه بالمفهوم لكى يقال: إنّه يـأبى عن التخصـيص، بل لحكومـة المفهوم عليه، فليس خبر العـدل من أفراد العموم، لأنّ أقصـى ما يقتضـيه العموم هو عـدم جواز العمـل بمـا وراء العلم، والمفهوم يقتضـى أن يكون خبر العـدل علمـاً فى عالم التشـريع، فلا يعقل أن يقع التعارض بين المفهوم وعموم التعليل، لأنّ المحكوم لا يعارض الحاكم ولو كان ظهور المحكوم أقوى من ظهور الحاكم أو كانت النسبة بينهما العموم من وجه.

والسرّ فى ذلـك: هو أنّ الحـاكم إنّمـا يتعرّض لعقـد وضع المحكوم، إمّا بتوسـعة الموضوع بإدخـال مـا ليس داخلًا فيه، وإمّا بتضـييقه بإخراج ما ليس خارجاً عنه، والمفهوم فى الآية يوجب تضييق موضوع العامّ وإخراج خبر العادل عنه موضوعاً بجعله محرزاً للواقع.

فـإن قلت: إنّ ذلـك كلّه فرع ثبوت المفهوم للقضـيّة الشـرطيّة، والمـدّعى هو أنّ عموم التعليـل واتّصاله بها يمنع عن ظهور القضـيّة فى

المفهوم.

قلت: المانع من ثبوت المفهوم لیس إلّاتوهّم منافاته لعموم التعلیل، وعمومه یقتضی عدم کون القضیّة ذات مفهوم، وإلّا فظهورها الأوّلی فی المفهوم ممّا لا سبیل إلی إنکاره، وبالبیان المتقدّم ظهر: أنّه لا منافاة بین المفهوم وعموم التعلیل، لأنّ ثبوت المفهوم للقضیّة لا یقتضی تخصیص عمومه، بل العموم علی حاله، والمفهوم یوجب خروج خبر العادل عن موضوعه لا عن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۳۰۰

حکمه، ولا یکاد یمکن أن یتکفّل العامّ بیان موضوعه من وضع أو رفع، بل إنّما یتکفّل حکم الموضوع علی فرض وجوده، والمفهوم یمنع عن وجوده ویخرج خبر العادل عمّا وراء العلم الذی هو الموضوع فی العامّ، فلا یعقل أن یقع التعارض بینهما، وذلک واضح[۴۴۷]، إنتهی.

نقد کلام المحقّق النائینی رحمه الله

وفیه أوّلًا: منع حکومة المفهوم علی عموم التعلیل، لما تقدّم من أنّ أدلّة اعتبار الخبر الواحد لا تدلّ علی أزید من حجّیّته، فأین تنزیل الظنّ الحاصل من خبر العادل منزلة العلم فی عالم التشریع کی یکون مفهوم الشرطیّة حاکماً علی عموم التعلیل فی الآیة؟!

وثانیاً: أنّ حکومة المفهوم علی ظهور التعلیل فی العموم لو فرض صحّتها إنّما هی فیما إذا کانا فی دلیلین مستقلّین، بخلاف المقام، لما عرفت من أنّ عموم التعلیل قرینة متّصلة تمنع من ظهور الآیة فی المفهوم، فلا مفهوم هاهنا کی یبحث فی أنّه حاکم علی عموم التعلیل أم لا؟

کلام المحقّق الاصفهانی فی جواب المحقّق النائینی رحمهما الله

وأجاب المحقّق الاصفهانی رحمه الله عن مسألة الحکومة فی المقام بأنّها تستلزم الدور، لأنّ حکومة المفهوم علی عموم التعلیل تتوقّف علی ثبوت المفهوم للشرطیّة، وثبوت المفهوم لها یتوقّف علی حکومته علی عموم التعلیل، وإلّا فلو لم یکن حاکماً علیه بل وقع التعارض بینهما، لمنع عموم التعلیل من انعقاد

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۳۰۱

ظهور الآیة فی المفهوم.

وبالجملة: کلّ من ثبوت المفهوم وحاکمیّته علی ظهور التعلیل فی العموم فی آیة «النبأ» یتوقّف علی نفسه، فلا یمکن الالتزام بما التزم به المحقّق النائینی رحمه الله[۴۴۸].

هذا توضیح ما أفاده المحقّق الاصفهانی رحمه الله فی المقام.

نظریّة صاحب الکفایة فی معنی کلمة «الجهالة» من آیة «النبأ»

ومنها: ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله بقوله:

ولا یخفی أنّ الإشکال إنّما یبتنی علی کون «الجهالة» بمعنی عدم العلم، مع أنّ دعوی أنّها بمعنی السفاهة وفعل ما لا ینبغی صدوره من العاقل غیر بعیدة[۴۴۹]، إنتهی.

وعلیه فالتعلیل یختصّ بخبر الفاسق الذی یحتمل تعمّد الکذب فی حقّه، وأمّا العمل بخبر العادل الذی لا یحتمل فی حقّه ذلک فلا یعدّ سفاهة عند العقلاء.

البحث حول ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله

وقد نوقش فيه بوجهين:

أ- أنّه خلاف ما نجده في معاجم اللغة، فإنّ «الجهل» فيها يكون في مقابل «العلم» ويكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة.

ب- أنّ قوله تعالى: «فَتَبَيَّنُوا» يدلّ على لزوم التفحّص عن النبأ الذي جاء به الفاسق لكي يحصل العلم واليقين بواقعيّة المسألة، فكانت «الجهالة»

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۰۲

المذكورة في التعليل أيضاً ما يقابل العلم واليقين.

ولكن يمكن الجواب عن الأوّل: بأنّ «الجهل» استعمل في لسان الروايات وكثير من الأدعية المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام في مقابل «العقل»، ويشهد له أنّ محمّد بن يعقوب الكليني رحمه الله خصّ أحد كتب الكافي بالأحاديث الواردة حول «العقل» و «الجهل» وذكر في رواية للعقل جنوداً وللجهل جنوداً اخر[۴۵۰].

بل لا يبعد دعوى ذلك في الآيات القرآنيّة أيضاً، فإنّ «الجهالة» في قوله تعالى: «إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ»[۴۵۱] لابدّ من أن تكون بمعنى «السفاهة»، لعدم صحّة القول باختصاص التوبة بمن عمل السوء بغير علم، بل بابها مفتوح لكلّ من عمل ما لا ينبغي صدوره من العاقل.

وعن الثاني: بأنّ «التبيّن» المأمور به لايختصّ بتحصيل العلم واليقين في مورد الواقعة التي جاء بها الفاسق، بل لو تفحّصنا وقامت البيّنة على أحد طرفيها لحصل التبيّن أيضاً، ولذا لو تفحّص المسلمون عن إخبار «الوليد» بارتداد بني المصطلق وامتناعهم عن أداء الصدقة فقامت البيّنة على ذلك فعملوا على مقتضاها لم يكن عملهم بدون التبيّن، ولم تصدق عليه إصابة قوم بجهالة.

وبالجملة: قيام البيّنة إمّا من مصاديق «التبيّن» المذكور في الآية، أو يقوم مقامه، فإذا كان «التبيّن» يعمّ البيّنة عنواناً أو حكماً لم تصدق «الجهالة» المذكورة في التعليل إلّافيما إذا فقد العلم والبيّنة كلاهما.

والحاصل: أنّ ما أجاب به المحقّق الخراساني رحمه الله عن الإشكال صحيح متين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۰۳

الإشكال على مفهوم آية «النبأ» باستلزامه خروج المورد

الخامس: أنّ ثبوت المفهوم للآية الشريفة يستلزم خروج المورد عن تحت عمومه.

توضيح ذلك: أنّ المشهور الموافق للتحقيق عدم ثبوت الموضوعات الخارجيّة بقول عدل واحد، بل لابدّ له من البيّنة، فلو دلّ قوله تعالى: «إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا» بمفهومه على حجّيّة الخبر الواحد فلابدّ من تخصيصه في مورده، وهو الإخبار بارتداد بني المصطلق، لأنّه من الموضوعات الخارجيّة التي لا تثبت بقول عدل واحد، كما لا تثبت بخبر الفاسق، وتخصيص العامّ وإن كان جائزاً إلّاأنّه يختصّ بما إذا لم ينجرّ إلى خروج مورده، فلا يمكن القول بدلالة آية «النبأ» على المفهوم، وإن سلّمنا دلالة الجملة الشرطيّة عليه في سائر الموارد.

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في الجواب عن هذا الإشكال

وقد أجاب المحقّق النائيني رحمه الله عنه بأنّ المورد إنّما كان إخبار «الوليد الفاسق» بارتداد «بني المصطلق» والآية الشريفة إنّما نزلت في شأنه لبيان كبرى كلّيّة، والمورد داخل في عموم الكبرى، وهي قوله تعالى: «إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا»، فإنّ خبر الفاسق لا اعتبار به مطلقاً، لا في الموضوعات ولا في الأحكام.

وأمّا المفهوم فلم يرد كبرى لصغرى مفروضة الوجود والتحقّق، لأنّه لم يرد فى مورد إخبار العادل بالارتداد، بل يكون حكم المفهوم من هذه الجهة حكم سائر العمومات الابتدائيّة التى لم ترد فى مورد خاصّ قابل للتخصيص بأىّ مخصّص.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۰۴

فلا مانع من تخصيص عموم المفهوم بما عدا الخبر الواحد القائم على الموضوعات الخارجيّة، ولا فرق بين المفهوم والعامّ الابتدائى، سوى أنّ المفهوم كان ممّا تقتضيه خصوصيّة فى المنطوق استتبعت ثبوت المفهوم، وإلّا فهو كالعامّ الابتدائى الذى لم يرد فى مورد خاصّ، ولا ملازمة بين المفهوم والمنطوق من حيث المورد حتّى إذا كان المنطوق فى مورد خاصّ فالمفهوم أيضاً لابدّ وأن يكون فى ذلك المورد، بل القدر اللازم هو أن يكون الموضوع فى المنطوق عين الموضوع فى المفهوم[۴۵۲]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

البحث حول نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وقد نوقش فيه بأنّ المورد وإن كان يختصّ بالمنطوق فى سائر الموارد، إلّا أنّ فى الآية الشريفة خصوصيّة تقتضى دخول المورد فى المنطوق والمفهوم كليهما، وهى أنّ الآية تتضمّن التوبيخ والملامة على عملهم بنبأ الوليد الفاسق وتهيّئهم لمقابلة بنى المصطلق، ويفهم منه أنّ هذا التهيّؤ وهذه المقابلة لو كانت ناشئة عن نبأ العادل لم يكونوا ملومين عليها، فيعمّ المفهوم خبر العدل الواحد ولو كان المخبر به من الموضوعات الخارجيّة، وحيث إنّه لا يمكن الالتزام به، فلابدّ من تخصيصه المستلزم لخروج مورده، وهو مستهجن.

ونحن وإن ارتضينا هذه المناقشة فى الدورة السابقة، إلّاأنّه يمكن الخدشة فيها عند التأمّل الدقيق فى أطراف المسألة.

وتوضيحه يتوقّف على أمرين:

أ- أنّ الخبر الواحد الوارد فى الموضوعات وإن لم يكن حجّة شرعاً، إلّاأنّه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۰۵

معتبر عند العقلاء، فإنّ جلّ ما اعتمدوا فيه على خبر العادل بل مطلق الثقة، يكون من الموضوعات الخارجيّة، لكنّ الشارع ردع عن العمل به فيها.

ب- أنّه لا يصحّ التوبيخ والملامة من قبل الشارع على عمل رائج عند العقلاء قبل ردعه عنه، ألا ترى أنّ الشارع لم يلم ولم يصحّ أن يلوم فى أوائل البعثة على شرب الخمر الذى كان متداولًا بين العقلاء ولم يكن يحرّمه الشارع بعد.

إذا عرفت هذين الأمرين فنقول:

إنّ خبر العدل الواحد وإن لم يكن حجّة فى الموضوعات عند الشارع، إلّا أنه بيّن عدم حجّيّته بعد نزول آية «النبأ»، وأمّا فى الأزمنة المتقدِّمة عليه أو المقارنة له فجميع العقلاء كانوا يعملون به ولم يكن يردع الشارع المقدّس عنه بعد.

وعلى هذا فلابدّ من أن يرجع التوبيخ المستفاد من الآية الشريفة إلى عمل قبيح عند العقلاء، وهو ينحصر فى منطوقها، فكأنّه تعالى يقول: كيف اعتمدتم بلا تبيّن وتفحّص على إخبار الفاسق بارتداد قبيلة بنى المصطلق عن الإسلام ومخالفتهم لأوامر رسول اللّه صلى الله عليه و آله فتهيّأتم لقتالهم؟!

وهذا بخلاف المفهوم، فإنّ خبر العادل وإن كان كخبر الفاسق فى عدم حجّيّته فى الموضوعات شرعاً، إلّاأنّه حجّة عند العقلاء، ولم يكن المسلمون ممنوعين من العمل به فى زمن نزول الآية، فلا يلائمه اللوم والتوبيخ إثباتاً ونفياً.

وبالجملة: التوبيخ فى الآية الشريفة لا يرتبط بجهة شرعيّة، بل بجهة عقلائيّة جارية فى خصوص المنطوق، فشأن نزول الآية- وهو الإخبار

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۰۶

بارتداد بنى المصطلق- يختصّ بالمنطوق، فلا مانع من تخصيص المفهوم بما عدا الخبر الواحد القائم على الموضوعات الخارجيّة-

كما قال المحقّق النائينى رحمه الله- لعدم وروده فى مورد خاصّ كى يستلزم التخصيص المستهجن.

هل «النبأ» يختصّ بالامور الخطيرة العظيمة؟

السادس: أنّ «النبأ» لا يصدق إلّافيما إذا كان المخبر به من الامور الخطيرة العظيمة، ولا فرق بين خبر الفاسق والعادل فى عدم حجّيّته فيها، فلا يمكن أن تدلّ الآية على المفهوم، وهو عدم وجوب التبيّن عن النبأ الذى جاء به العادل.

وفيه أوّلًا: أنّا لا نسلّم أنّ «النبأ» يختصّ بالأخبار المهمّة العظيمة، بل هو مرادف للفظ «الخبر».

نعم، قد يوصف بوصف «العظيم» كما قال تعالى: «عَمَّ يَتَساءَلُونَ* عَنِ النَّبَإِ الْعَظِيمِ»[۴۵۳] فيستفاد حينئذٍ الأهمّيّة والعظمة من الوصف، لا من الموصوف.

وثانياً: أنّا لا نسلّم عدم حجّيّة الخبر الواحد فى الامور المهمّة، فإنّ من قال بحجّيّته قال بها فى الأحكام الشرعيّة، وهى كلّها امور خطيرة، ضرورة أنّه لا يمكن الالتزام بعدم أهمّيّة الأحكام الإلهيّة التى إذا ثبتت وجبت متابعتها فى جميع الأعصار والأمصار.

إلى هنا تمّ ما أوردوه على خصوص آية «النبأ».

الإشكالات المشتركة بين آية «النبأ» وسائر الأدلّة

وهاهنا إيرادات اخر لا تختصّ بها، بل تعمّ جميع ما استدلّ به على حجّيّة

الخبر الواحد، وكان ينبغى ذكرها بعد بيان جميع تلك الأدلّة، لكنّهم أوردوها أيضاً عقيب البحث عن آية «النبأ».

منها: أنّ أدلّة حجّيّة الخبر تعارض الآيات الناهية عن اتّباع غير العلم، فتتساقطان ويرجع إلى أصالة حرمة التعبّد بالظنّ.

وفيه: ما تقدّم تفصيله من أنّ أدلّة حجّيّة الخبر واردة على تلك الآيات.

ومنها: أنّ حجّيّة الخبر الواحد تستلزم عدم حجّيّته، لشموله ما أخبر به السيّد المرتضى رحمه الله من الإجماع على عدم حجّيّته.

وقد اجيب عنه بوجوه:

أ- ما تقدّم[۴۵۴] فى مبحث الإجماع المنقول من أنّ أدلّة حجّيّة الخبر الواحد تختصّ بالإخبار عن حسّ، ومدّعى الإجماع لم يحصّل رأى المعصوم عليه السلام إلّا من طريق الملازمة العقليّة أو العاديّة التى غايتها الحدس برأيه عليه السلام.

ب- أنّ دعوى الإجماع على عدم حجّيّة الخبر الواحد معارضة بدعوى الشيخ الإجماع على حجّيّته، فيتعارضان ويتساقطان من دون أن تنثلم أدلّة الحجّيّة.

ج- أنّه يستحيل أن يندرج خبر السيّد هذا تحت أدلّة حجّيّة الخبر الواحد، لأنّه يستلزم عدم حجّيّة نفسه أيضاً، لكونه من مصاديق الخبر الواحد، وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال.

د- أنّه لا يمكن الجمع بين اعتبار خبر السيّد رحمه الله واعتبار سائر الأخبار الآحاد، فلابدّ من تخصيص أدلّة حجّيّة الخبر الواحد، إمّا بإخراج خبر السيّد عن تحتها، أو بإخراج سائر الأخبار، ولا يمكن الالتزام بالثانى، لاستلزامه

تخصيص العامّ إلى حدّ لم يبق تحته إلّافرد واحد، وهو مستهجن غاية الاستهجان، فلابدّ من الذهاب إلى الأوّل والقول بحجّيّة جميع الأخبار إلّا إخبار السيّد رحمه الله بالإجماع على عدم حجّيّة الخبر الواحد.

مناقشة المحقّق الخراسانى رحمه الله فى هذا الجواب الرابع

وقـد أجاب المحقّق الخراسانى رحمه الله فى «حاشـية الرسائل» عن الاسـتهجان بقوله: من الممكن جـدّاً أن يكون المراد من الآية واقعاً هو حجّيّـة خبر العـادل مطلقاً إلى زمان خبر السيّد بعـدم حجّيّته، كما هو قضـيّة ظهورها من دون أن يزاحمه شـىء قبله، وعـدم حجّيّته بعـده، كما هو قضـيّة مزاحمة عمومها لسائر الأفراد وبعد شـمول العموم له أيضاً، ومن الواضح أنّ مثل هذا ليس بقبيح أصـلًا، فإنّه ليس إلّامن بـاب بيـان إظهار انتهاء حكم العامّ فى زمان بتعميمه بحيث يعمّ فرداً ينافى ويناقض الحكم لسائر الأفراد، ولا يوجـد إلّافى ذلك الزمان، حيث إنّه ليس إلّانحو تقييد[۴۵۵]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

وفيه: أنّ معقـد الإجماع المنقول من قبل السيّد رحمه الله إنّما هو عدم حجّيّة الخبر الواحد بنحو السالبة الكلّيّة الشاملة للأخبار التى قبله وبعـده جميعاً، فإنّ دعواه عـدم حجّيّـة الخبر الواحـد بطبيعته وبإطلاقه، وهل يمكن الالتزام بأنّه رحمه الله تمسّك لإثبات هـذه الدعوى بإجماع لا يثبت إلّاقسماً منها؟!

ومنها: أنّ أدلّة حجّيّة الخبر الواحد تختصّ بالأخبار بلا واسـطة، فلا تعمّ الروايات المأثورة عن المعصومين عليهم السلام لاشتمالها على وسائط.

ويمكن تقريب هذا الإشكال بوجوه عديدة:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۰۹

الوجه الأوّل: دعوى انصرافها إلى الخبر بلا واسطة.

وفيه أوّلًا: أنّ منشأ الانصـراف إمّا كثرة الوجود أو كثرة الاسـتعمال[۴۵۶]، وكلاهمـا منتفيان فى المقام، لعـدم كون الأخبار بلا واسـطة أكثر وجوداً من غيرها، كيف وقد تداول نقل الأحاديث مع الواسطة من صدر الإسلام إلى زماننا هذا؟!

وهكذا مسألة كثرة الاسـتعمال، ضرورة أنّ استعمال «خبر العادل» فى الخبر بلا واسطة لا يكون أكثر من استعماله فى غيره، بحيث ينتقل ذهن من سمعه إلى الأوّل.

وثانياً: أنّ انصرافها عن الأخبار مع الواسطة- على فرض تسليمه- يختصّ بما إذا كثرت الوسائط كثرةً غير متعارفة، وأمّا الأخبار المنقولة بوسائط قليلـة متعارفـة فلا نسـلّم انصـراف أدلّـة حجّيّـة الخبر عنها، وأحاديث الكتب الأربعة التى هى أهمّ المنابع الحديثيّة عند الإماميّة منقولـة إلينـا بوسائـط قليلـة، وذلـك لأنّ هـذه الكتب لاـ تحتاج إلى وسائط بيننا وبين مؤلّفيها، لأنّ انتسابها إليهم أمرٌ مقطوع به[۴۵۷]، فكـأنّه تلقّينـا أحـاديث هـذه الكتب من مؤلّفيهـا بلاـ واسـطة، والوسائـط الموجودة بينهم وبين أهـل البيت عليهم السـلام لا تتجاوز عن المتعارف.

وثالثاً: أنّ الانصـراف من أوصاف الأدلّـة اللفظيّـة، وأهمّ ما دلّ على حجّيّـة الخبر الواحـد هو بناء العقلاء مع عـدم ردع الشارع عنه، ولا يمكن دعوى الانصراف فيه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۱۰

إن قلت: نعم، ولكن بناء العقلاء دليل لبّى، فلابدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن منه، وهو الأخبار بلا واسطة.

قلت: إنّ العقلاـء يعملون بالأخبـار المنقولـة إليهم بوسائـط قليلـة متعارفـة، كمـا يعملون بالأخبار بلا واسـطة، فلا نشكّ فى شـمول بناء العقلاء لمثل ما بأيدينا من روايات أهل البيت عليهم السلام كى يدّعى أنّ القدر المتيقّن منه هو الأخبار بلا واسطة.

والحاصل: أنّ دعوى عـدم شـمول أدلّة حجّيّة الخبر الواحد للخبر مع الواسـطة لأجل الانصـراف فى الأدلّة اللفظيّة والاقتصار على القدر المتيقّن فى الأدلّة اللبّيّة غير مسموعة.

الوجه الثانى: أنّ المجعول من قبل الشارع بما هو شارع لابدّ من أن يكون حكماً شـرعيّاً أو موضوعاً ذا أثر شرعى، وهذا الشرط موجود فى الأخبار بلا واسـطة؛ لأنّ المخبر به فيها هو قول الإمام عليه السـلام بوجوب صـلاة الجمعة مثلًا، بخلاف الأخبار مع الواسطة، ضرورة أنّ الكلينى مثلًا حينما أخبرنا عن على بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلى عن السكّونى عن أبى عبداللّه عليه السلام أنّه قال:

«صلاة الجمعة واجبة» كان المخبر به فى خبر الكلينى قول على بن إبراهيم، وهو ليس أثراً شرعيّاً ولا موضوعاً لأثر شرعى.

ولا فرق فى هذا الإشكال بين قلّة الواسطة وكثرتها كما لا يخفى.

وجوابه واضح؛ إذ لا دليل على وجوب كون المجعول حكماً شرعيّاً أو موضوعاً ذا أثر شرعى إلّاحكمة الشارع التى تمنعه عن صدور اللغو، فتمام الملاك لإمكان الجعل الشرعى وعدمه هو لزوم اللغويّة وعدمه، والأخبار مع الواسطة إن لم تنته إلى حكم شرعى- كما إذا قال الشيخ رحمه الله: حدّثنا المفيد رحمه الله

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۱۱

عن محمّد بن على بن الحسين أنّه قال: مات أبو جعفر محمّد بن الحسن بن الوليد سنة ثلاث وأربعين وثلاثمائة- فلا يصحّ جعل الحجّيّة لها، لعدم ارتباط موت الأشخاص بالشارع بما هو شارع، بل لا يصحّ جعل الحجّيّة لهذا النوع من الخبر ولو كان بلا واسطة؛ لأنّ جعل الحجّيّة للخبر الذى لا يترتّب عليه أثر شرعى يكون لغواً، سواء اشتمل على الواسطة أم لا، بخلاف الأخبار التى تنتهى بالأخرة إلى حكم شرعى، كالمثال السابق، فإنّ جعل الحجّيّة لخبر الكلينى رحمه الله بلحاظ ما تنتهى إليه سلسلة السند- وهو قول الإمام عليه السلام: «صلاة الجمعة واجبة»- لا يكون لغواً، وإن كان ما أخبر به الكلينى بلا واسطة هو قول على بن إبراهيم رحمه الله.

والحاصل: أنّه لا يصحّ جعل الحجّيّة للخبر الواحد فيما إذا استلزم اللغويّة وإن كان الخبر بلا واسطة، ويصحّ فيما إذا لم يستلزمها وإن كان مع الواسطة.

الوجه الثالث: دعوى أنّ شمول أدلّة الحجّيّة للأخبار مع الواسطة يستلزم إثبات الموضوع بالحكم بالنسبة إلى الوسائط.

توضيحه: أنّ الشيخ رحمه الله إذا أخبر عن المفيد عن الصدوق عن الصفّار رحمهم الله عن العسكرى عليه السلام، فإخبار «المفيد» للشيخ، وإخبار «الصدوق» للمفيد وإخبار «الصفّار» للصدوق ليس محرزاً بالوجدان، بل المحرز بالوجدان هو إخبار «الشيخ» عن «المفيد» بسماع منه أو أخذه من كتابه، وأمّا الوسائط فليس شىء من أخبارها محرزاً بالوجدان، بل إنّما يراد إثباتها بالتعبّد والحكم بتصديق العادل، فيلزم أن يكون الحكم بتصديق العادل مثبتاً لأصل أخبار الوسائط، مع أنّ خبر الواسطة يكون موضوعاً لهذا الحكم، فلابدّ وأن يكون الخبر فى المرتبة السابقة محرزاً إمّا بالوجدان وإمّا بالتعبّد ليحكم عليه بوجوب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۱۲

تصديقه؛ لأنّ نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة المعروض إلى العرض، فلا يعقل أن يكون الحكم موجداً لموضوعه، لاستلزامه الدور المحال.

ويمكن أن يُجاب عنه أوّلًا: بالنقض بنظائره فى الفقه، كحجّيّة الإقرار على الإقرار والبيّنة على البيّنة، فإنّ شمول «جواز إقرار العقلاء على أنفسهم» للإقرار على الإقرار، وشمول دليل حجّيّة البيّنة للبيّنة على البيّنة يكون نظير ما نحن فيه.

وثانياً: أنّ الذى لا يعقل هو إثبات الحكم موضوع شخصه، لا إثبات موضوع لحكم آخر، فإنّ هذا بمكان من الإمكان، والمقام يكون من هذا القبيل، فإنّ خبر «المفيد» إنّما يثبت بوجوب تصديق «الشيخ» رحمه الله فى إخباره عنه الذى فرضنا أنّه محرز بالوجدان، وإذا ثبت خبر «المفيد» بوجوب تصديق «الشيخ» يعرض عليه وجوب التصديق، ومن وجوب تصديق «المفيد» يثبت خبر «الصدوق» رحمه الله فيعرض عليه وجوب التصديق، وهكذا إلى أن ينتهى إلى أوّل سلسلة الوسائط، فكلّ حكم لموضوع مثبت لموضوع آخر يترتّب عليه حكم آخر، فتكون موضوعات متعدّدة لأحكام متعدّدة، غايته أنّ الأحكام تكون من سنخ واحد، وتعدّد الأحكام إنّما ينشأ من انحلال قضيّة «صدّق العادل» كما هو الشأن فى جميع القضايا الحقيقيّة، حيث إنّها تنحلّ إلى أحكام متعدّدة حسب ما لموضوعها من الأفراد.

والحاصل: أنّ خبر المنقول عنه يثبت بالتعبّد بتصديق الناقل، فلا يلزم إثبات الحكم لموضوع شخصه.

الوجه الرابع: دعوى أنّ شمول أدلّة الحجّيّة للأخبار مع الواسطة يستلزم أن يكون الأثر الذى بلحاظه وجب تصديق العادل نفس

تصديقه، من دون أن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۱۳

يكون فى البين أثر آخر كان وجوب التصديق بلحاظه.

وتوضيح ذلك: هو أنّ التعبّد بالاصول والأمارات القائمة على الموضوعات الخارجيّة إنّما هو باعتبار ما يترتّب عليها من الآثار الشرعيّة، ولابدّ أن تكون تلك الآثار مترتّبة على الموضوعات بأدلّتها ليصحّ التعبّد بالأمارة بلحاظ تلك الآثار، مثلًا التعبّد بخبر العادل القائم على عدالة «زيد» ووجوب تصديقه إنّما يكون باعتبار ما يترتّب على عدالته من الآثار: من جواز الصلاة خلفه والطلاق عنده، ونحو ذلك من الآثار الشرعيّة المترتّبة على عدالة «زيد» فلابدّ وأن يكون ترتّب الأثر على الموضوع مفروغاً عنه ليصحّ التعبّد بالأمارة القائمة على ذلك الموضوع والحكم بوجوب تصديقها.

فإذا كان الخبر بلا واسطة، كإخبار «زرارة» عن الصادق عليه السلام بوجوب شىء أو حرمته، فلا إشكال فى صحّة التعبّد بقول «زرارة» والحكم بوجوب تصديقه؛ لأنّه يترتّب على ذلك قول الصادق عليه السلام من وجوب الشىء أو حرمته.

وأمّا إذا كان الخبر مع الواسطة كإخبار «الشيخ» عن «المفيد» عن «الصدوق» عن «الصفّار» عن العسكرى عليه السلام فالتعبّد بخبر «الشيخ» ووجوب تصديقه فى إخباره عن «المفيد» ممّا لا يترتّب عليه أثرٌ شرعى سوى نفس هذا الحكم وهو وجوب التصديق، ووجوب التصديق وإن كان من الأحكام والآثار الشرعيّة، إلّاأنّه لابدّ وأن يكون بلحاظ ما يترتّب على المخبر به بخبر العادل من الآثار، ولا يعقل أن يكون الحكم بوجوب التصديق بلحاظ نفسه.

وبعبارة اخرى: إنّ إخبار «الشيخ» عن «المفيد» وإن كان يترتّب عليه أثرٌ شرعى وهو وجوب تصديقه، إلّاأنّ هذا الأثر لم يكن ثابتاً لخبر «الشيخ» مع

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۱۴

قطع النظر عن دليل اعتبار قوله والحكم بوجوب تصديقه، بل جاء من نفس وجوب التصديق، فيلزم أن يكون الأثر الذى بلحاظه وجب تصديق العادل نفس وجوب التصديق، وهو لا يعقل.

وقد ظهر أنّ هذا الإشكال لا يختصّ بالوسائط، بل يأتى فى آخر السلسلة، وهو إخبار «الشيخ» المحرز بالوجدان، بخلاف الإشكال الثالث، فإنّه يختصّ بالوسائط ولا يشمل آخر السلسلة.

جواب المحقّق النائينى رحمه الله عن هذا الإشكال

وقد أجاب عنه المحقّق النائينى رحمه الله بقوله:

ولا يخفى أنّ هذا الإشكال إنّما يتوجّه بناءً على أن يكون المجعول فى باب الأمارات منشأ انتزاع الحجّيّة، وأمّا بناءً على المختار من أنّ المجعول فى باب الطرق والأمارات نفس الكاشفيّة والوسطيّة فى الإثبات فلا إشكال حتّى نحتاج إلى التفصّى عنه، فإنّه لا يلزم شىء ممّا ذكر؛ لأنّ المجعول فى جميع السلسلة هو الطريقيّة إلى ما تؤدّى إليه أىّ شىء كان المؤدّى، فقول «الشيخ» طريق إلى قول «المفيد» وقول «المفيد» طريق إلى قول «الصدوق» وهكذا إلى أن ينتهى إلى قول «زرارة» الحاكى لقول الإمام عليه السلام ولا يحتاج فى جعل الطريقيّة إلى أن يكون فى نفس مؤدّى الطريق أثرٌ شرعى، بل يكفى الانتهاء إلى الأثر ولو بألف واسطة- كما فى المقام- فإنّ جعل الطريقيّة لأقوال السلسلة لمكان أنّها تنتهى إلى قول الإمام عليه السلام، فتكون جميع الأقوال واقعة فى طريق إثبات الحكم الشرعى[۴۵۸]، إنتهى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۱۵

حول كلام المحقّق النائينى رحمه الله

أقول: كلامه رحمه الله ذو احتمالين:

أ- أن يكون جعل الطريقيّة والكاشفيّة لخبر «الشيخ» رحمه الله مثلًا لإثبات خبر «المفيد» رحمه الله به.

وفيه: أنّ خبر «المفيد» رحمه الله حيث يكون من الموضوعات الخارجيّة التى لا يترتّب عليه أثرٌ شرعى سوى طريقيّته إلى خبر «الصدوق» رحمه الله بقى الإشكال بحاله، ضرورة أنّه يلزم أن يكون الأثر الذى بلحاظه جعلت الطريقيّة لخبر «الشيخ» رحمه الله نفس جعل الطريقيّة، من دون أن يكون فى البين أثر آخر كان جعل الطريقيّة بلحاظه.

ب- أن يكون جعل الطريقيّة والكاشفيّة لخبر «الشيخ» رحمه الله بلحاظ ما تنتهى إليه سلسلة السند، من قول المعصوم عليه السلام نظير ما تقدّم منّا فى الجواب عن الوجه الثانى.

وهو صحيح لا غبار عليه، إلّاأنّه لا يختصّ بما اختاره رحمه الله من المبنى فى باب الطرق والأمارات، من كون المجعول نفس الكاشفيّة والوسطيّة فى الإثبات، بل يجرى بناءً على كون المجعول فيه وجوب تصديق العادل، فإنّ وجوب تصديق العادل يترتّب على خبر «الشيخ» رحمه الله بلحاظ ما تنتهى إليه سلسلة السند من قول المعصوم عليه السلام، فلا تفاوت بين المبنيين فى صحّة هذا الجواب عن الإشكال.

كلام الإمام رحمه الله فى المقام

ثمّ إنّ سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله سلك طريقاً آخر لدفع جميع وجوه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۱۶

الإشكال بقوله:

والذى يقتضيه النظر أنّ الإشكالات تندفع بحذافيرها، بمراجعة بناء العرف والعقلاء، فإنّهم لا يفرّقون فى الأخبار بين ذى الواسطة وعدمه، وسيمرّ عليك أنّ الدليل الوحيد هو البناء القطعى من العقلاء على العمل بخبر الثقة، وأمّا أنّ[۴۵۹] عدم كون محكيّ قول الشيخ ذا أثر فمدفوع، بأنّه لا يلزم فى صحّة التعبّد أن يكون له أثرٌ عملى، بل الملاك فى صحّته عدم لزوم اللغويّة فى إعمال التعبّد أو إمضاء بناء العقلاء كما فى المقام، فإنّ جعل الحجّيّة لكلّ واحد من الوسائط أو إمضاء بناء العقلاء ليس أمراً لغواً.

ولعلّ السرّ فى عدم تفريقهم بين ذى الواسطة وعدمه، وعدّهم الخبر المعنعن المسلسل خبراً واحداً لا أخباراً؛ لأنّ نظرهم إلى الوسائط طريقى لا موضوعى، وليس هاهنا إخبارات عديدة ولكن لا يترتّب الأثر العملى إلّا بواحدٍ منها أعنى خبر «الصفّار» بل إخبار واحد وعمل فارد.

ويشهد على ذلك انصراف ما يدلّ على احتياج الموضوعات إلى البيّنة عن المقام أعنى أقوال الوسائط مع كونها موضوعات. نعم، لو كان لبعض الوسائط أثرٌ خاصّ لا يمكن إثباته إلّابالبيّنة، كما لا يخفى[۴۶۰].

إنتهى كلامه قدس سره.

هذا تمام الكلام فى آية «النبأ» والشبهات المختصّة بها والمشتركة بينها وبين سائر أدلّة حجّيّة الخبر الواحد.

وحاصل جميع ما تقدّم: أنّ الشبهات المشتركة جميعها مدفوعة، ولكن مع ذلك لا يتمّ الاستدلال بمفهوم آية «النبأ» على حجّيّة الخبر الواحد، لتماميّة بعض الإشكالات المختصّة بها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۱۷

آية «النفر»

ومنها: قوله تعالى فى سورة التوبة: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»[۴۶۱].

ويتوقّف الاستدلال بهذه الآية على أمرين:

الأوّل: أن يكون الحذر واجباً على القوم عقيب إنذار المتفقّهين.

الثانى: أن يكون للآية إطلاق، بحيث تعمّ صورة عدم حصول العلم من قول المنذرين.

أمّا الأمر الأوّل: فقد ذكروا لإثبات دلالة الآية عليه وجهين:

أحدهما: أنّ للترجّى- مضافاً إلى وجوده الحقيقى القائم بنفس المترجّى، ووجوده الذهنى الذى هو عبارة عن تصوّر مفهومه- وجوداً ثالثاً يعبّر عنه بالترجّى الإيقاعى الإنشائى.

والتحقيق أنّ أداة الترجّى- مثل كلمة «لعلّ»- وضعت للأخير، أى لإنشاء الترجّى، وتستعمل أيضاً فيه حتّى فى كلام اللّه تعالى.

لكنّ الداعى إلى إنشاء الترجّى بالنسبة إلينا هو الترجّى الحقيقى، وحيث إنّه يلازم الجهل المستحيل فى حقّه سبحانه كان الداعى إليه فى كلامه تعالى‌هو إظهار المحبوبيّة والمطلوبيّة.

فقوله تعالى: «وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» يدلّ على محبوبيّة التحذّر ورجحانه عند الإنذار، وإذا ثبت محبوبيّة التحذّر ثبت وجوبه بالملازمة الشرعيّة والعقليّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۱۸

أمّا الملازمة الشرعيّة فهى أنّ أمر الخبر الواحد دائرٌ بين وجوب العمل به وبين عدم جوازه، فإنّ كلّ من قال بحجّيّته ذهب إلى وجوب الأخذ به، وكلّ من قال بعدم حجّيّته ذهب إلى عدم جواز العمل به، وأمّا القول بصرف رجحان العمل بخبر الواحد واستحبابه فمردود بعدم القول بالفصل.

وأمّا الملازمة العقليّة فهى أنّ العقل يحكم بوجوب التحذّر مع وجود ما يقتضيه وبعدم محبوبيّته، بل عدم صدقه بدونه، إذ لابدّ من أن يكون التحذّر مستنداً إلى شىء يخاف منه، فلا معنى للتحذّر بدون ما يتحذّر منه، فالتحذّر إذا كان محبوباً بمقتضى الآية الشريفة كان كاشفاً عن وجود ما يقتضيه، فكان واجباً عقلًا.

ثانيهما: أنّ الإنذار واجب، لكونه غاية للنفر الواجب بمقتضى كلمة «لولا» التحضيضيّة، فلابدّ من القول بوجوب التحذّر أيضاً، وإلّا كان وجوب الإنذار لغواً.

وبعبارة اخرى: إنّ التحذّر جعل غاية للإنذار الواجب، وغاية الواجب واجبة.

وأمّا الأمر الثانى- وهو أن يكون الحذر عقيب الإنذار واجباً على الإطلاق، سواء كان قول المنذر مفيداً للعلم أو لم يكن- فربما يقال: يمكن إثباته بعدم تقيّد وجوب التحذّر فى الآية بما إذا حصل العلم من الإنذار.

إذا ثبت هذان الأمران ثبت حجّيّة قول المنذر وإن لم يكن مفيداً للعلم، وهو المطلوب.

وفيه- مضافاً إلى أنّ المراد- «التحذّر» فى الآية، كما سيجى‌ء، هو التحذّر القلبى، لا ترتيب الأثر على قول المنذرين عملًا، فلا يصحّ أن يتعلّق به

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۱۹

الأحكام التكليفيّة-: أنّه يمكن الخدشة فى كلا الأمرين الذين يتوقّف الاستدلال عليهما، أعنى وجوب التحذّر وإطلاق وجوبه.

أمّا الأمر الأوّل: فلعدم تماميّة واحد من الوجهين المذكورين لإثباته.

أمّا الوجه الأوّل: فلأنّ إنشاء الترجّى فى القرآن الكريم وإن كان بداعى المحبوبيّة والمطلوبيّة، إلّاأنّه لا ملازمة شرعاً ولا عقلًا بين محبوبيّة التحذّر ووجوبه.

أمّا نفى الملازمة الشرعيّة فلعدم ثبوت الإجماع على عدم الفصل هاهنا، غايته عدم القول بالفصل، وهو ليس بحجّة.

توضيح ذلك: أنّ العلماء إذا اختلفوا فى مسألة على قولين، واتّفقوا على عدم صحّة قول ثالث كان قولهم حجّة فى نفى الثالث، وأمّا إذا اختلفوا على قولين من دون أن يتّفقوا على عدم إمكان الثالث فلا، فإذا ذهب جماعة منهم إلى وجوب صلاة الجمعة وجماعة اخرى إلى حرمتها، فإن أجمع الكلّ على أنّ صلاة الجمعة لا تخلو من هذين الحكمين كان دليلًا على نفى الاستحباب؛ لأنّ القول به خرق للإجماع المركّب، وأمّا إذا لم يتّفقوا عليه فلا.

وبعبارة اخرى: الإجماع المركّب المعتبر عبارة عن الإجماع على عدم الفصل، لا عدم القول بالفصل.

ومسألة حجّيّة الخبر الواحد من قبيل الثانى؛ لأنّ المشهور ذهب إلى وجوب الأخذ به، والسيّد المرتضى ومن تبعه إلى عدم جوازه، وليس هاهنا قول باستحباب العمل به، لكنّهم لم يقولوا بعدم إمكان هذا القول، فلو دلّ عليه دليل لم يكن خرقاً للإجماع المركّب.

وأمّا نفى الملازمة العقليّة، فلأنّ عدم وجود ما يقتضى التحذّر وإن كان

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۲۰

يلازم عدم حسنه، بل عدم إمكانه، إلّاأنّ وجود ما يقتضيه لا يلازم وجوبه، بل يلائم استحبابه أيضاً، وذلك لأنّ المراد من المقتضى فى المقام لو كان احتمال العقاب لحكم العقل بوجوب التحذّر؛ لأنّه من موارد القاعدة العقليّة القاضية بوجوب دفع الضرر المحتمل، وأمّا إذا كان بمعنى احتمال الحرمة كان التحذّر راجحاً من دون أن يكون واجباً.

ألا ـ ترى أنّه يحسن الاجتناب فى الشبهات البدويّة من دون أن يكون واجباً، أمّا حسنه فلوجود ما يقتضيه، وهو احتمال الحرمة، وأمّا عدم وجوبه فلجريان أصالة البراءة فيها، فيستحبّ الاجتناب عن شرب التتن المحتمل الحرمة فى الشبهات الحكميّة، وعن المايع المحتمل الخمريّة فى الشبهات الموضوعيّة.

والحاصل: أنّه لا ملازمة بين رجحان التحذّر ووجوبه؛ لأنّ مقتضى التحذّر ربما يؤثّر فى صرف رجحانه دون وجوبه.

وأمّا الوجه الثانى: فلأنّ غاية الواجب وإن كانت واجبة، إلّاأنّ تماميّة الاستدلال بالآية تتوقّف على كون التحذّر من الأعمال المربوطة بالأعضاء والجوارح لتدلّ على لزوم العمل بالخبر الواحد، بخلاف ما إذا كان من الأفعال القلبيّة التى لا تصلح لأن يتعلّق بها التكليف مباشرةً؛ لأنّ الامور النفسانيّة تتوقّف على مبادٍ لو حصلت حصلت عقيبها قهراً، ولو لم تحصل لم تحصل أصلًا، فالأفعال النفسانيّة مع قطع النظر عن مباديها ليست مقدورة للمكلّف لكى يصحّ تعلّق التكليف بها[۴۶۲].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۲۱

والظاهر أنّ المراد ب «التحذّر» فى الآية الشريفة التحذّر القلبى، سيّما أنّه غاية للإنذار الذى هو عبارة عن الخبر المشتمل على التخويف المؤثّر فى النفس، فالتحذّر والتخوّف الناشئ عنه أيضاً يكون انفعالًا قلبيّاً حاصلًا من الإنذار والتخويف.

ولو لم تكن الآية ظاهرة فى التحذّر القلبى فلاريب فى كونها محتملة لذلك، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، فعلى المستدلّ إقامة البرهان على نفى هذا الاحتمال وإثبات أنّه التحذّر العملى، ولا يتمكّن من ذلك.

جولة حول الآية الشريفة[۴۶۳]

ثمّ إنّهم اختلفوا فى تفسير الآية الشريفة على وجوه:

أ– ما ذهب إليه كثير من المتحصّلين وبعض المفسّرين من أنّ المراد ب «النفر» فى الآية النفر إلى طلب العلم وأنّ معناها أنّه ليس على المؤمنين أن ينفروا كلّهم من بلادهم إلى النبىّ صلى الله عليه و آله ليتعلّموا الدين ويضيّعوا ما ورائهم ويخلّوا ديارهم، ولكن لينفر إليه من كلّ ناحيةٍ طائفةٌ لتسمع كلامه وتتعلّم الدين منه ثمّ ترجع إلى قومها فتبيّن لهم ذلك وتنذرهم.

فالمراد ب «النفر» هنا الخروج لطلب العلم، وقال بعضهم: فى هذا دليل على اختصاص الغربة بالتفقّه وأنّ الإنسان يتفقّه فى الغربة ما لا

يمكنه ذلک

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۲۲

فى الوطن.

ب- ما نقله الوالبى وقتادة والضحّاك عن ابن عبّاس، من أنّ المراد هو النفر إلى الجهاد، ومعنى الآية أنّه ليس للمؤمنين أن ينفروا ويخرجوا إلى الجهاد بأجمعهم ويتركوا النبىّ صلى الله عليه و آله فريداً وحيداً[۴۶۴]، فهلّا خرج إلى الغزو من كلّ قبيلة جماعة ويبقى مع النبىّ صلى الله عليه و آله جماعة ليتفقّهوا فى الدين، يعنى الفرقة القاعدين، يتعلّمون القرآن والسنن والفرائض والأحكام، فإذا رجعت السرايا وقد نزل بعدهم قرآن وتعلّمه القاعدون قالوا لهم إذا رجعوا إليهم: إنّ اللّه قد أنزل بعدكم على نبيّكم قرآناً وقد تعلّمناه، فتتعلّمه السرايا، فذلک قوله: «وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ» أى وليعلّموهم القرآن ويخوّفوهم به إذا رجعوا إليهم «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» فلا يعملون بخلافه.

ج- أنّ الآية مربوطة بالنفر إلى الجهاد كما تقدّم فى الوجه الثانى، لكنّ التفقّه والإنذار يرجعان إلى الفرقة النافرة، وحثّها اللّه تعالى على التفقّه، لترجع إلى الفرقة المتخلّفة فتحذّرها، ومعنى «لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ»: ليتبصّروا ويتيقّنوا بما يريهم اللّه من الظهور على المشركين ونصرة الدين، ولينذروا قومهم من الكفّار إذا رجعوا إليهم من الجهاد، فيخبروهم بنصر اللّه النبىّ والمؤمنين ويخبروهم أنّهم لا يسمح لهم بقتال النبىّ والمؤمنين، لعلّهم يحذرون أن يقاتلوا النبىّ صلى الله عليه و آله فينزل بهم ما نزل بأصحابهم من الكفّار[۴۶۵].

ويرد على القول الأوّل أنّه كلّما استعمل كلمة «النفر» فى القرآن الكريم كان بمعنى النفر إلى الجهاد، ويستظهر منه أنّه فى هذه الآية أيضاً يكون بهذا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۲۳

المعنى[۴۶۶].

فالأمر دائر مدار القولين الأخيرين.

لكنّ التأمّل التامّ فى الآية يرشدنا إلى القول الثالث، لأنّ القول الثانى خلاف ظاهر الآية، فإنّ الظاهر أنّ ضمير «ليتفقّهوا» فى قوله: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ» راجع إلى الطائفة النافرة المذكورة فى الآية، وأمّا الطائفة المتخلّفة فلم تذكر فيها ليصحّ أن يرجع الضمير إليها.

على أنّ ضمير «لعلّهم يحذرون» لا يناسب أن يرجع إلى النافرين المجاهدين فى سبيل اللّه، وذلک لوجهين:

أ- عدم وقوعهم فى طريق الغىّ والضلالة لينذرهم سائر المؤمنين القاعدين برجاء أن يقع فى أنفسهم خوف وحذر ويهتدوا إلى الحقّ.

ب- أنّ شأن المجاهدين أجلّ من أن يعبّر فى حقّهم بكلمة «لعلّ» الدالّة على احتمال تحذّرهم عقيب إنذار المنذرين، ضرورة أنّ الذين وصلت درجة إيمانهم وطاعتهم للّه‌وللرسول إلى حدّ هيّئوا أنفسهم للشهادة فى سبيل اللّه، انقادوا قطعاً لما أنزل فى غيابهم من الآيات القرآنيّة والفرائض الدينيّة، فوقوع التحذّر منهم عقيب إنذار المنذرين أمرٌ قطعى، لا احتمالى، فلا يصحّ أن يعبّر فى حقّهم بلفظ «لعلّهم يحذرون».[۴۶۷]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج‌۴ ؛ ص۳۲۳

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۲۴

فالحقّ هو القول الثالث، فالطائفة المتفقّهة المنذرة هى الطائفة النافرة إلى‌الجهاد، والقوم المرجوّ تحذّرهم هم الكفّار من أقارب النافرين، ولا ريب فى صحّة التعبير فى حقّهم بكلمة «لعلّ» الدالّة على صرف احتمال تحذّرهم عقيب إنذار النافرين، كما عبّر بهذه الكلمة فى حقّ فرعون فى قوله تعالى خطاباً إلى موسى وهارون: «اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى* فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّناً لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ

یَخْشَى»[۴۶۸].

وعلى هذا فلا ترتبط الآية الشريفة بحجّيّة الخبر الواحد أصلًا.

عود إلى أصل البحث

قد عرفت أنّ تماميّة الاستدلال بآية «النفر» على حجّيّة الخبر الواحد تتوقّف على أمرين:

أحدهما: كون الحذر واجباً على القوم عقيب إنذار المنذرين.

ثانيهما: ثبوت الإطلاق للآية، بحيث تعمّ صورة عدم حصول العلم عقيب الإنذار.

وقد عرفت أيضاً عدم تماميّة الأمر الأوّل.

وأمّا الأمر الثاني: فقد تصدّى بعضهم لإقامة الدليل عليه.

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في ذلك

منهم المحقّق النائيني رحمه الله، فإنّه استدلّ لإثبات الإطلاق بأنّ المراد من الجمع في قوله تعالى: «لِيَتَفَقَّهُوا» وفي قوله: «لِيُنذِرُوا» هو الجمع الاستغراقي

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۲۵

الأفرادي، لا المجموعي الارتباطي، كما أنّ الجمع في قوله: «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» يكون استغراقيّاً، لوضوح أنّ المكلّف بالتفقّه هو كلّ فرد فرد من أفراد الطائفة النافرين أو المتخلّفين- على الوجهين في تفسير الآية- وليس المراد تفقّه مجموع الطائفة من حيث المجموع، كما أنّه ليس المراد إنذار المجموع من حيث المجموع، بل المراد أن يتفقّه كلّ واحد من النافرين أو المتخلّفين وينذر كلّ واحد منهم.

وبالجملة: كما أنّ المراد من الجمع في قوله تعالى: «يَحْذَرُونَ» هو الجمع الاستغراقي الأفرادي، كذلك المراد من الجمع في قوله تعالى:

«لِيَتَفَقَّهُوا» و «لِيُنذِرُوا» هو الجمع الأفرادي.

فإذا كان الجمع في جميع صيغ الآية استغراقيّاً فلا يبقى موقع للإشكال في إطلاقها واحتمال اختصاصها بصورة حصول العلم من قول المنذر، لدلالتها حينئذٍ على وجوب التحذّر على كلّ واحد من أفراد القوم عقيب إنذار كلّ واحد من المتفقّهين، وأيّ إطلاق يكون أقوى من هذا الإطلاق بالنسبة إلى حالتي حصول العلم من قول المنذر وعدمه[۴۶۹].

هذا حاصل ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله في المقام.

أقول: لا إشكال في كون الجمع في جميع صيغ الآية الشريفة استغراقيّاً، إلّا أنّ كلام هذا المحقّق الكبير ذو احتمالين يتمّ الاستدلال على أحدهما دون الآخر؛ فإنّه إن أراد دلالة نفس العامّ الاستغراقي في الآية على الإطلاق من دون ضمّ مقدّمات الحكمة إليه، فلا كلام فيه بناءً على عدم افتقار ألفاظ العموم في الدلالة على العموم إلى التمسّك بالإطلاق[۴۷۰].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۲۶

وإن أراد دلالته عليه بمعونة أصالة الإطلاق فلابدّ من إثبات كونه تعالى في مقام البيان من حيث كون قول المنذر مفيداً للعلم وعدمه، ولم يثبته المحقّق النائيني رحمه الله.

كلام المحقّق الخوئي رحمه الله في المقام

ومنهم بعض الأعلام رحمه الله، فإنّه ذهب- تبعاً للمحقّق الخراساني رحمه الله[۴۷۱]- إلى أنّ الأصل في كلّ كلام أن يكون المتكلّم

فی مقام البیان، لاستقرار بناء العقلاء علی ذلک ما لم تظهر قرینة علی خلافه، کما إذا احرز کونه فی مقام الإهمال أو الإجمال، فلانحتاج فی المقام إلی إثبات کونه تعالی فی مقام البیان من حیث کون قول المنذر مفیداً للعلم وعدمه، بل یکفی الشکّ فی ذلک؛ لجریان أصالة کونه فی مقام البیان فی موارد الشکّ فی ذلک[۴۷۲].

هذا ما أفاده بعض الأعلام رحمه الله مع توضیحٍ منّا.

نقد کلام المحقّق الخوئی رحمه الله

وفیه: أنّه إن أراد أنّ الأصل کون المتکلّم فی مقام البیان من جمیع الجهات- بحیث إذا قال المولی: «أعتق رقبة» کان مفاده وجوب عتق مطلق الرقبة، سواء کان مؤمناً أو کافراً، عالماً أو جاهلًا، عادلًا أو فاسقاً، إلی غیر ذلک من التقسیمات المتصوّرة فی الرقبة- فهو غیر مقبول، لعدم استقرار بناء العقلاء علی ذلک.

وإن أراد أنّ الأصل عدم کونه فی مقام الإهمال أو الإجمال، فهو صحیح، إلّا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۳۲۷

أنّه غیر مفید؛ لأنّ التدبّر والتأمّل الدقیق فی الآیة الشریفة یعطی أنّها لیست فی مقام بیان حکم النفر، فإنّ قوله تعالی فی صدر الآیة: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً» فی مقام المنع عن النفر العمومی، أی لا یسوغ لهم النفر جمیعاً وإبقاء رسول اللّه صلی الله علیه و آله وحده، کما هو منقول فی تفسیرها[۴۷۳]، وبعد هذا المنع قال: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ» فتکون الآیة بصدد المنع عن النفر العمومی، لا إیجاب نفر طائفة من المؤمنین.

فیصیر محصّل مفادها أنّه لا یسوغ للمؤمنین أن ینفروا جمیعاً، فینفرد رسول اللّه صلی الله علیه و آله، فلِمَ لا یکون نفرهم بطریق التفرقة، وبقاء طائفة، ونفر طائفة اخری؟

فیتوجّه الحثّ المستفاد من کلمة «لولا» التحضیضیّة إلی لزوم التجزئة وعدم النفر العمومی، لا إلی نفر طائفة للتفقّه.

وبالجملة: إنّ التحذّر وإن کان غایةً للإنذار الذی هو غایة للنفر، إلّاأنّ الآیة لیست فی مقام بیان وجوب النفر، کی یترتّب علیه وجوب الإنذار ویترتّب علیه وجوب الحذر ویبحث فی کونه واجباً مطلقاً أو فی خصوص صورة حصول العلم.

بل حکم النفر سواء کان الوجوب أو الاستحباب کان واضحاً للمسلمین، إلّا أنّهم کانوا ینفرون جمیعاً ویترکون النبیّ صلی الله علیه و آله وحده، فنزلت الآیة لتمنعهم عن النفر العمومی.

ویؤیّد عدم دلالة الآیة علی الإطلاق أوّلًا: أنّ الحذر إنّما یکون عقیب إنذار المنذر بما تفقّه، والتفقّه عبارة عن العلم بأحکام الدین من الواجبات

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۳۲۸

والمحرّمات الواقعیّة، فلابدّ وأن یکون المنذر- بالفتح- عالماً بأنّ إنذار المنذر- بالکسر- کان بالمحرّمات والواجبات الواقعیّة من دون أن یحتمل کذبه فی إنذاره، فیختصّ اعتبار قول المنذر- بالکسر- بما إذا حصل للمنذر- بالفتح- العلم بالحکم الشرعی من قوله.

وثانیاً: أنّ المستفاد من بعض الروایات الواردة فی تفسیر الآیة[۴۷۴] تطبیقها علی النفر لأجل تحصیل العلم بإمامة بعض الأئمّة علیهم السلام بعد وفاة بعض منهم، وإخبارهم قومهم بها، ومعلوم أنّ خبر الثقة لا یُعتمد علیه فی الاصول الاعتقادیّة، بل لابدّ من العلم فیها.

وبالجملة: لا دلالة للآیة علی الإطلاق والشمول لصورة عدم حصول العلم عقیب الإنذار، کما لا دلالة لها علی أصل وجوب التحذّر، فلا یتمّ الاستدلال بها علی حجّیّة الخبر الواحد.

هذا تمام الکلام فی آیة «النفر».

آیة «السؤال»

ومنها: قوله تعالى فى سورة النحل: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِى إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا[۴۷۵] أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَاتَعْلَمُونَ»[۴۷۶].

تقريب الاستدلال بها؛ أنّ منكرى نبوّة خاتم الأنبياء صلى الله عليه و آله كانوا يستبعدون نزول الوحى على البشر، فأجاب اللّه تعالى عنه بأنّ جميع الأنبياء السالفين كانوا رجالًا نزل الوحى إليهم، ثمّ أمر النبىّ صلى الله عليه و آله بأن يقول لهم: فاسألوا أهل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۲۹

الذكر والاطّلاع عن ذلك إن كنتم لا تعلمون به.

ولا ريب فى أنّ وجوب السؤال المستفاد من صيغة الأمر يستلزم وجوب قبول الجواب، وإلّا لغى وجوب السؤال[۴۷۷].

نقد الاستدلال بآية «السؤال»

وفيه أوّلًا: أنّ مورد الآية- وهو مسألة النبوّة- من الامور الاعتقاديّة التى لا- يمكن إثباتها بخبر الواحد، وإن كان الراوى فى أعلى درجات الوثاقة، بل لابدّ لها من تحصيل العلم.

اللّهمّ إلّاأن يُقال: إنّ مسائل النبوّة على قسمين:

أ- ما كان مربوطاً بنبىٍّ يجب اتّباعه، كنبوّة نبيّنا محمّد صلى الله عليه و آله فى عصر الإسلام، فيجب فى هذا القسم تحصيل العلم، ولا يجوز العمل بخبر الثقة فيه.

ب- ما كان مربوطاً بنبىٍّ انقضى زمانه ونسخت شريعته، فلا يجب ترتيب الأثر على أوامره ونواهيه، كأنبياء السلف بالنسبة إلى زماننا هذا، فلقائلٍ أن يقول: ثبوت هذا القسم من مسائل النبوّة لا يتوقّف على تحصيل العلم بها، بل يكفى فيها الاعتماد على خبر الثقة[۴۷۸].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۳۰

ومورد الآية- وهو السؤال عن أهل الذكر لأجل الاطّلاع على أنّ الأنبياء السالفين الذين أوحى اللّه تعالى إليهم كانوا بشراً- كان من القسم الثانى، فلا يجب تحصيل العلم فيه، بل يجوز الاعتقاد به باستناد الخبر الواحد.

وثانياً: أنّ الاستدلال بها يتوقّف على ثبوت الإطلاق لها بالنسبة إلى صورتى حصول العلم من قول «أهل الذكر» وعدمه، مع أنّ ظاهرها هو الاختصاص بما إذا أفاد العلم، فإنّ تقييد قوله: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ» ب «إِنْ كُنْتُمْ لَاتَعْلَمُونَ» يدلّ على أنّ وجوب السؤال إنّما هو لأجل أن يتبدّل عدم العلم إلى العلم.

ما أفاده المحقّق الاصفهانى رحمه الله لإثبات إطلاق الآية ونقده

لكنّ المحقّق الاصفهانى رحمه الله أجاب عن هذا الإشكال فى رسالة الاجتهاد والتقليد بأنّ وجوب السؤال وإن كان لأجل تبدّل الجهل إلى العلم، إلّاأنّ المراد بالعلم هو العلم التعبّدى لا التكوينى الحقيقى، ولا ريب فى أنّ الشارع جعل خبر الواحد علماً تعبّداً.

وفيه أوّلًا: أنّ الشرط فى الآية الشريفة- أعنى «إِنْ كُنْتُمْ لَاتَعْلَمُونَ»- ظاهر فى عدم العلم التكوينى الحقيقى لا التشريعى التعبّدى، فيكون ما يقوم مقامه بسبب جواب «أهل الذكر» أيضاً علماً حقيقيّاً بمقتضى ما يفهمه العرف من ظاهر الآية الشريفة.

وثانياً: أنّ التعبّد لابدّ من أن يستند إلى أصل مقبول عند المتعبّد، والمقام ليس كذلك، ضرورة أنّ من خوطب بقوله تعالى: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَاتَعْلَمُونَ» لم يعتقدوا بنبوّة النبىّ الأعظم صلى الله عليه و آله، فلا يعقل أن يقول صلى الله عليه و آله: إن كنتم لا تعلمون بنزول الوحى إلى البشر فى الأزمنة الماضية فاسئلوا أهل الذّكر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۳۱

والاطّلاع عن ذلك، لكى تعلموا، فإنّى جعلت قولهم علماً تعبّداً!

هذا أهمّ ما ذکر من الآیات فی المقام، وقد عرفت المناقشة فی جمیعها، فلم تثبت حجّیّة الخبر الواحد بها.

ما استدلّ به من السنّة علی حجّیّة الخبر الواحد

وأمّا السنّة: فقد استدلّوا بطوائف منها ذکرها الشیخ فی الرسائل[۴۷۹]:

الاولی: الأخبار العلاجیّة الواردة فی مورد الخبرین المتعارضین، کمقبولة عمر بن حنظلة ومرفوعة زرارة وغیرهما[۴۸۰]، حیث إنّها تدلّ علی أنّ کلّاً منهما حجّة یتعیّن العمل به لولا المعارض.

الثانیة: ما دلّ علی وجوب الرجوع إلی الثقات بنحو العموم، فإنّها تدلّ علی حجّیّة قول الثقة وإن لم یفد العلم، لظهورها فی أنّ ملاک الحجّیّة هو وثاقة الراوی، فإنّه ورد فی بعضها «أنّه لا عذر لأحدٍ من موالینا فی التشکیک فیما یرویه عنّا ثقاتنا»[۴۸۱].

الثالثة: الأخبار الدالّة علی إرجاع الأئمّة علیهم السلام آحاد الرواة إلی آحاد أصحابهم بالخصوص، ویظهر منها عدم الفرق بین فتواهم بالنسبة إلی أهل الاستفتاء، وروایتهم بالنسبة إلی أهل العمل بالروایة.

مثل ما روی عن المفضّل بن عمر أنّ أبا عبداللّه علیه السلام قال للفیض بن المختار فی حدیث: «فإذا أردت حدیثنا فعلیک بهذا الجالس»[۴۸۲] مشیراً إلی زرارة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۳۳۲

ومثل ما روی عن علیّ بن المسیّب الهمدانی قال: قلت للرضا علیه السلام: «شقّتی بعیدة ولستُ أصِل إلیک فی کلّ وقت، فممّن آخذ معالم دینی؟ قال: من زکریّا بن آدم القمی المأمون علی الدین والدنیا»[۴۸۳].

وما روی عن عبد العزیز بن المهتدی والحسن بن علیّ بن یقطین جمیعاً، عن الرضا علیه السلام قال: قلت: «لا أکاد أصل إلیک أسألک عن کلّ ما أحتاج إلیه من معالم دینی، أفیونس بن عبد الرحمان ثقة آخذ عنه ما أحتاج إلیه من معالم دینی؟ فقال: نعم»[۴۸۴].

إلی غیر ذلک ممّا دلّ علی لزوم أخذ الأحکام من کلّ من یتّصف بالوثاقة.

الرابعة: الأخبار الکثیرة الدالّة علی ترغیب الرواة فی حفظ الأحادیث وکتابتها ونقلها لتلامیذهم[۴۸۵].

البحث حول دلالة الأخبار علی حجّیّة الخبر الواحد

ولا ریب فی عدم صحّة الاستدلال بالأخبار فی المقام إلّاإذا کانت متواترة.

والتواتر إمّا لفظی أو معنوی أو إجمالی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۳۳۳

فالأوّل: أن یکون الخبر بلفظه منقولًا من قبل جماعة یمتنع تواطئهم علی الکذب عادةً.

والثانی: أن یکون معنی واحد منقولًا من قبل جماعة کذلک، بألفاظ وعبارات مختلفة، وربما کانت مربوطة بحوادث متعدّدة، کشجاعة أمیر المؤمنین علیه السلام المنقولة بعبارات مختلفة واردة فی وقائع کثیرة.

والثالث: أن یکون عندنا أخبار کثیرة غیر متّفقة علی لفظ ولا علی معنی واحد، إلّاأنّ صدور بعضها مقطوع لنا؛ لامتناع کذب الجمیع عادةً.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی التواتر الإجمالی

لکنّ المحقّق النائینی رحمه الله أنکر التواتر الإجمالی علی ما نسب إلیه فی «أجود التقریرات» خلافاً لما نسب إلیه فی «فوائد الاصول»[۴۸۶].

ولعلّ هذا التهافت الظاهر ناشٍ عن العدول فى الدورة الأخيرة عمّا أفاده فى الدورة السابقة.

وكيف كان، فبعد تقسيم التواتر إلى اللفظى والمعنوى والإجمالى وتعريف كلّ منها على رأى القوم قال فى مقام إنكار القسم الأخير: ولكنّه لا يخفى أنّ الأخبار إذا بلغت من الكثرة ما بلغت فإن كان بينها جامع يكون الكلّ متّفقاً على نقله فهو راجع إلى التواتر المعنوى، وإلّا فلا وجه لحصول القطع بصدق واحد منها بعد جواز كذب كلّ واحد منها فى حدّ نفسه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۳۴

وعدم ارتباط بعضه ببعض، فالحقّ هو انحصار التواتر فى القسمين الأوّلين لا غير[۴۸۷]، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله

وفيه: أنّه منقوض بموارد العلم الإجمالى، فكما أنّ الشكّ والترديد فى كلّ واحد من طرفيه لا يمنع من حصول العلم الإجمالى بتحقّق أحدهما، كذلك الشكّ واحتمال الكذب فى كلّ واحد من الأخبار لا يمنع من حصول القطع بصدور بعضها إجمالًا بسبب التواتر.

نعم، يمكن توجيه كلامه بأنّه لم يكن بصدد إنكار التواتر الإجمالى المفيد لقطعيّة الخبر، بل أراد أنّه يرجع إلى التواتر المعنوى إن كان بين الأخبار المتواترة جامع يكون الكلّ متّفقاً على نقله، وإلّا فلا فائدة فيه وإن سمّيناه بالتواتر الإجمالى، لعدم ترتّب أثر على القطع بصدور واحد من الأخبار التى لا يرتبط بعضها ببعض.

لكن يمكن الجواب عنه بأنّ التواتر الإجمالى قد يكون ذا أثر حتّى فيما إذا لم يكن قدر جامع فى البين، كما إذا دلّت طائفة من الأخبار على وجوب شىء وطائفة اخرى على حرمته وبلغ مجموع الطائفتين إلى حدّ التواتر، فإنّا نعلم حينئذٍ بأنّ هاهنا حكماً إلزاميّاً متعلّقاً بهذا الشىء، وهو إمّا الوجوب أو الحرمة، وإن كانت الوظيفة فى مقام العمل هى التخيير، لأجل دوران الأمر بين المحذورين.

ولو دلّت طائفة من الأخبار على وجوب شىء وطائفة اخرى على حرمة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۳۵

شىء آخر وبلغ المجموع إلى حدّ التواتر دون كلّ واحدة من الطائفتين، فله أثر عملى أيضاً، وهو وجوب الإتيان بالشىء الأوّل والاجتناب عن الثانى بمقتضى قاعدة الاشتغال الجارية فى موارد العلم الإجمالى، ولو لم يكن هذا التواتر الإجمالى لجرى فى كليهما أصالة البراءة، لكونهما حينئذٍ من موارد الشكّ فى التكليف.

والحاصل: أنّ التواتر الإجمالى أيضاً من أقسام التواتر، وله أثر علمى وعملى.

إذا عرفت هذا فنقول:

للأخبار الواردة فى المقام بطوائفها المتعدّدة ثلاث خصوصيّات:

أ- تختلف بحسب الألفاظ والعبارات.

ب- تتفاوت بحسب المعنى من حيث السعة والضيق.

ج- تتوافق فى قدر جامع مشترك بينها كما سيجىء.

وعلى هذا فلا إشكال فى عدم كونها متواترة لفظاً.

ولا معنىً، إن اريد بالتواتر المعنوى توافق الأخبار المختلفة لفظاً فى نقل معنى واحد غير مختلف سعةً وضيقاً، كحديث الثقلين الذى نُقل بعباراتٍ متعدّدة[۴۸۸]، وله فى جميع هذه العبارات معنى واحد ومضمون فارد.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۳۶

فعليه كانت الأخبار الدالّة على حجّيّة الخبر الواحد من مصاديق المتواتر الإجمالى، لا المعنوى.

وأمّا لو قلنا بكفاية القدر الجامع فى صدق التواتر المعنوى لكانت الأخبار الواردة فى حجّيّة الخبر الواحد متواترة معنىً؛ لأنّ مفاد هذه

الطوائف الأربعة وإن کان یختلف سعةً وضیقاً، إلّاأنّ لجمیعها قدراً جامعاً متیقّناً.

وبالجملـة: لاـ ینبغی إنکـار تـواتر أخبـار البـاب، سواء سـمّی تـواتراً معنویّاً کمـا نسـب إلی المحقّـق النـائینی رحمـه الله فی «أجـود التقریرات»[۴۸۹] أو إجمالیّاً کما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله فی «کفایـة الاصول»[۴۹۰] ونسب إلی المحقّق النائینی رحمه الله فی «فوائد الاصول»[۴۹۱].

ما هو القدر المتیقّن المتّفق علیه بین أخبار الباب؟

ثمّ إنّه قد وقع الخلاف فی القدر الجامع الذی یدلّ علی حجّیّته جمیع طوائف أخبار الباب.

نظریّة المحقّق النائینی رحمه الله فی ذلک

یستفاد من کلام المحقّق النائینی رحمه الله أنّه خبر الثقة، وإن لم یکن عادلًا ولا إمامیّاً، بل ولا مسلماً[۴۹۲].

واورد علیه بأنّ بعض هذه الأخبار ظاهرة فی اعتبار التشیّع، مثل قوله علیه السلام:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۳۳۷

«لا عذر لأحد من موالینا فی التشکیک فیما یرویه عنّا ثقاتنا»[۴۹۳]، وبعضها فی اعتبار العدالة، کقوله علیه السلام فی المقبولة: «الحکم ما حکم به أعدلهما»[۴۹۴] بناءً علی کون الترجیـح مربوطاً بالروایة[۴۹۵]، فإنّ کون الأعدلیّة من المرجّحات عند التعارض یشـهد علی اعتبار أصل العدالة فی حجّیّة الخبر.

وبالجملـة: کیف یمکن القول بکفایـة وثاقـة الراوی فی حجّیـة الخبر الواحد، مع أنّ فی أخبار الباب ما یدلّ علی خصوصـیّتین اخریین: التشیّع، والعدالة؟!

کلام الإمام الخمینی رحمه الله فی ذلک

بل یستفاد من کلام سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله- مضافاً إلی الامور الثلاثة المتقدِّمة- اعتبار أمرین آخرین أیضاً، لما ورد فی بعض أخبار الباب من الإرجاع إلی مثل زرارة ومحمّـد بن مسـلم وأبی بصـیر الـذین کانوا فقهاء أوّلًا، وکان إخبارهم عن الأئمّة علیهم السلام بلا واسطة ثانیاً، فالقدر المتیقّن من الأخبار هو الخبر الواجد لهاتین الخصوصیّتین[۴۹۶].

بل یحتمل- مضافاً إلی هـذه الامور الخمسـة- دخل قیـد آخر أیضاً، وهو کون الراوی کثیر الروایـة، مثل زرارة ومحمّد بن مسـلم وأبی بصیر.

والحاصل: أنّ القدر المتیقّن من روایات المقام هو حجّیّة الخبر المشـتمل علی کون راویه ثقةً، شـیعیّاً، عادلًا، فقیهاً، کثیر الروایة، مخبراً عن المعصوم علیه السلام بلا واسطة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۳۳۸

وهذا لا یفید فی زماننا هذا أصلًا، لعدم اجتماع هذه الامور الستّة حتّی فی روایة واحدة، ضرورة أنّ جمیع الروایات وصلت إلینا بوسائط متعدّدة، وإن فرضنا اشتمال بعضها علی الشرائط الخمسة الاخر.

نعم، یتمّ الاستدلال بها من جهة المسألة الاصولیّة التی نحن بصددها، وهی إثبات حجّیّة الخبر الواحد بنحو الموجبة الجزئیّة، فی مقابل مثل السیّد المرتضی الذی ینکر حجّیّته بنحو السالبة الکلّیّة.

فالاستدلال بالأخبار فی المقام ینتج بحسب البحث العلمی الاصولی، وإن لم یترتّب علیه ثمرة عملیّة فی زماننا هذا.

ما استدلّ به من الإجماع علی حجّیّة الخبر الواحد

وأمّا الإجماع فقد قرّر بوجوه:

منها: ما فى كلام الشيخ الطوسى رحمه الله من دعوى الإجماع على حجّيّة الخبر الواحد.

ويرد عليه أوّلًا: أنّها معارضة بدعوى السيّد المرتضى الإجماع على عدم حجّيّته.

وثانياً: أنّه لا يمكن التمسّك فى المقام بالإجماع المنقول الذى يتوقّف حجّيّته على حجّيّة الخبر الواحد.

على أنّك قد عرفت[۴۹۷] عدم شمول أدلّة حجّيّة الخبر الواحد للإجماع المنقول، لاختصاصها بالإخبار عن حسّ، فلا تعمّ الإخبار عن رأى المعصوم عليه السلام ورضاه المنكشف من طريق اتّفاق العلماء، كما هو مبنى الإجماع

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۳۹

اللطفى الذى ذهب إليه الشيخ رحمه الله.

ومنها: الإجماع المحصّل، بدعوى أنّا تتبّعنا كلمات الفقهاء والاصوليّين فرأيناهم يعتقدون بحجّيّة الخبر الواحد إلّاالسيّد المرتضى وابن إدريس وبعض قليل آخر، ولا يضرّ مخالفتهم؛ لمعلوميّة نسبهم.

وفيه أوّلًا: أنّ الذى لا تضرّه مخالفة معلوم النسب إنّما هو الإجماع الدخولى الذى لا يصحّ الاعتقاد به فى زمن الغيبة كما عرفت[۴۹۸].

وثانياً: أنّ مستند المجمعين هذه الأدلّة التى بأيدينا، فلا قيمة لهذا الإجماع بما هو إجماع، بل لابدّ من ملاحظة نفس هذه الأدلّة.

ومنها: الإجماع المحصّل أيضاً، بدعوى أنّ السيّد المرتضى ومن تبعه لم يقولوا بعدم حجّيّة الخبر الواحد إلّالأجل انفتاح باب العلم، بحيث لو كانوا فى زمن الانسداد- الذى نحن فيه- لوافقونا فى القول بحجّيّته.

والحاصل: أنّ حجّيّة الخبر الواحد عند انسداد باب العلم أمرٌ مجمعٌ عليه بين الفقهاء والاصوليّين فى جميع الأعصار والأمصار من دون نكير أصلًا.

ويرد عليه أوّلًا: الإشكال الثانى الذى أوردناه على التقرير السابق، من أنّا نعلم أو نحتمل أن يكون مستند المجمعين ما بأيدينا من الآيات والروايات، فلا قيمة لهذا الإجماع.

وثانياً: أنّه لا يمكن دعوى كون المنكرين بأجمعهم فى عصر انفتاح باب العلم، فإنّ منهم المفسّر الكبير الشيخ الطبرسى صاحب «مجمع البيان» وهو من المتأخّرين الذين كانوا فى عصر انسداد باب العلم.

سلّمنا أنّ جميع المنكرين قالوا بحجّيّة الخبر الواحد على فرض الانسداد،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۴۰

إلّا أنّا لا نعلم أنّ حجّيّته عندهم كانت من باب الظنّ الخاصّ الذى هو محلّ البحث، فلعلّهم قالوا حينئذٍ بحجّيّة الظنّ المطلق الذى من مصاديقه خبر الواحد.

هذا كلّه فى الإجماع القولى منقولًا ومحصّلًا.

ومنها: الإجماع العملى، فإنّ جميع العلماء من الاصوليّين والأخباريّين يستندون فى المسائل الفقهيّة المتعدّدة إلى الخبر الواحد.

وفيه أوّلًا: أنّك قد عرفت مخالفة السيّد المرتضى ومن تبعه للعمل بخبر الواحد، فكيف يمكن دعوى عمل الجميع به لكى ينكشف به رأى المعصوم عليه السلام؟!

وثانياً: أنّ آرائهم فى وجه التمسّك بالخبر الواحد مختلفة:

فذهب جمع من الأخباريّين إلى أنّا نقطع بصدور جميع روايات الكتب الأربعة، وجمع آخر إلى أنّا نطمئنّ بصدورها، وجمع ثالث إلى أنّها محفوفة بقرائن موجبة للاطمئنان به، وذهب أكثر الفقهاء والاصوليّين إلى أنّ وجه التمسّك بالخبر الواحد هو كونه حجّة وإن لم يحصل القطع أو الاطمئنان بصدوره.

فلايمكن أن يكون هذا الإجماع العملى- مع اختلاف مبانى المجمعين- كاشفاً عن كون المعصوم موافقاً للعمل بالخبر الواحد الذى لا يقطع ولا يطمئنّ بصدوره.

ومنها: الإجماع العملى من قبل المتشرّعة، لاستقرار سيرتهم على العمل بخبر الثقة فى الامور الدينيّة، ويشهد عليه ما نرى من رجوع العوامّ إلى من يثقون به ممّن ينقل فتوى الفقيه الذى يقلّدونه، لصعوبة الحضور بين يديه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ٣۴١

وأخذ الفتوى منه بلا واسطة.

وكان الأمر كذلك أيضاً فى زمن الأئمّة عليهم السلام، بل كان أخذ الأحكام منهم عليهم السلام مباشرةً أصعب؛ للموانع الطبيعيّة والسياسيّة فى ذلك الزمان، من تباعد البلاد الإسلاميّة وصعوبة السفر، وكونهم عليهم السلام فى حال التقيّة.

وبالجملة: لا ريب فى استقرار سيرة المتشرّعة على الأخذ بقول الثقة فى الامور الدينيّة من عصر الأئمّة المعصومين عليهم السلام إلى زماننا هذا.

لكن يمكن أن يقال: الظاهر أنّ رجوع المتشرّعة إلى خبر الثقة إنّما هو من باب بناء العقلاء، لا أنّه سيرة جارية بينهم خاصّة، وستعرف أنّ بناء العقلاء أهمّ دليل على حجّيّة الخبر الواحد، لكن لا يصحّ تسميته إجماعاً عمليّاً من قبل المتشرّعة.

الوجوه العقليّة التى اقيمت على حجّيّة الخبر الواحد

وأمّا العقل: فقد قرّر بوجوه:

أحدها: أنّه يعلم إجمالًا بصدور كثير ممّا بأيدينا من الأخبار من الأئمّة الأطهار عليهم السلام؛ لأنّ اهتمام الرواة بشأن الأحاديث ووسوستهم فى من تنقل عنه- بحيث شدّد بعضهم على بعض لأجل نقله عن الضعفاء- يوجب القطع بصدور كثير من الأحاديث التى بأيدينا من المعصومين عليهم السلام.

وحينئذٍ فلابدّ من العمل بكلّ رواية مشتملة على التكليف، لحكم العقل بأصالة الاشتغال فى موارد العلم الإجمالى.

وهذا الدليل وإن كان تامّاً فى نفسه، إلّاأنّه لا ينطبق على المدّعى؛ لأنّه يقتضى لزوم العمل بالخبر الواحد المثبت للتكليف من باب أصالة الاشتغال، فلا يكاد ينهض على حجّيّة الخبر التى قضيّتها أن يكون الخبر منجّزاً عند

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ٣۴٢

الإصابة ومعذّراً عند الخطأ، فلا يمكن تخصيص عمومات الكتاب أو تقييد مطلقاته به؛ لأنّ هذا الدليل لا يقتضى إلّالزوم الاحتياط فى مورد الروايات للعلم الإجمالى بصدور بعضها، وأمّا كونها حجّة منجّزة ومعذّرة ومخصّصة ومقيّدة فلا يمكن إثباته بهذا الدليل.

ثانيها: أنّا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة، سيّما الاصول الضروريّة، كالصلاة والزكاة والصوم والحجّ والمتاجر والأنكحة ونحوها، مع أنّ جلّ أجزائها وشرائطها وموانعها إنّما تثبت بالخبر غير القطعى، بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بالخبر الواحد.

ويرد عليه ما أوردناه على التقرير الأوّل، فإنّ الوصول إلى جلّ أجزاء الواجبات الضروريّة وشرائطها وموانعها وإن كان منحصراً فى الأخبار الآحاد، إلّاأنّ لازمه لزوم الاحتياط بالعمل بالأخبار المتضمّنة لتلك الأجزاء والشرائط والموانع، لأجل العلم الإجمالى بكونها فى الأخبار، وهذا لا ينطبق على المدّعى، وهو حجّيّة الخبر الواحد بحيث يكون منجّزاً ومعذّراً ومخصّصاً ومقيّداً.

كلام صاحب «هداية المسترشدين» فى المقام

ثالثها: ما أفاده المحقّق الاصفهانى رحمه الله صاحب الحاشية النفيسة على المعالم، وحاصله: أنّا نعلم بالأدلّة القطعيّة- منها حديث

الثقلين المتواتر بين الفريقين- أنّا مكلّفون بالرجوع إلى السنّة إلى يوم القيامة، كما أنّا مكلّفون بالكتاب.

وحينئذٍ فإن تمكّنّا من العلم بالسنّة أخذنا بها، وإلّا فلابدّ من التمسّك بما يظنّ كونه سنّةً[۴۹۹]. هذا حاصل كلامه رحمه الله.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۴۳

نقد ما أفاده المحقّق الاصفهانى رحمه الله

وفيه: أنّه إن أراد ب «السنّة» التى وجب الرجوع إليها بالأدلّة القطعيّة نفس قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره، فلا يرتبط بالمقام؛ لأنّ وجوب الرجوع إليها لا يثبت حجّيّة الخبر الحاكى عنها التى هى محلّ النزاع.

وإن أراد بها «السنّة الحاكية» فهى خلاف ظاهر ما ادّعاه من الأدلّة، فإنّ المراد من التمسّك بالعترة فى «حديث الثقلين» هو الرجوع إلى أقوالهم وأفعالهم وتقريراتهم، وأمّا وجوب العمل بالأخبار الحاكية عنها فلا دلالة له عليه لا بالمطابقة ولا بالالتزام.

اللّهمّ إلّاأن يُقال برجوع هذا الدليل إلى أحد الدليلين السابقين، من أنّا نعلم بصدور كثير ممّا بأيدينا من الأخبار، أو بأنّ الوصول إلى جلّ أجزاء الواجبات الضروريّة وشرائطها وموانعها ينحصر فى الأخبار الآحاد.

وقد عرفت الجواب عنهما.

نعم، يمكن أن يقال: إنّه رحمه الله أراد ب «السنّة» نفس قول المعصوم وفعله وتقريره، وإذا وجب علينا التمسّك بها بمقتضى «حديث الثقلين» فإن علمنا بها فلا كلام، وإن لم نعلم بها تصل النوبة إلى الظنّ[۵۰۰] ويجب التمسّك بما يظنّ كونه سنّة.

لكن يرد عليه أيضاً أنّه لا دليل على شمول «حديث الثقلين» لما يظنّ كونه من السنّة، إذ من المحتمل اختصاصه بما علم كونه سنّة، كقول المعصوم عليه السلام

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۴۴

المسموع منه بلا واسطة، أو المحكيّ بدليل قطعى، كالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينة القطعيّة، وأمّا ما ظنّ كونه سنّة، كما إذا أخبر زرارة مثلًا بأنّه عليه السلام قال:

«صلاة الجمعة واجبة» فلا يعمّه «حديث الثقلين» سيّما أنّه جعل العترة قريناً لكتاب اللَّه الذى لا يثبت إلّابالتواتر.

على أنّ حجّيّة الخبر الواحد لا تختصّ بما إذا أفاد الظنّ الشخصى كما هو ظاهر هذا الدليل.

إثبات حجّيّة الخبر الواحد ببناء العقلاء

إنّ أهمّ ما يدلّ على حجّيّة الخبر الواحد بناء العقلاء، وهو من الوجوه العقليّة؛ لأنّ العقل هو الذى يحكم بموافقة الشارع لبناء العقلاء الذى كان بمرأى ومنظر منه ولم يردع عنه.

ولا يخفى أنّ جواز التمسّك ببناء العقلاء لإثبات شىء شرعاً يتوقّف على امور:

أ- أن يحرز أصل بنائهم على ذلك الشىء.

ب- أن لا يكون ذلك الشىء من المسائل المستحدثة بعد عصر المعصومين عليهم السلام.

ج- أن يكون بنائهم عليه بمرأى ومنظر من الشارع.

د- أن لا يردع الشارع عنه.

فإذا ثبتت هذه الامور كشفت عن إمضاء بنائهم من قبل الشارع ورضاه باستخدامه فى الشرعيّات.

ثمّ إنّه لا إشكال ولا كلام فى ثبوت غير الأخير من هذه الامور الأربعة بالنسبة إلى العمل بخبر الثقة، فإنّ العقلاء يرتّبون الأثر دائماً على خبر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۴۵

من يثقون به في امورهم الفرديّة والاجتماعيّة، وكان ذلك أمراً مستمرّاً في جميع الأعصار في زمن المعصومين عليهم السلام وقبله وبعده، وكان من الامور الرائجة الشائعة التي لا تكاد تخفى على الشارع المقدّس.

إنّما الكلام في الأمر الرابع، وهو أنّ الشارع هل ردع عن العمل بخبر الواحد ولو كان ثقةً أم لا؟

الحقّ هو الثاني؛ إذ لا دليل على الردع، ولو كان لوصل إلينا؛ لأنّ العمل بخبر الثقة كان من الامور المتداولة بين العقلاء كثيراً، فكانت الدواعي على نقل الردع عن مثله كثيرة، فلو كان لبان.

إن قلت: نعم، لم يمنع الشارع عن العمل بخبر الثقة بالخصوص، لكن يكفي للرادعيّة عمومات النهي عن غير العلم، كقوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا»[۵۰۱]، لما تقدّم من عدم اختصاص الآية بالمسائل الاعتقاديّة[۵۰۲]، وعدم لزوم الدور من رادعيّتها عن السيرة العقلائيّة[۵۰۳].

قلت: بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة يكون من الامور المهمّة الرائجة في جميع أبعاد حياتهم الفرديّة والاجتماعيّة، وفي مثله لا يكفي الردع بنحو العموم، بل لابدّ من الردع الخاصّ الصريح، كما في مثل القياس[۵۰۴] والربا[۵۰۵]، فلو لم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۴۶

يرتض الشارع بالعمل بخبر الثقة في الشرعيّات لخطّأ طريقتهم صريحاً.

إن قلت: سلّمنا عدم تحقّق ردع خاصّ وعدم كفاية العمومات للرادعيّة في المقام، لكنّ الاستدلال ببناء العقلاء يحتاج إلى إمضائه، كما في مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ».

قلت: أوّلًا: يكفي في الإمضاء سكوت الشارع وعدم ردعه عمّا فعل بحضرته.

وأمّا مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» فهو إمضاء لفظي مؤكّد للإمضاء السكوتي.

وثانياً: عندنا أخبار كثيرة متواترة معنىً في تأييد سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة، منها: ما تقدّم[۵۰۶] من الطوائف الأربع المنقولة عن رسائل الشيخ رحمه الله، ومنها: طائفة اخرى مشتملة على روايات كثيرة أشار إليها بعض الأكابر، وهي ما ورد في مقام تخطئة من ادّعى الفقاهة من المخالفين، مثل ما روى عن أبي عبداللَّه عليه السلام أنّه قال لابن أبي ليلى: «أتقضي بين الناس يا عبد الرحمان؟

قال: نعم يابن رسول اللَّه، قال: تنزع مالًا من يد هذا فتُعطيه هذا وتحدّ هذا وتحبس هذا وتنزع امرأة هذا فتُعطيها هذا؟ قال: نعم، قال: بماذا تفعل ذلك كلّه؟ قال: بكتاب اللَّه، قال: أكلّ شيء تفعله تجده في كتاب اللَّه؟ قال: لا، قال:

فما لم تجده في كتاب اللَّه فمن أين تأخذه؟ قال: من سنّة رسول اللَّه صلى الله عليه و آله، قال:

وكلّ شيءٍ تجده في كتاب اللَّه وفي سنّة رسول اللَّه صلى الله عليه و آله؟ قال: لا، وما لم أجده فيهما أخذته من أصحاب رسول اللَّه صلى الله عليه و آله، قال: عن أيّهم تأخذ؟ قال: عن أبي بكر وعمر وعثمان وعليّ وطلحة والزبير- وعدَّد رجالًا- قال: فكلّ شيء تأخذه عنهم تجدهم قد أجمعوا عليه؟ قال: لا، قال: فإذا اختلفوا فبقول مَنْ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۴۷

تأخذ منهم؟ قال: بقول من رأيت أن آخذ منهم أخذت، قال: ولا تُبالي أن تخالف الباقين؟ قال: لا، قال: فهل تخالف عليّاً عليه السلام فيما بلغك أنّه قضى به؟ قال:

ربما خالفته إلى غيره منهم، فسكت أبو عبداللَّه عليه السلام ساعةً ينكت في الأرض[۵۰۷]، ثمّ رفع رأسه فقال: يا عبد الرحمان فما تقول يوم القيامة إذا أخذ رسول اللَّه صلى الله عليه و آله بيدك وواقفك بين يدي اللَّه وقال: أي ربِّ إنّ هذا بلغه عنّي قولٌ فخالفه؟ قال:

وأين خالفت قوله يابن رسول اللَّه؟ قال: ألم يبلغك قوله صلى الله عليه و آله لأصحابه: أقضاكم عليّ عليه السلام؟ قال: نعم، قال: فإذا

خالفت قوله ألم تخالف قول رسول اللّه صلى الله عليه و آله؟

فاصفرّ وجه ابن أبى ليلى حتّى عاد كالاتْرُجّة[۵۰۸] ولم يُحِرْ[۵۰۹] جواباً»[۵۱۰].

ولاريب فى أنّ ابن أبى ليلى لم يكن فى عصر النبىّ صلى الله عليه و آله أو فى عصر الصحابة، فأراد من العمل بسنّة رسول اللّه وأقوال الصحابة، العمل بالروايات الناقلة لها، ومع ذلک لم يخطّئه الإمام عليه السلام فى هذا المبنى، بل خطّأه لأجل مخالفته عليّاً عليه السلام فيما بلغه أنّه قضى به.

وهل هذا إلّاإمضاء عملى لبناء العقلاء على العمل بالخبر الواحد؟

بل كثير من الأحكام الصادرة من الأئمّة عليهم السلام لم تكن ممّا يبتلى به الراوى، فلو لم يكن الخبر الواحد حجّة حتّى فيما إذا كان راويه فى أعلى درجات الوثاقة، لكان اهتمام الأئمّة عليهم السلام ببيان هذا النوع من الأحكام واهتمام أصحابهم بثبتها وضبطها أمراً لغواً بلا طائل، إذ قلّما يوجد خبر متواتر أو محفوف بقرينة قطعيّة، بل قلّما يوجد خبر منقول إلينا بواسطة البيّنة المركّبة من إثنين، فكان

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۴۸

كثير من أسئلة أصحاب الأئمّة وأجوبتهم عليهم السلام لأجل ثبتها فى الكتب ونقلها ولو بواسطة راوٍ واحد إلى مسلمى الأعصار المتأخّرة.

فلاريب فى أنّ هذا إمضاء عملى لبناء العقلاء على العمل بخبر الثقة، ولا ملزم لأن يكون الإمضاء فى قالب اللفظ، بل يكفى فيه العمل الحاكى عنه.

والحاصل: أنّ سيرة العقلاء أهمّ دليل على حجّيّة خبر الثقة.

كفاية الوثاقة النوعيّة فى الراوى

ثمّ هل يعتبر ثبوت وثاقة الراوى عند شخص العامل بالخبر، أو يكفى وثاقته عند العرف وأهل الخبرة[۵۱۱] وإن لم يعلم شخصه بها؟

الظاهر هو الثانى، فإنّ العقلاء يعملون بخبر من أخبر ثقة من أهل الخبرة والاطّلاع بوثاقته، وإن لم يعلموا بها، وكذلک الأمر فى محيط الشرع، فإنّ سؤال أصحاب الأئمّة إيّاهم عليهم السلام عن وثاقة بعض الرواة[۵۱۲] كان بما أنّهم عليهم السلام من أهل الاطّلاع والخبرة، لا بما أنّهم عليهم السلام معصومون ويفيد قولهم العلم الشخصى.

نعم، لا أثر لتوثيق أهل الخبرة فى موارد العلم الشخصى بعدم الوثاقة، فلا يشترط العلم بالوفاق، لكن يشترط عدم العلم بالخلاف.

قيمة التوثيقات العامّة

ثمّ الظاهر أنّه تثبت الوثاقة بالتوثيقات العامّة كما تثبت بالتوثيقات الخاصّة، فلافرق بين شهادة علماء الرجال- كالنجاشى- بوثاقة زرارة بن أعين وأبى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۴۹

بصير ومحمّد بن مسلم وأضرابهم بالخصوص، وبين شهادة جعفر بن قولويه بوثاقة جميع من وقع فى أسانيد أحاديث كتابه «كامل الزيارات» أو شهادة علىّ بن إبراهيم القمى بوثاقة جميع من وقع فى أسانيد روايات تفسيره، فيحكم بوثاقة كلّ من كان فى أسانيد أخبار هذين الكتابين، وإن لم يذكر فى كتب الرجال بمدح ولا ذمّ.

والتوثيق الخاصّ وإن كان أقوى دلالةً من التوثيق العامّ، إلّاأنّه لا يوجب عدم ترتّب الأثر على الثانى، كما أنّ قول المولى: «أكرم زيداً العالم» يكون أقوى ظهوراً من قوله: «أكرم كلّ عالم» فى دلالته على وجوب إكرام زيد، لكن وجوب إكرامه يثبت بالثانى أيضاً كالأوّل.

نعم، ثبوت الوثاقهٔ بالتوثیق العامّ مشروط بعدم الجرح الصریح من قبل علماء الرجال، فإن اشتمل أسانید تفسیر القمی مثلًا علی شخص ضُعِّف صریحاً فی کتب الرجال یحکم بضعفه لا بوثاقته، کما أنّه لا یحکم بوجوب إکرام زید باستناد قول المولی: «أکرم کلّ عالم» إذا قال فی دلیل آخر: «لا تکرم زیداً العالم»، لتقدّم الخاصّ علی العامّ.

عدم حجّیّهٔ الخبر الواحد فی الموضوعات

ثمّ لا یخفی علیک أنّ حجّیّهٔ الخبر الواحد تختصّ بالأحکام ولا تعمّ الموضوعات، لا لأجل نقص فی سیرهٔ العقلاء، فإنّهم یعملون بخبر الثقهٔ فی الموضوعات کما یعملون به فی الأحکام، بل لردع الشارع عنه، فإنّه جعل البیّنهٔ طریقاً إلی الموضوعات، وهی خبر واحد مشتمل علی خصوصیّتین:

إحداهما: تعدّد المخبر، الثانیهٔ: عدالته التی هی فوق الوثاقهٔ، فاعتبار البیّنهٔ فی الموضوعات یکون بمعنی ردع حجّیّهٔ الخبر الواحد فیها، إذ لا معنی لجعل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۳۵۰

خصوص البیّنهٔ طریقاً إلی الموضوعات لو کان صرف خبر الثقهٔ- وإن لم یکن متعدّداً ولا عادلًا- حجّهٔ فیها.

نعم، یمکن أن تثبت الموضوعات بامور اخر أیضاً، کالاستصحاب الذی لیس من سنخ الخبر الواحد، وقول صاحب المنزل، وإخبار ذی الید.

هذا تمام الکلام فی الخبر الواحد، وحاصله: أنّه حجّهٔ فی الأحکام دون الموضوعات.

ثمّ إنّ الاصولیّین أقاموا وجوهاً لإثبات حجّیّهٔ مطلق الظنّ، ووقع بینهم أبحاث طویلهٔ حولها، لکن ینبغی الإضراب عنها؛ لأنّ أهمّها هو الدلیل المعروف بدلیل الانسداد، وله مقدّمات، منها: انسداد باب العلم والعلمی إلی کثیر من التکالیف الإلهیّهٔ، ولا مجال لهذه المقدّمهٔ بعد إثبات حجّیّهٔ الخبر الواحد، لورود أخبار کثیرهٔ معتبرهٔ مثبتهٔ للتکالیف، فباب العلم إلیها وإن کان منسدّاً، إلّاأنّ باب العلمی مفتوح، فلا یتمّ دلیل الانسداد، فضلًا عن سائر الوجوه التی أقاموها لإثبات حجّیّهٔ مطلق الظنّ.

هذا تمام الکلام فی مباحث الظنّ.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۳۵۱

المقصد السابع فی الاصول العملیّهٔ

اشارهٔ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۳۵۳

فی الاصول العملیّهٔ

بیان ما هو المهمّ من الاصول العملیّهٔ

وهی التی ینتهی إلیها المجتهد بعد الفحص والیأس عن الظفر بدلیل ممّا دلّ علیه حکم العقل أو عموم النقل.

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: والمهمّ منها أربعة، فإنّ مثل قاعدة الطهارة فیما اشتبه طهارته بالشبهة الحکمیّة وإن کان ممّا ینتهی إلیها فیما لاحجّة علی طهارته ولا علی نجاسته، إلّاأنّ البحث عنها لیس بمهمّ، حیث إنّها ثابتة بلاکلام من دون حاجة إلی نقض وإبرام، بخلاف الأربعة، وهی البرائة والاحتیاط والتخییر والاستصحاب، فإنّها محلّ الخلاف بین الأصحاب، ویحتاج تنقیح مجاریها وتوضیح ما هو حکم العقل أو مقتضی عموم النقل فیها إلی مزید بحث وبیان ومؤنة حجّة وبرهان، هذا مع جریانها فی کلّ الأبواب واختصاص تلک القاعدة ببعضها[۵۱۳]، إنتهی کلامه رحمه الله.

وقد یتخیّل أنّ الوجه فی عدم ذکر أصالة الطهارة فی علم الاصول أنّ الطهارة والنجاسة من الامور الواقعیّة، فدائماً یکون الشکّ فیهما من الشبهة المصداقیّة، إذ بعد کونهما من الامور الواقعیّة لا من الأحکام الشرعیّة کان الشکّ فیهما شکّاً فی الانطباق، فتکون الشبهة مصداقیّة، ومن الواضح أنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۳۵۴

البحث عن الشبهات الموضوعیّة لا یکون من المسائل الاصولیّة؛ لأنّ المسألة الاصولیّة ما تقع نتیجتها فی طریق استنباط الحکم الکلّی.

واجیب عنه بأنّ الطهارة والنجاسة- علی فرض کونهما من الامور الواقعیّة- کانتا من الواقعیّات التی طریق کشفها ینحصر فی بیان الشارع؛ لعدم کون العقل مدرکاً لهما، وهذا یکفی فی اصولیّة المسألة[۵۱۴].

علی أنّ کون الطهارة والنجاسة أمرین واقعیّین غیرمجعولین لا ینافی جعل طهارة ظاهریّة بمقتضی أصالة الطهارة عند الشکّ فیهما، کما أنّ کون الخمر أمراً واقعیّاً لا ینافی الحکم بخمریّة مایع ظاهراً بمقتضی الاستصحاب عند الشکّ فی صیرورته خلّاً.

فالحقّ ما ذهب إلیه صاحب الکفایة رحمه الله من أنّ عدم ذکر أصالة الطهارة إنّما هو لأجل ثبوتها بلاکلام أوّلًا، واختصاصها ببعض أبواب الفقه ثانیاً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۳۵۵

أصالة البرائة

اشارة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۳۵۷

فی أصالة البرائة

أصالة البرائة

وکیف کان، فأوّل ما وقع محلّاً للنزاع فی الاصول العملیّة هو البرائة، ولابدّ قبل البحث فیها من تقدیم أمرین:

الأوّل: أنّ الشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله- بعد بیان أنّ مجری البرائة هو الشکّ فی التکلیف ومجری الاشتغال هو الشکّ فی المکلّف به- قسّم الشکّ فی التکلیف إلی الشبهة الوجوبیّة والتحریمیّة، وقسّم کلّاً منهما إلی الشبهة الحکمیّة والموضوعیّة، ثمّ قال: منشأ الشکّ فی الشبهة الموضوعیّة هو اشتباه الامور الخارجیّة، وفی الشبهة الحکمیّة تارةً یکون منشأه فقد النصّ واخری إجماله وثالثة تعارض النصّین[۵۱۵].

ثمّ جعل لكلّ قسم من الأقسام الثمانية بحثاً مستقلّاً.

و الحقّ ما اختاره المحقّق الخراسانى رحمه الله فى ذلك حيث لم يفرّق بين الأقسام، بل جعل للجميع بحثاً واحداً، وذلك لوحدة الملاك فى جميع أقسام الشكّ فى التكليف، فما سلكه الشيخ الأعظم رحمه الله تطويل بلاطائل معتدّبه.

تحرير محلّ النزاع

الثانى: أنّ الاصوليّين قالوا بجريان البرائة فى جميع الشبهات البدويّة،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۵۸

وخالفهم الأخباريّون فى خصوص الشبهات التحريميّة الحكميّة، فقالوا بوجوب الاحتياط فيها.

والظاهر أنّ النزاع صغروى لا كبروى؛ لأنّ قبح العقاب بلا بيان قاعدة عقليّة مسلّمة غير قابلة للإنكار، فلا ينبغى إسناد إنكارها إلى الأخباريّين، بل إنّهم يعتقدون بعدم جريانها فى الشبهات التحريميّة لأجل وجود البيان فيها، وهو ما دلّ على وجوب الاحتياط فى المشتبهات.

وبعبارة اخرى: إنّ العقل يحكم بقبح العقاب على مخالفة تكليف لم يقم عليه بيان ودليل، فلو دلّ عليه دليل لارتفع موضوع حكم العقل وصحّت العقوبة على المخالفة.

هذا ما تسالم عليه الاصوليّون والأخباريّون.

لكنّ الأخباريّين قالوا: ما دلّ على وجوب الاحتياط عند الشبهات بيان رافع لموضوع تلك القاعدة العقليّة فى الشبهات التحريميّة الحكميّة. بخلاف الاصوليّين، فإنّ أدلّة الاحتياط عندهم إمّا مخدوشة سنداً أو دلالة، وإمّا محمولة على الشبهات المحصورة من أطراف العلم الإجمالى، وإن كان العقل يحكم بلزوم الاحتياط فيها ولو لم يكن أدلّة الاحتياط، لاستقلال العقل بتنجّز التكليف المعلوم بالإجمال كالمعلوم بالتفصيل.

فإذا عرفت ما ذكرنا من كون البحث مع الأخباريّين صغرويّاً يتبيّن لك أنّه لا يكون فى مقام مناقشة مقالتهم إلّابعض ما سيأتى من أدلّة البرائة، وهو ما كان بلسانه حاكماً على أدلّة الاحتياط، وأمّا مثل قاعدة قبح العقاب بلابيان فلا ينهض دليلًا عليهم، لعدم إنكارهم له كما عرفت.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۵۹

فى الآيات الّتى استدلّ بها على البرائة

أدلّة البرائة

اشارة

استدلّوا على جريان البرائة فى الشبهات البدويّة- وجوبيّة كانت أو تحريميّة، حكميّة كانت أو موضوعيّة- بالأدلّة الأربعة.

الآيات التى استدلّ بها فى المقام

اشارة

أمّا الكتاب:

فمنه قوله تعالى: «مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا»[۵۱۶].

فإنّ بعث الرسول كناية عن بيان التكليف، فذيل الآية الشريفة يدلّ على نفى العقوبة على مخالفة تكليف لم يتبيّن للمكلّف، وهو عبارة اخرى عن قاعدة قبح العقاب بلابيان التى يحكم بها العقل.

المناقشات الواردة على الآية الشريفة

و نوقش فى الاستدلال بالآية بوجوه:

أحدها: ما أفاده الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله، وهو أنّ ظاهره الإخبار

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۶۰

بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث، فيختصّ بالعذاب الدنيوى الواقع فى الامم السابقة[۵۱۷].

نقد كلام الشيخ رحمه الله حول الآية الشريفة

وفيه أوّلًا: أنّه لا وجه لحمل الآية على تعذيب الامم السابقة إلّاقوله تعالى:

«مَا كُنَّا» بصيغة الماضى، مع أنّه لا يصلح له، فإنّ هذا التعبير كثيراً ما يراد به نفى الشأنيّة، فكأنّه تعالى قال: «ليس من شأننا أن نعذّب أحداً حتّى نبعث رسولًا».

و إرادة هذا المعنى من مثل هذا التعبير متداولة، سيّما فى كلمات اللّه تعالى، كما قال: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ»[۵۱۸].

وثانياً: أنّ الآية السابقة عليها- وهى قوله تعالى: «وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِى عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَاباً يَلْقَاهُ مَنشُوراً* اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً»[۵۱۹]- مربوطة بالقيامة، والآية اللاحقة لها- وهى قوله تعالى: «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً»[۵۲۰]- مربوطة بالعقاب الدنيوى، فالسياق يقتضى أن يكون التعذيب فى الآية المبحوث عنها عامّاً للعذاب الاخروى والدنيوى كليهما، لتناسب ما قبلها وما بعدها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۶۱

وثالثاً: سلّمنا اختصاص العذاب فى الآية بالعذاب الدنيوى الواقع على الامم السابقة، لكن يمكن الاستدلال فى المقام بفحوى الآية، ضرورة أنّ العذاب الدنيوى الضعيف المنقطع إذا كان منفيّاً عند عدم البيان وبعث الرسول فالعذاب الاخروى الشديد الدائم كان منفيّاً عنده بطريق أولى.

ثانيها: ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله، وهو أنّ محلّ النزاع فى مسألة البرائة هو استحقاق العقوبة وعدمه، والآية الشريفة إنّما تدلّ على نفى فعليّة التعذيب قبل إتمام الحجّة ببعث الرسل، وهو لا يلازم نفى استحقاقه، إذ لعلّ نفى التعذيب كان منّةً منه تعالى على عباده مع استحقاقهم لذلك[۵۲۱].

نقد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله

وفیه: أنّ تعبیرات الاصولیّین فی مسألة البرائة وإن کانت ظاهرة فی نفی استحقاق العقوبة، إلّاأنّ البحث فی هذه المسألة لیس من شأن الاصولی، لأنّ استحقاق العقوبة وعدمه من المسائل الکلامیّة، لارتباطه بالمبدأ والمعاد، لأنّ البحث عن استحقاق العبد للعقوبة وعدمه یرجع إلی أنّ اللّه تعالی هل یصحّ أن یعاقبه أم لا؟

والذی یصحّ أن یدّعی الاصولی فی المقام وجود المؤمّن من العقاب عند وقوع المکلّف فی مخالفة التکلیف الذی لم یتبیّن له، سواء تحقّق الاستحقاق للعقاب أم لم یتحقّق، ولا ریب فی أنّ الآیة الشریفة مؤمّنة من العذاب قبل بعث الرسول، والمحقّق الخراسانی رحمه الله أیضاً یعترف بذلک.

ثالثها: ما ذکره المحقّق النائینی رحمه الله بقوله:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۳۶۲

وأنت خبیر بأنّ مفادها أجنبیّ عن البرائة، فإنّ مفادها الإخبار بنفی التعذیب قبل إتمام الحجّة، کما هو حال الامم السابقة، فلا دلالة لها علی حکم مشتبه الحکم من حیث إنّه مشتبه، فهی أجنبیّة عمّا نحن فیه[۵۲۲]، إنتهی موضع الحاجة من کلامه.

والفرق بینه وبین ما تقدم من کلام الشیخ الأعظم رحمه الله أنّ مصبّ کلام الشیخ هو حمل الآیة علی العذاب الدنیوی الواقع علی الامم السابقة مع کون «بعث الرسول» کنایة عن بیان التکلیف، بخلاف مقالة المحقّق النائینی رحمه الله، فإنّه وإن حمل الآیة علی العذاب الدنیوی إلّاأنّ النکتة الأصلیّة فی کلامه رحمه الله هو تفسیر «بعث الرسول» ب «إتمام الحجّة» کما لا یخفی.

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

وفیه: أنّ بعث الرسول لیس بمعنی «إتمام الحجّة» کما ادّعاه المحقّق النائینی، بل المتفاهم منه عند العرف أنّه بمعنی بیان التکلیف وإعلام الحکم.

فلا إشکال فی دلالة الآیة الشریفة علی جریان البرائة فی موارد الشکّ فی التکلیف الذی یعبّر عنه بالشبهة البدویّة.

نعم، إنّها لا تدلّ علی أزید من قبح العقاب بلابیان الذی یحکم به العقل أیضاً کما عرفت، فکأنّه تعالی قال: «لیس من شأننا أن نفعل ما یحکم العقل بقبحه، فلانعذّب قبل بیان التکلیف، لقبح العقاب بلابیان عقلًا».

وعلیه فلافائدة للاستدلال بها لو تمّ ما سیأتی من أدلّة الأخباریّین، لأنّ الآیة تدلّ علی نفی التعذیب قبل بیان التکلیف، وأدلّة الاحتیاط- علی فرض

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۳۶۳

تمامیّتها- بیان له.

ومنه قوله تعالی: «لِیُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَیْهِ رِزْقُهُ فَلْیُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَایُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا سَیَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ یُسْراً»[۵۲۳].

تقریب الاستدلال بها أنّ «ماء» الموصولة فی قوله تعالی: «لَایُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا» تکون بمعنی التکلیف، ومفعولًا مطلقاً لقوله «لَایُکَلِّفُ» وإیتائه النفس عبارة عن إعلامه وبیانه لها، فإنّ إیتاء کلّ شیء بحسبه، فإیتاء الزکاة عبارة عن إعطائها، وإیتاء التکلیف عبارة عن إعلامه، فهذه الفقرة من الآیة تدلّ علی نفی تکلیف لم یصل إلی المکلّف ولم یتبیّن له.

الوجوه المحتملة فی معنی الآیة الشریفة

وفی الآیهٔ احتمالات أربعهٔ:

أ- ما تقدّم من کون «ماء» الموصولهٔ بمعنی التکلیف و «الإیتاء» بمعنی البیان الواصل إلی المکلّف، وعلیه یبتنی استدلال القائلین بالبرائهٔ.

ب- أن یکون «ماء» الموصولهٔ بمعنی المال و «الإیتاء» بمعنی التملیک والإعطاء بقرینهٔ صدر الآیهٔ، فکانت الآیهٔ من الصدر إلی الذیل بمعنی أنّ «کلّ ذی سعهٔ من حیث المال علیه أن ینفق من سعته، ومن قدر علیه رزقه ولم یتمکّن من مال کثیر لینفق من المال الیسیر الذی أعطاه اللَّه، إنّ اللَّه لا یکلّف نفساً إلّابالمال الذی أعطاها إیّاه، ومن ضاقت معیشته إذا أنفق جعل اللَّه له بعد عسر یسراً».

وعلی هذا الاحتمال لاربط للآیهٔ بمسألهٔ البرائهٔ کما لا یخفی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۳۶۴

ج- أن یکون «الموصول» عبارهً عن فعل المکلّف الذی تعلّق به الأحکام التکلیفیّهٔ، و «الإیتاء» عبارهً عن «الإقدار» فکانت الفقرهٔ المبحوث عنها من الآیهٔ بمعنی «إنّه تعالی لا یکلّف- بتکلیف وجوبی أو تحریمی- نفساً إلّاعملًا أقدرها علی فعله وترکه».

فکان مفادها موافقاً لحکم العقل بقبح التکلیف بغیر المقدور، بناءً علی قبحه عقلًا.

وعلیه کان «ماء» الموصولهٔ مفعولًا به[۵۲۴].

ولا مجال للاستدلال بهذه الآیهٔ علی البرائهٔ بناءً علی هذا الوجه أیضاً.

د- أن یکون للموصول ولکلمهٔ «الإیتاء» معنی جامع بین الاحتمالات الثلاثهٔ المتقدّمهٔ، کأن یکون «الإیتاء» بمعنی «الإعطاء» ویکون الإعطاء بمعنی «الإعلام» لو تعلّق بالتکلیف، وبمعنی «التملیک» لو تعلّق بالمال، وبمعنی «الإقدار» لو تعلّق بالمکلّف به. ولا یخفی أنّ هذا الاحتمال لو کان ممکناً ثبوتاً وکانت الآیهٔ ظاهرهً فیه إثباتاً لصحّ الاستدلال بها للبرائهٔ أیضاً کالاحتمال الأوّل؛ لکونها جامعهً بین جمیع الوجوه الثلاثهٔ التی منها الاحتمال الأوّل.

قیمهٔ الوجوه الأربعهٔ

لا إشکال فی إمکان کلّ من الوجوه الثلاثهٔ الاولی بحسب مقام الثبوت، إنّما الکلام فی أنّ أیّاً منها ینطبق علیه ظاهر الآیهٔ الشریفهٔ.

وأمّا الاحتمال الأخیر فقیل بامتناعه ثبوتاً قبل مقام الدلالهٔ والإثبات، لما عرفت من أنّ «الموصول» علی بعض الوجوه یکون مفعولًا مطلقاً، وعلی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۳۶۵

بعض آخر مفعولًا به، ولا یمکن أن یکون له معنی جامع لکلیهما، إذ لابدّ من أن یکون للمفعول به نحو وجود وتحقّق فی وعائه قبل ورود الفعل علیه، ویکون الفعل موجباً لإیجاد وصف علی ذات المفعول به التی کانت مفروضهٔ التحقّق والوجود، ک «زید» فی قولک: «اضرب زیداً» فإنّ زیداً کان موجوداً قبل وقوع الضرب علیه، وأمّا المفعول المطلق- سواء کان تأکیدیّاً أو نوعیّاً أو عددیّاً- فهو من کیفیّات الفعل، فلا یمکن أن یکون موجوداً قبله.

و قد أجاب بعض الأکابر عن هذه الشبههٔ.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

منهم المحقّق النائینی رحمه الله، فإنّه قال:

لکنّ الإنصاف أنّه یمکن أن یراد من «الموصول» الأعمّ من التکلیف وموضوعه، ولا یلزم أن یکون المراد من الموصول الأعمّ من المفعول به والمفعول المطلق، بل یراد منه خصوص المفعول به، فإنّ المفعول المطلق النوعی والعددی یصحّ جعله مفعولًا به بنحو من العنایهٔ، مثلًا الوجوب والتحریم وإن کان وجودهما بنفس الإیجاب والإنشاء، ولیس لهما نحو تحقّق فی المرتبهٔ السابقهٔ، إلّاأنّهما باعتبار ما لهما من المعنی الاسم المصدری[۵۲۵] یصحّ تعلّق التکلیف بهما. نعم، هما بمعنی المصدر لا یصحّ تعلّق التکلیف بهما[۵۲۶]، إنتهی ملخّصاً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۳۶۶

نقد کلام المحقّق النائینی رحمه الله

وفیه: أنّه لا یمکن دفع الإشکال بهذا البیان، ولو بالعنایهٔ والتسامح، لأنّ المصدر الذی هو أصل للفعل له ربط بالمفعول به وربط آخر بالمفعول المطلق، ولا یمکن الجمع بینهما، وذلک لما أشرنا إلیه من أنّ المصدر صفهٔ للمفعول به، فیکون متأخّراً عنه رتبهً تأخّر الوصف عن موصوفه، ففی مثل «ضربت زیداً» کان زید مفروض التحقّق قبل وقوع الضرب علیه، ثمّ یصیر متّصفاً بالمضروبیّهٔ بعده.

ویعکس الأمر فی المفعول المطلق، فإنّ المفعول المطلق النوعی أو العددی یکون صفهٔ للمصدر، لکون الأوّل مبیّناً لکیفیّته والثانی لکمّیّته، فیکون المصدر متقدّماً علی المفعول المطلق رتبهً تقدّم الموصوف علی صفته.

و لا یمکن أن یکون شیء بالنسبهٔ إلی شیء آخر صفهٔ له متأخّراً عنه وموصوفاً له متقدّماً علیه ولو بالعنایهٔ والمسامحهٔ، لامتناع الجمع بین أمرین متباینین ولو تجوّزاً.

فکیف یمکن أن یجعل «الموصول» فی الآیهٔ الشریفهٔ أعمّ من التکلیف وموضوعه بجعل المفعول المطلق مفعولًا به مع مسامحهٔ مع أنّه یستلزم أن یکون مصدر قوله: «لَایُکَلِّفُ» وصفاً للموصول متأخّراً عنه رتبهً بلحاظ کون الموصول مفعولًا به، وموصوفاً له متقدّماً علیه بلحاظ کونه مفعولًا مطلقاً؟!

کلام المحقّق العراقی رحمه الله فی المسألهٔ

و منهم المحقّق العراقی رحمه الله، حیث قال فی الجواب عن الشبههٔ:

و أنت خبیر بما فی هذا الإشکال، فإنّه یرد ذلک فی فرض إرادهٔ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۳۶۷

الخصوصیّات المزبورهٔ من شخص الموصول، وإلّا فبناءً علی استعمال الموصول فی معناه الکلّی العامّ[۵۲۷] وإرادهٔ الخصوصیّات المزبورهٔ من دوالّ اخر خارجیّهٔ فلا یتوجّه محذور، لا من طرف «الموصول»، ولا فی لفظ «الإیتاء» ولا من جههٔ تعلّق الفعل بالموصول.

وذلک أمّا من جههٔ الموصول فظاهر، فإنّه لم یستعمل إلّافی معناه الکلّی العامّ وأنّ إفادهٔ الخصوصیّات إنّما کان بتوسیط دالّ آخر خارجی.

وکذلک الأمر فی لفظ «الإیتاء» فإنّه أیضاً مستعمل فی معناه، وهو الإعطاء، غیر أنّه یختلف مصادیقه من کونه تارهً هو الإعلام عند إضافته إلی الحکم، واخری الملکیّهٔ أو الإقدار عند إضافته إلی المال أو الفعل.

و هکذا فی تعلّق الفعل بالموصول، حیث لا یکون له إلّانحو تعلّق واحد به، ومجرّد تعدّده بالتحلیل إلی نحو التعلّق بالمفعول به والتعلّق

بالمفعول المطلق لا یقتضی تعدّده بالنسبة إلی الجامع الذی هو مفاد الموصول[۵۲۸].

إنتهی موضع الحاجة من کلامه.

نقد ما أفاده المحقّق العراقی رحمه الله من قبل الإمام الخمینی قدس سره

واستشکل علیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بقوله:

وأنت خبیر بما فیه، فإنّ مباینة نحو تعلّق الفعل بمفعول به- أی المبعوث إلیه- وبمفعول مطلق، بحیث یکون أحدهما مفروض الوجود قبل الفعل، والآخر من کیفیّات نفس الفعل، تمنع عن إرادتهما باستعمال واحد، والمراد

من تعدّد الدالّ والمدلول إن کان دالّین آخرین ومدلولین آخرین غیر مفاد الآیة، فهو کماتری، وإن کان القرینتین الدّالّتین علی المعنی المراد منها، فمع عدم إمکان إرادتهما منها معاً لا ـ معنی لإقامة القرینة والجامع بینهما مفقود، بل غیر ممکن، حتّی تکون الخصوصیّات من مصادیقه[۵۲۹].

إنتهی موضع الحاجة من کلامه.

وحاصله: أنّ کلّاً من «الموصول» ولفظ «الإیتاء» وإن أمکن أن یکون بمعناه العامّ، إلّاأنّ تعلّق الفعل بالموصول لابدّ من أن یکون إمّا بنحو تعلّقه بالمفعول به أو بنحو تعلّقه بالمفعول المطلق، ولا یمکن الجمع بینهما، لتباین النسبتین، فإنّ نسبة الفعل إلی المفعول به من قبیل نسبة الشیء إلی أمر متقدّم علیه رتبةً، وإلی المفعول المطلق من قبیل نسبته إلی أمر متأخّر عنه.

والحقّ أنّ کلام الإمام رحمه الله دقیق متین.

فلا یمکن دفع إشکال الاستحالة عن الوجه الرابع بما أفاده المحقّق العراقی رحمه الله أیضاً.

البحث بحسب مقام الإثبات

ثمّ إنّ المحقّق العراقی رحمه الله وإن التزم بإمکان الوجه الرابع، إلّاأنّه استشکل فیه بحسب مقام الإثبات، فإنّه قال:

وحینئذٍ بعد إمکان إرادة الأعمّ من الحکم والفعل والمال ولو بنحو تعدّد الدالّ والمدلول، أمکن التمسّک بإطلاق الآیة علی مطلوب القائل بالبرائة، من عدم وجوب الاحتیاط عند الشکّ وعدم العلم بالتکلیف.

ثمّ قال:

هذا، ویمکن المناقشة فیه بعدم تمامیّة إطلاق الآیة مع وجود القدر المتیقّن فی مقام التخاطب، حیث إنّ القدر المتیقّن منه بقرینة السیاق إنّما هو خصوص المال، ومثله یمنع عن الأخذ بإطلاق الموصول لما یعمّ المال والتکلیف[۵۳۰]، إنتهی موضع الحاجة من کلامه.

ویرد علیه أنّ جریان أصالة الإطلاق لا یتوقّف علی انتفاء القدر المتیقّن فی مقام التخاطب، کما تقدّم فی مبحث المطلق والمقیّد[۵۳۱].

نعم، یمکن أن یقال: أصالة الإطلاق إنّما تجری لتشخیص المراد الجدّی بعد إحراز المراد الاستعمالی، فإنّ المولی إذا قال: «أعتق رقبةً» لانشکّ فی أنّ کلمة «رقبة» استعملت فی طبیعة الرقبة، لکنّا نشکّ فی أنّ إرادته الجدّیّة أیضاً تعلّقت بهذه الطبیعة المطلقة أو بعتق الرقبة المؤمنة، فنتمسّک بأصالة الإطلاق لرفع الشکّ وتشخیص تطابق الإرادة الجدّیّة مع الاستعمالیّة، والمقام لیس کذلک، لأنّا نشکّ

فى مرحلة الاستعمال، إذ يحتمل أن يكون «الموصول» فى الآية الشريفة مستعملًا فى خصوص «المال» أو «الفعل» فلا تصل النوبة إلى إجراء أصالة الإطلاق لتشخيص المراد الجدّى.

والحاصل: أنّ الاحتمال الرابع مردود بحسب مقام الثبوت والإثبات، فلابدّ من تركيز البحث فى الاحتمالات الثلاثة الاخر، وقد عرفت إمكانها بحسب مقام الثبوت.

وأمّا بحسب مقام الدلالة والظهور، فالحقّ أنّه لاظهور للآية فى الاحتمال

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۷۰

الذى يتوقّف عليه الاستدلال، وهو ما إذا اريد من «الموصول» التكليف، ومن «الإيتاء» الإعلام والإيصال.

بل يمكن أن يستظهر منها بقرينة السياق أنّ «الموصول» بمعنى المال، و «الإيتاء» بمعنى التمليك.

فلا يتمّ الاستدلال بالآية الشريفة فى المقام؛ لأنّ دلالتها على البرائة بعد سقوط الاحتمال الرابع تبتنى على ظهورها فى الاحتمال الأوّل، وهو إرادة التكليف من «الموصول» والبيان الواصل إلى المكلّف من «الإيتاء».

كيفيّة الجمع بين الآية وأدلّة الاحتياط

ثمّ لو سلّم دلالة الآية على البرائة فهل هى متقدّمة على أدلّة الاحتياط، بناءً على جريانها فى الشبهات البدويّة، أو الأمر بالعكس؟

كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى ذلك ونقده

ذهب المحقّق العراقى رحمه الله إلى حكومة أدلّة الاحتياط على الآية الشريفة، كما كانت حاكمة على الآية السابقة[۵۳۲]، فإنّه قال: إنّ غاية مايستفاد من الآية إنّما هو نفى الكلفة والمشقّة من قبل التكاليف المجهولة غير الواصلة إلى المكلّف، لا نفى الكلفة مطلقاً ولو من قبل جعل إيجاب الاحتياط، فمفاد الآية حينئذٍ مساوق لكبرى قبح العقاب بلابيان، ومن المعلوم عدم كون مثله مضرّاً بالأخبارى القائل بالاحتياط، إذ هو إنّما يدّعى إثبات الكلفة والمشقّة على المكلّف من جهة جعل إيجاب الاحتياط الواصل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۷۱

إلى المكلّف، بدعوى دلالة الأخبار على وجوب الاحتياط عند الشكّ وعدم العلم بالتحريم[۵۳۳].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

وفيه: أنّ وجوب الاحتياط- على فرض ثبوته- ليس تكليفاً مستقلّاً نفسيّاً، بحيث إذا شككنا فى حرمة شرب التتن مثلًا وكان فى الواقع حراماً كان مشتملًا على حكمين واستحقّ المكلّف على ارتكابه عقوبتين: إحداهما لأجل مخالفة الحرمة الواقعيّة، والاخرى لأجل مخالفة وجوب الاحتياط، بل وجوب الاحتياط حكم طريقى للتحفّظ على الواقع حتّى فى الشبهات المحصورة من موارد العلم الإجمالى، فإنّ المكلّف إذا شكّ فى وجوب الظهر أو الجمعة وصلّى الظهر فقط فإن كان الواجب هو الظهر فلم يتحقّق منه إلّاالتجرّى، مع أنّ وجوب الاحتياط لو كان تكليفاً مستقلّاً نفسيّاً لكان حينئذٍ عاصياً مستحقّاً للعقاب، ولا يمكن الالتزام بذلك.

فإذا كان وجوب الاحتياط أمراً طريقيّاً فالموجب للكلفة لا يكون إلّا نفس التكاليف الواقعيّة، وبعد دلالة الآية على نفيها من ناحية التكاليف المجهولة فلاجرم يتمّ المطلوب ويصحّ التمسّك بها فى قبال الأخباريّين.

وبعبارة اخرى: إذا انتفى التكليف المجهول باستناد الآية الشريفة انتفى وجوب التحفّظ على الواقع الذى لأجله شرّع وجوب الاحتياط، فلامجال لأدلّة الاحتياط، لحكومة الآية الشريفة عليها.

هذا تمام الكلام فى الآيات، وقد عرفت عدم نهوض ما ذكرنا من الآيتين

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۷۲

فى مقابل الأخباريّين، أمّا الآيـة الاولى فلأنّ مفادها هو قبـح العقاب بلا بيان، والأخبارى يـدّعى أنّ أدلّة الاحتياط بيان، وأمّا الآية الثانية فلما عرفت من كونها غير ظاهرة فى نفى التكليف، فلا تدلّ على البرائة أصلًا.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۷۳

فى الروايات الّتى استدلّ بها على البرائة

الروايات التى استدلّ بها على البرائة

الاستدلال عليها ب «حديث الرفع»

و أمّا السنّة:

فمنها: ما هو المروىّ عن النبىّ صـلى الله عليه و آله بسـند صـحيح فى الخصال: «رفع عن امّتى تسعة: الخطأ، والنسيان، وما اكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطرّوا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكّر فى الوسوسة فى الخلق[۵۳۴] ما لم ينطق بشفة»[۵۳۵].

هذا أهمّ الأحاديث التى استدلّ بها فى باب البرائة.

و لابدّ من تفصـيل البحث حوله، لأنّه مضافاً إلى كونه مسـتنداً فى الاصول فى باب البرائة بلحاظ فقرة «ما لا يعلمون» يكون مسـتنداً فى أبواب متعـدّدة من الفقه أيضاً، كمسألـة نسـيان الجزء أو الشـرط فى العبادات المركّبـة بلحاظ اشـتمال الحـديث على «النسـيان» ومسألة المعاملة الواقعة عن الإكراه وبدون

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۷۴

طيب النفس بلحاظ اشـتماله على «ما اكرهوا عليه» ومسألة الاضـطرار إلى شـىء محرّم بلحاظ اشتماله على «ما اضطرّوا إليه» وغيرها من الموضوعات المذكورة فى الحديث.

وقبل بيان مقاصد الحديث لابدّ من تقديم امور:

بيان معنى الرفع، والفرق بينه وبين الدفع

الأوّل: أنّ للرفع والدفع- بحسب المتفاهم العرفى الذى يوافقه اللغة أيضاً ظاهراً- مفهومين متغايرين غيرقابلين للاجتماع.

فإنّ الرفع عبارة عن إزالة الشىء بعد وجوده وتحقّقه.

ففى متعلّقه خصوصيّتان:

أ- أنّه أمر موجود، ب- أنّ هاهنا ما يقتضى بقائه، بحيث يؤثّر فى استمراره لو لم يعرضه الرافع.

وأمّا الدفع: فهو عبارة عن المنع من حدوث الشىء عند وجود ما يقتضيه.

ففى متعلّقه أيضاً خصوصيّتان:

أ- أنّه لم يوجد بعد، ب- أنّه تحقّق ما يقتضى وجوده، بحيث لو لم يعرضه مانع لأثّر فيه.

والظاهر أنّ «الرفع» استعمل فى الحديث الشريف بالمعنى العرفى المتقدّم.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی ذلک

لکنّ المحقّق النائینی رحمه الله ذهب إلی أنّه استعمل فیه بمعنی «الدفع» بنحو الحقیقة، فإنّه قال بعد بیان الفرق بینهما بما ذکر:
و لکن هذا المقدار من الفرق لا یمنع عن صحّة استعمال «الرفع» بدل
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۳۷۵
«الدفع» علی وجه الحقیقة بلاتصرّف وعنایة، فإنّ الرفع فی الحقیقة یمنع ویدفع المقتضی عن التأثیر فی الزمان اللاحق أو المرتبة اللاحقة، لأنّ بقاء الشیء کحدوثه یحتاج إلی علّة البقاء وإفاضة الوجود علیه من المبدء الفیّاض فی کلّ آن، فالرفع فی مرتبة وروده علی الشیء إنّما یکون دفعاً حقیقةً باعتبار علّة البقاء، وإن کان رفعاً باعتبار الوجود السابق، فاستعمال «الرفع» فی مقام «الدفع» لا یحتاج إلی علاقة المجاز، بل لا یحتاج إلی عنایة أصلًا، بل لا یکون خلاف ما یقتضیه ظاهر اللفظ، لأنّ غلبة استعمال «الرفع» فیما یکون له وجود سابق لا یقتضی ظهوره فی ذلک.
وممّا ذکرنا من معنی «الرفع» و «الدفع» یظهر أنّه لا مانع من جعل «الرفع» فی الحدیث المبارک بمعنی «الدفع» فی جمیع الأشیاء التسعة المرفوعة، و لا یلزم من ذلک مجاز[۵۳۶]، إنتهی موضع الحاجة من کلامه.

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله

ویرد علیه أوّلًا: أنّ للعناوین المذکورة فی کلام الشارع مفاهیمها العرفیّة، والعرف لا یجوّز استعمال «الرفع» مکان «الدفع» أو بالعکس إلّابنحو من العنایة والتجوّز.
وثانیاً: أنّ بقاء الشیء وإن کان کحدوثه فی الاحتیاج إلی العلّة وإفاضة الوجود علیه من المبدء الفیّاض فی کلّ آن، إلّاأنّه لا یوجب أن یسمّی إزالته عن صفحة الوجود دفعاً حقیقةً.
نعم، لو غفل الإنسان عن وجود شیء فی الزمن الأوّل أو قطع النظر عنه
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۳۷۶
وحصر نظره فی المنع عن وجوده فی الزمن الثانی فلا بأس باستعمال کلمة «الدفع» حقیقةً.
وأمّا «الرفع» فلا یستعمل إلّابالنسبة إلی وجود الشیء فی الزمن الثانی مع لحاظ وجوده فی الزمن الأوّل.
ویشهد علیه أنّ الأئمّة علیهم السلام کانوا یعبّرون أحیاناً ب «الوضع» عند الاستشهاد بحدیث الرفع، فیقولون: قال النبیّ صلی الله علیه و آله: «وضع عن امّتی تسعة ...» ولا ریب فی أنّ «الوضع» إذا تعدّی ب «عن» کان بمعنی إزالة الشیء الموجود[۵۳۷]، فلا یقال: «وضع الکتاب عن الأرض» إلّافیما إذا کان الکتاب موجوداً علی الأرض.

هل إسناد الرفع إلی الامور التسعة حقیقی أو مجازی؟

الأمر الثانی: أنّه لا یصحّ حمل الحدیث الشریف علی الرفع التکوینی، ضرورة أنّ الخطأ والنسیان ونحوهما لم یکن مرفوعاً عن امّته صلی الله علیه و آله حقیقةً، فالمراد به هو الرفع التشریعی تسهیلًا للُامّة وامتناناً علیهم.
وعلیه فهل نلتزم بمجازیّة الإسناد أو یمکن أن یکون إسناد الرفع إلی الامور المذکورة مع ذلک حقیقیّاً؟

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی ذلک

ذهب المحقّق النائینی رحمه الله إلی کون الإسناد حقیقیّاً وأنّا لانحتاج إلی تقدیر وإضمار فی الکلام لتصحیح الإسناد.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۳۷۷

فإنّه قال فی موضع من کلامه- بعد دعوی عدم المجازیّهٔ فی الکلمهٔ وفی الإسناد-:

أمّا عدم المجازیّهٔ فی الإسناد: فلما سیأتی من أنّ إسناد الرفع إلی المذکورات یکون علی وجه الحقیقهٔ بلا تقدیر ولا إضمار[۵۳۸].

وقال فی موضع آخر:

قیل: إنّ دلالـهٔ الاقتضاء تقتضـی تقـدیراً فی الکلام، لشـهادهٔ الوجـدان والعیان علی وجود الخطأ والنسـیان فی الخارج، وکذا غیر الخطأ والنسـیان ممّا ذکر فی الحدیث الشـریف، فلابدّ من أن یکون المرفوع أمراً آخر مقدّراً، صوناً لکلام الحکیم عن الکذب واللغویّهٔ. وقد وقع البحث والکلام فی تعیین مـا هو المقـدّر، فقیـل: إنّ المقـدّر هو المؤاخـذهٔ والعقوبـهٔ، وقیل: إنّه عموم الآثار، وقیل: إنّه أظهر الآثار بالنسبهٔ إلی کلّ واحدٍ من التسعهٔ.

والتحقیق: أنّه لاـ حاجـهٔ إلی التقـدیر، فإنّ التقـدیر إنّما یحتاج إلیه إذا توقّف تصـحیح الکلام علیه، کما إذا کان الکلام إخباراً عن أمر خـارجی، أو کـان الرفع رفعاً تکوینیّاً، فلابـدّ فی تصـحیح الکلام من تقـدیر أمر یخرجه عن الکـذب، وأمّا إذا کان الرفع رفعاً تشـریعیّاً فالکلام یصحّ بلاتقدیر، فإنّ الرفع التشریعی کالنفی التشریعی لیس إخباراً عن أمر واقع، بل إنشاء لحکم یکون وجوده التشریعی بنفس الرفع والنفی، کقوله صلی الله علیه و آله: «لا ضرر ولا ضرار»[۵۳۹] وکقوله علیه السلام: «لا شکّ لکثیر الشکّ»[۵۴۰] ونحو ذلک ممّا یکون متلوّ النفی أمراً ثابتاً فی الخارج.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۳۷۸

وبالجملـهٔ: مـا ورد فی الأخبار ممّا سـیق فی هـذا المساق سواء کان بلسان الرفع أو الـدفع أو النفی إنّما یکون فی مقام تشـریع الأحکام وإنشاءها، لا فی مقام الإخبار عن رفع المذکورات أو نفیها حتّی یحتاج إلی التقدیر، وسیأتی معنی الرفع التشریعی ونتیجته.

والغرض فی المقام مجرّد بیان أنّ دلالهٔ الاقتضاء لا تقتضی تقدیراً فی الکلام حتّی یبحث عمّا هو المقدّر.

لا أقول: إنّ الرفع التشـریعی تعلّق بنفس المذکورات، فإنّ المذکورات فی الحدیث غیر «مالایعلمون» لا تقبل الرفع التشـریعی، لأنّها من الامور التکوینیّهٔ الخارجیّهٔ، بل رفع المذکورات تشـریعاً إنّما یکون برفع آثارها الشـرعیّهٔ- علی ما سـیأتی بیانه- ولکن ذلک لا ربط له بدلالـهٔ الاقتضـاء وصون کلاـم الحکیم عن اللغویّـهٔ والکـذب، بل ذلک لأجل أنّ رفع المـذکورات فی عالم التشـریع هو رفع ما یترتّب علیها من الآثار والأحکام الشرعیّهٔ، کما أنّ معنی «نفی الضرر» هو نفی الأحکام الضرریّهٔ، فتأمّل جیّداً[۵۴۱]، إنتهی کلامه.

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله

وفیه أوّلًا: أنّ الحدیث من قبیل الإخبار عن أمر خارجی الذی اعترف بأنّه لو کان کذلک لاحتاج إلی تقدیر وإضمار لتصحیح الإسناد، وذلک لأنّ التشریع وإنشاء الحکم بیداللَّه تعالی، وأمّا الروایات الصادرهٔ عن النبیّ صلی الله علیه و آله وأهل بیته علیهم السلام إنّما هی فی مقام الإخبار عن الأحکام الإلهیّهٔ، لا فی مقام التقنین وتشریع الأحکام.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۳۷۹

نعـم، ورد فی خصـوص الصـلوات الرباعیّـهٔ والثلاثیّـهٔ أنّ الرکعـتین الاـولیین فرض اللَّه، ومـا زاد علیهمـا فرض النـبیّ صـلی الله علیـه و آله[۵۴۲]، وأمّا سائر الأحادیث المتضمّنهٔ للأحکام فلیست إلّافی مقام الإخبار عمّا حکم به اللَّه تعالی.

وعليه فالرافع للُامور المـذكورة فى حـديث الرفع هو اللّه تعالى، والنبىّ صـلى الله عليه و آله أخبر عن ذلك بقوله: «رفع عن امّتى تسـعة ...».

وثانياً: سـلّمنا أنّه إنشاء للحكم،- وتقريبه أن لا يكون الحديث كلام النبىّ صـلى الله عليه و آله، بل كلام اللّه الذى وصل إلينا بواسـطته صلى الله عليه و آله، فكأنّه تعالى قال: «رفعت عن الامّة الإسـلاميّة تسعة ...»- إلّاأنّا لا نسلّم الفرق بين الإخبار والإنشاء فى الاحتياج إلى التقدير وعدمه، بل إسناد الرفع إلى الامور التسعة يحتاج إلى التقدير، سواء كان إخباراً أو إنشاءاً.

والحاصل: أنّه لا يمكن الالتزام بأنّ إسناد الرفع إلى المذكورات يكون على وجه الحقيقة بلاتقدير ولا إضمار.

ما هو المقدّر المصحّح للإسناد؟

ثمّ إنّ فى المضاف المقدّر احتمالات:

١- أن يقـدّر «المؤاخذة»، لسـنخيّتها مع الرفع المتعلّق بالعناوين المذكورة، فإنّ شـرب الخمر مثلًا محرّم يسـتتبع العقوبة والمؤاخذة، وأمّا إذا وقع خطأً

أو نسياناً أو إكراهاً ونحوها رفعت مؤاخذته، فكأنّه صلى الله عليه و آله قال: «رفع عن امّتى تسعة: مؤاخذة الخطأ إلخ».

ويمكن المناقشة فى هذا الاحتمال بوجوه:

أ- أنّ ظاهر الرفع فى الحديث الشريف هو الرفع التشريعى، والمؤاخذة أمر تكوينى، لكونها عبارةً عن عمل المولى وعقوبته، ولا يمكن تعلّق الرفع التشريعى بأمرٍ تكوينى.

بل لا يمكن تقدير «استحقاق المؤاخذة» أيضاً، لكونه ممّا حكم به العقل، فلا يمكن رفعه فى جوّ الشرع.

ب- أنّ الرفع اسند إلى نفس العناوين التسعة ادّعاءً، ولا يمكن تصحيح هذا الادّعاء بصرف كون المرفوع خصوص «المؤاخذة».

ج- أنّ تقـدير «المؤاخذة» لا يلائم بعض الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السـلام، مثل ما روى عن أبى الحسن عليه السـلام قال: «سألته عن الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك، أيلزمه ذلك؟

فقال: لا، ثمّ قال: قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله: وضع عن امّتى ما اكرهوا عليه، وما لم يطيقوا، وما أخطأوا»[۵۴۳].

فـإنّ الحلف بالطلاق والعتاق وصدقـة مايملك فى حال الاختيار وطيب النفس ليس محرّماً مسـتلزماً لاسـتحقاق العقوبـة لكى ترفع عند الإكراه.

فسؤال الراوى ليس عن وجود المؤاخذة على هذا اليمين، بل عن صحّته وترتّب الأثر عليه.

ثمّ إنّ الحديث يحتاج إلى توجيه وتوضيح، فإنّ مثل الطلاق والعتاق

والصدقة لا تكاد تتحقّق بصرف الحلف عليها وإن لم يكن الحالف مكرهاً، فالقضيّة فرضيّة، بمعنى أنّ الحلف بهذه الامور لا يصحّ ولا يؤثّر فى حال الإكراه، ولو فرض صحّته فى حال الاختيار وطيب النفس.

٢- أن يجعـل المقـدّر فى كـلّ من هـذه الامور التسـعة مـا هو المناسب من أثره بلحاظ مصاديقه، فلو اكره على شـرب الخمر مثلًا كان المرفوع هو الحـدّ، ولو اكره على الطلاق كان المرفوع حصول البينونـة بين الزوجين، فإذا رفع الحدّ فى المثال الأوّل والبينونة فى المثال الثانى فكأنّه لم يتحقّق شرب الخمر أو الطلاق، فاسند الرفع إليهما ادّعاءً وتجوّزاً.

وهذا الاحتمال وإن كان أقرب من الاحتمال الأوّل، إلّاأنّه أيضاً لا يخلو من إشكال، لأنّ القول بكون المرفوع الأثر الظاهر يستلزم القول

ببقاء غيره من الأثر الشرعى، وهذا يستلزم فرض وجود العناوين المذكورة فى الحديث وفرض عدمها شرعاً، فكأنّ الشارع يقول: العمل المكره عليه معدوم وموجود، فإنّه بلحاظ أثره الظاهر معدوم، بحيث اسند الرفع إليه، وبلحاظ غيره من الآثار موجود، وهل يمكن الالتزام بذلك؟!

على أنّه يرد عليه نظير ما أوردناه على الاحتمال الأوّل، وهو أنّه لا يمكن تصحيح إسناد الرفع إلى نفس العناوين التسعة ادّعاءً بمجرّد كون المرفوع خصوص الأثر الشرعى الظاهر.

الحقّ فى المقام

۳- مقتضى التحقيق الذى هو الظاهر عرفاً أن يكون المقدّر جميع الآثار الشرعيّة المترتّبة على هذه الامور التسعة، ولا فرق فى ذلك بين الأثر الظاهر وغيره.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۸۲

ويؤيّده أوّلًا: أنّه يلائم إسناد الرفع إلى نفس هذه العناوين، فإنّ ما رفع جميع آثاره، فكأنّه رفع بنفسه.

وثانياً: أنّه يناسب الامتنان الذى صدر الحديث فى مقامه.

هل الحديث يختصّ بالامور الوجوديّة أو يعمّ الامور العدميّة؟

الأمر الثالث: ذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى اختصاص الحديث بالامور الوجوديّة، حيث قال:

وإن اكره المكلّف على الترك أو اضطرّ إليه أو نسى الفعل، ففى شمول «حديث الرفع» لذلك إشكال، مثلًا لو نذر أن يشرب من ماء الدجلة فاكره على العدم أو اضطرّ إليه أو نسى أن يشرب، فمقتضى القاعدة وجوب الكفّارة عليه لو لم تكن أدلّة وجوب الكفّارة مختصّة بصورة تعمّد الحنث ومخالفة النذر عن إرادة والتفات[۵۴۴]، فإنّ شأن الرفع تنزيل الموجود منزلة المعدوم، لا تنزيل المعدوم منزلة الموجود، لأنّ تنزيل المعدوم منزلة الموجود إنّما يكون وضعاً لا رفعاً، والمفروض أنّ المكلّف قد ترك الفعل عن إكراه أو نسيان، فلم يصدر منه أمر وجودى قابل للرفع، ولا يمكن أن يكون عدم الشرب فى المثال مرفوعاً وجعله كالشرب، حتّى يقال: إنّه لم يتحقّق مخالفة النذر فلاحنث ولا كفّارة.

والحاصل: أنّه فرق بين الوضع والرفع، فإنّ الوضع يتوجّه على المعدوم فيجعله موجوداً ويلزمه ترتيب آثار الوجود على الموضوع، والرفع يتوجّه على الموجود فيجعله معدوماً ويلزمه ترتيب آثار العدم على المرفوع، فالفعل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۸۳

الصادر من المكلّف عن نسيان أو إكراه يمكن ورود الرفع عليه وجعله كأن لم يصدر، فلا يترتّب عليه آثار الوجود إن كان ذلك موافقاً للتوسعة والامتنان[۵۴۵]، وأمّا الفعل الذى لم يصدر من المكلّف وكان تاركاً له عن نسيان وإكراه فلا محلّ للرفع فيه، لأنّ رفع المعدوم لا يمكن إلّابالوضع والجعل، و «حديث الرفع» لا يتكفّل الوضع، بل مفاده الرفع[۵۴۶]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

البحث حول ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله

وناقش فيه المحقّق العراقى رحمه الله بقوله:

فیه: أنّ مرجع رفع الشیء بعد أن كان إلی الرفع بالعنایة الراجع إلی خلوّ صفحة التشریع عن حكمه وعدم أخذه موضوعاً لأحكامه لا یكاد یفرق بین رفع الفعل أو الترک، إذ كما أنّ معنی رفع الوجود فی عالم التشریع عبارة عن رفع الأثر المترتّب علیه وخلوّه عن الحكم فی عالم التشریع، كذلک فی رفع العدم، حیث إنّ مرجع رفعه إلی رفع الأثر المترتّب علی هذا العدم الراجع إلی عدم أخذه موضوعاً للحكم بالفساد ووجوب الإعادة مثلًا بملاحظة دخل نقیضه وهو الوجود فی الصحّة، لا أنّ مرجع رفعه إلی قلب العدم بالوجود وتنزیله منزلة الموجود، أو تنزیل الموجود منزلة المعدوم كی یشكل بأنّ رفع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۳۸۴

المعدوم لا یكون إلّابالوضع وحدیث الرفع لا یتكفّل الوضع، إذ فرق واضح بین قلب الوجود بعدم ذاته وتنزیله منزلته وبالعكس وبین قلب أخذه موضوعاً للحكم بعدم أخذه فی مرحلة تشریع الحكم وخلوّ خطاباته عنه، والإشكال المزبور إنّما یرد علی الأوّل دون الثانی، وما یقتضیه بحدیث الرفع إنّما هو الثانی دون الأوّل، وعلی ذلک نقول: إنّه لابأس بالتمسّک بحدیث الرفع لصحّة العبادة الفاقدة لبعض الأجزاء والشرائط لنسیان أو غیره، فإنّ رفع ترک الجزء عن نسیان إنّما هو بلحاظ الأثر المترتّب علیه، وهو الفساد الذی هو نقیض الصحّة المترتّبة علی وجوده، ومرجعه إلی خلوّ صفحة تشریع الحكم بالفساد عن مثل هذا الترک الراجع إلی رفع جزئیّة المنسیّ وعدم دخله فی الصحّة، لا أنّ الرفع بلحاظ الأثر المترتّب علی الوجود كی یحتاج إلی تنزیل المعدوم منزلة الموجود فیشكل بأنّ رفع المعدوم لا یمكن إلّابالوضع[۵۴۷].

إنتهی موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

نقد كلام المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام

وفیه أوّلًا: أنّ كلامه رحمه الله یشبه التناقض، لأنّه رحمه الله جمع بین كون الرفع فی الحدیث رفعاً مجازیّاً ادّعائیّاً وبین كون العناوین المذكورة فی الحدیث مرفوعة عن موضوعیّة الأحكام الشرعیّة، مع أنّ رفع الموضوعیّة من قبل الشارع كإثباتها أمر حقیقی غیر مجازی، فإنّ الموضوعیّة إثباتاً ونفیاً بید الشارع، فكما أنّه إذا جعل شرب الخمر موضوعاً للحرمة والحدّ لم یكن فیه مسامحة وتجوّز، كذلک إذا رفعه عن كونه موضوعاً لهما فی صورة الإكراه مثلًا.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۳۸۵

وبالجملة: لو كان الرفع فی الحدیث بمعنی رفع موضوعیّة الامور المذكورة للأحكام الشرعیّة كان إسناده إلیها إسناداً حقیقیّاً، وهو ینافی كونه ادّعائیّاً مجازیّاً.

وثانیاً: أنّ الحدیث ظاهر فی رفع ذات الموضوع، لا- فی رفع موضوعیّته للحكم الشرعی، فالمرفوع فی «رفع ما اكرهوا علیه» هو نفس شرب الخمر المكره علیه مثلًا، لاموضوعیّته للحرمة والحدّ.

وبعبارة أوضح: عند شرب الخمر یتحقّق عنوانان:

أ- عنوان ذاتی، وهو نفس شرب الخمر.

ب- عنوان وصفی متأخّر عن العنوان الذاتی، وهو كونه موضوعاً للحكم الشرعی، والشیء المكره علیه الذی تعلّق الرفع به هو نفس شرب الخمر، لاموضوعیّته للحكم الشرعی.

وهكذا الأمر فی ناحیة العدم، فإنّ المكره علیه هو نفس ترک شرب ماء الدجلة لا كونه موضوعاً للحكم الشرعی.

نقد كلام المحقّق النائینی من قبل الإمام الخمینی رحمهما الله

ثمّ استشکل علی المحقّق النائینی رحمه الله سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بوجه آخر، وهو- علی ما أثبتناه من تقریرات درسه الشریف- أنّ للأعدام المضافة حظّاً من الوجود، والإکراه والاضطرار ونحوهما لا تتعلّق بالعدم المطلق، بل إمّا أن تتعلّق بالوجود أو بالعدم المضاف، فالمکره علیه مثلًا إذا کان أمراً عدمیّاً کان من الأعدام المضافة التی لها حظٌّ من الوجود، ک «ترک شرب ماء الدجلة».

لکن یرد علیه أنّ العدم- علی ما هو التحقیق- لا حظّ له من الوجود

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۳۸۶

أصلًا، ولا فرق فی ذلک بین العدم المطلق والمضاف، واعترف به الإمام قدس سره فی کلماته الدقیقة الفلسفیّة، وکان من المَهَرَة فی هذا الفنّ.

ما هو الحقّ فی المسألة

والتحقیق یقتضی أن یقال: لا یختصّ «حدیث الرفع» بالامور الوجودیّة، بل یعمّ العدمیّات أیضاً، وذلک یتّضح بملاحظة أمرین:

أ- أنّ الرفع فی الحدیث- کما عرفت- رفع ادّعائی لاحقیقی، ودائرة الامور الادّعائیّة تکون أوسع من دائرة الامور الحقیقیّة.[۵۴۸]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة ؛ ج‌۴ ؛ ص۳۸۶

ب- أنّ بعض الأحکام الشرعیّة بل والعقلیّة تترتّب علی الامور العدمیّة، فإنّ من نذر أن یشرب من ماء الدجلة ثمّ ترک الشرب عمداً بلاعذر وإکراه تجب علیه شرعاً کفّارة مخالفة النذر، مع أنّ مخالفة النذر هاهنا لیست أمراً وجودیّاً، بل هی تتحقّق فی ضمن ترک شرب ماء الدجلة.

وکذلک من ترک الصلاة مثلًا یستحقّ العقاب عقلًا.

فموضوع الحکم الشرعی فی المثال الأوّل والعقلی فی المثال الثانی هو أمر عدمی، فلابدّ من القول بأنّ الامور العدمیّة التی تترتّب علیها الأحکام الشرعیّة یکون لها ثبوت فی عالم الاعتبار، وإن لم یکن لها حظّ من الوجود بحسب ما ثبت فی الفلسفة، إذ ما لاثبوت له ولو اعتباراً لا- یقع تحت دائرة الحکم الشرعی، ولا یصیر موضوعاً له. فلا یمتنع أن یتعلّق الرفع فی الحدیث بالامور العدمیّة بعد أن کان الرفع ادّعائیّاً أوّلًا، وجعلت الامور العدمیّة موضوعاً للأحکام الشرعیّة ثانیاً، لأنّ جعلها موضوعاً حاکٍ عن نحو ثبوت لها ولو فی عالم الاعتبار، فیرفع بحدیث الرفع ذلک الوجود الاعتباری ادّعاءً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۳۸۷

مجری «حدیث الرفع»

الأمر الرابع: أنّ «حدیث الرفع» لا یتکفّل لرفع الأمر المترتّب علی نفس هذه العناوین التسعة فی الأدلّة الأوّلیّة.

توضیح ذلک: أنّ «حدیث الرفع» حاکم علی الأدلّة المبیّنة للأحکام المترتّبة علی الأشیاء بعناوینها الأوّلیّة، فإنّ لشرب الخمر مثلًا آثاراً یدلّ الحدیث علی رفعها عند الإکراه والاضطرار ونحوهما.

وأمّا الأحکام المترتّبة علی نفس هذه العناوین- مثل وجوب الدیة المترتّب علی القتل الخطأی فی قوله تعالی: «وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً

فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ»[۵۴۹] ووجوب سجدتى السهو لنسيان بعض أجزاء الصلاة- فلا يرفعها حديث الرفع.

وذلك لأنّ موضوع كلّ حكم يشتمل على ما يقتضى ذلك الحكم، حتّى بناءً على عدم تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد الموجودة فى متعلّقاتها، إذ لا يمكن أن يتعلّق حكم بشىء من دون أن يكون بينهما سنخيّة واقتضاء.

وكذلك الأمر فى ناحية حديث الرفع، فالعناوين التسعة المذكورة فيه مقتضية لرفع آثارها.

وعلى هذا دليل حرمة شرب الخمر يدلّ على أنّ شرب الخمر مقتضٍ للحرمة، وحديث الرفع حاكم عليه، لأنّه يضيّق دائرة موضوعيّة شرب الخمر للحرمة، فتختصّ بموارد عدم الإكراه مثلًا. وهذا لا يمكن بالنسبة إلىقوله تعالى: «وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ».

لأنّ الجمع بين اقتضاء القتل الخطأى ثبوت الدية وبين اقتضاء الخطأ رفعها

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۸۸

جمع بين المتنافيين.

على أنّ الحكومة عبارة عن توسعة موضوع الدليل المحكوم أو تضييقه بواسطة الدليل الحاكم، والمقام ليس كذلك، لأنّ رفع الدية عن القتل الخطأى لا يوجب تضييق موارد الدية فى قوله تعالى: «وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ»، بل يوجب تعطيل هذه الآية بالنسبة إلى الدية وخلوّها عن جميع مواردها.

وكذلك الأمر فى مسألة وجوب سجدتى السهو لنسيان أجزاء الصلاة.

والحاصل: أنّ حديث الرفع لا يكاد يرفع الأحكام المترتّبة على نفس العناوين التسعة المذكورة فيه.

اختصاص «حديث الرفع» بموارد الامتنان

الأمر الخامس: أنّ الحديث يكون فى مقام الامتنان والتفضّل على الامّة الإسلاميّة، فلا يرفع به ما لم يكن رفعه امتناناً.

وعليه بنيت مسألة فقهيّة مهمّة، وهى بطلان البيع المكره عليه وصحّة البيع المضطرّ إليه، وذلك لأنّ رفع الآثار عن البيع المكره عليه امتنان وتفضّل، بخلاف البيع المضطرّ إليه، فإنّه لو كان باطلًا لكان تضييقاً على البايع المضطرّ، لعدم وصوله إلى رفع حاجته بثمن المبيع.

بل لا يجرى الحديث فيما إذا كان الرفع امتناناً بالنسبة إلى بعض الامّة وخلاف الامتنان بالنسبة إلى بعض آخر، كما فى موارد إتلاف مال الغير خطأً، فإنّ رفع الضمان عن المتلف باستناد «رفع الخطأ» وإن كان تفضّلًا عليه إلّاأنّه ضدّ التفضّل بالنسبة إلى صاحب المال المتلف.

والحاصل: أنّ «حديث الرفع» لا يجرى إلّافى موارد الامتنان الصرف.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۸۹

كيفيّة حكومة «حديث الرفع» على الأدلّة الأوّليّة

الأمر السادس: أنّه لاريب فى كون كلّ من «حديث الرفع» وما دلّ على نفى الضرر والعسر والحرج حاكماً على أدلّة الأحكام الأوّليّة، فهل بين الحكومتين فرق أم لا؟

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى ذلك

ذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى وجود التفاوت بينهما، حيث قال:

لا فرق بين أدلّة نفى الضرر والعسر والحرج وبين دليل رفع الاضطرار والإكراه ونحو ذلك، سوى أنّ الحكومة فى أدلّة نفى الضرر والعسر والحرج إنّما تكون باعتبار عقد الحمل، حيث إنّ الضرر والعسر والحرج من العناوين الطارية على نفس الأحكام، فإنّ الحكم قد يكون ضرريّاً أو حرجيّاً وقد لا يكون- كما أوضحناه بما لا مزيد عليه فى محلّه- وفى دليل رفع الإكراه والاضطرار وغير ذلك إنّما تكون باعتبار عقد الوضع، فإنّه لا ـ يمكن طروّ الإـكراه والاضطرار والخطأ والنسيان على نفس الأحكام، بل إنّما تعرض موضوعاتها ومتعلّقاتها، فحديث الرفع يوجب تضييق دائرة موضوعات الأحكام، نظير قوله عليه السلام:

«لاـ شكّ لكثير الشكّ»[۵۵۰] و «لاـ سهو مع حفظ الإمام»[۵۵۱] ونحو ذلك ممّا يكون أحد الدليلين متكفّلًا لما اريد من عقد وضع الآخر[۵۵۲]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۹۰

نقد نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وفى مواضع من كلامه نظر:

أ- أنّ ظاهره كون الحكومة باعتبار عقد الوضع فى جميع فقرات الحديث، ولا يمكن الالتزام به، لأنّ تماميّة الاستدلال به فى باب البرائة تتوقّف على شموله للشبهات الحكميّة، وإلّا فلم تعمّ فقرة «ما لا يعلمون» لمثل ما إذا شكّ فى حرمة شرب التتن من الموارد التى تعلّق الشكّ بنفس حكم الشارع.

ب- أنّا لانسلّم أنّ الضرر والعسر والحرج تكون من العناوين الطارية على نفس الأحكام، فإنّها أوّلًا وبالذات تعرض عمل المكلّف، فإنّ من كان مريضاً وكان الوضوء مضرّاً بحاله كان نفس الوضوء بالنسبة إليه ضرريّاً، وإسناد الضرر إلى وجوبه إنّما يكون بنحو من العناية بلحاظ الوصف بحال المتعلّق.

ج- أنّا لانلتزم بقوله: «لايمكن طروّ الإكراه والاضطرار والخطأ والنسيان على نفس الأحكام».

فإنّ العناوين الثلاثة الاولى وإن كانت تختصّ بالموضوعات، إلّاأنّ النسيان يعمّها والأحكام، ألا ترى أنّك تارةً تنسى حرمة الخمر مثلًا، واخرى خمريّتها؟

البحث حول دلالة «حديث الرفع» على البرائة

إذا عرفت هذه الامور فاعلم أنّ الاستدلال بالحديث فى المقام يتوقّف على شمول فقرة «ما لا يعلمون» للشبهات الحكميّة والموضوعيّة وعدم اختصاصها بالثانية؛ لأنّ عمدة البحث فى باب البرائة ترتبط بالشبهات الحكميّة، لكونها ناشئة عن امور ثلاثة: عدم النصّ، إجمال النصّ، تعارض النصّين أو النصوص،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۹۱

بخلاف الشبهات الموضوعيّة، حيث إنّها لا تنشأ إلّاعن الاشتباه فى الامور الخارجيّة، ولا يتعدّد منشأها.

على أنّ الشبهات الحكميّة هى عمدة ما صار معركة الآراء بين الأخباريّين والاصوليّين، حيث إنّ الأخبارى قال بوجوب الاحتياط،

والاصولی بجریان البرائة فیها.

فالاستدلال بحدیث الرفع فی المقام یبتنی علی کون الموصول فی «ما لا یعلمون» عامّاً للشبهات الحکمیّة والموضوعیّة.

واستشکل علی ذلک بطرق عدیدة:

۱- أنّ بعض فقرات الحدیث- مثل «ما اکرهوا علیه» و «ما اضطرّوا إلیه» و «ما لا یطیقون»- تختصّ بالموضوعات، ووحدة السیاق تقتضی أن یکون «ما لا یعلمون» أیضاً کذلک، فالمراد به هو الفعل الذی اشتبه عنوانه، کالشرب الذی لم یعلم کونه شرب الخمر أو شرب الخلّ.

لکن اجیب عن ذلک بوجوه:

جواب المحقّق العراقی رحمه الله عن الإشکال بوحدة السیاق

أ و ب- ما أفاده المحقّق العراقی رحمه الله بقوله:

ولکن لا یخفی ما فیه، لمنع وحدة السیاق، کیف وإنّ من الفقرات فی الحدیث «الطیرة» و «الحسد» و «الوسوسة» ولا یکون المراد منها الفعل، ومع هذا الاختلاف کیف یمکن دعوی ظهور السیاق فی إرادة الموضوع المشتبه.

مع أنّ ذلک یقتضی ارتکاب خلاف ظاهر السیاق من جهة اخری، فإنّ الظاهر من الموصول فی «ما لا یعلمون» هو ما کان بنفسه معروض الوصف وهو عدم العلم کما فی غیره من العناوین الاخر، کالاضطرار والإکراه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۳۹۲

ونحوهما، حیث کان الموصول فیها معروضاً للأوصاف المزبورة، فتخصیص الموصول بالشبهات الموضوعیّة ینافی هذا الظهور، إذ لا یکون الفعل فیها بنفسه معروضاً للجهل، وإنّما المعروض له هو عنوانه، وحینئذٍ یدور الأمر بین حفظ السیاق من هذه الجهة بحمل الموصول فی «مالایعلم» علی الحکم المشتبه وبین حفظه من جهة اخری بحمله علی إرادة الفعل، ولا ریب فی أنّ العرف یرجّح الأوّل، فیتعیّن الحمل فی «مالایعلمون» علی إرادة الحکم[۵۵۳]، إنتهی کلامه رحمه الله.

نقد کلام المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام

ونوقش فی الوجه الأوّل منهما بأنّ «الطیرة» و «الحسد» و «الوسوسة» أیضاً من الأفعال، لکنّها من الأفعال النفسانیّة، و «ما اکرهوا علیه» وأمثاله من الأفعال الجوارحیّة، وما یقتضیه وحدة السیاق إنّما هو تعلّق «الرفع» ب «العمل» سواء کان من أعمال النفس أو من أعمال الجوارح.

وأمّا الوجه الثانی فأورد علیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بما حاصله:

إنّ المعروض للجهل فی الشبهات الموضوعیّة هو الفعل بنفسه، لأنّ المایع المردّد بین الخمر والخلّ کان نوعه مجهولًا، ویصدق علی الشیء المشکوک نوعه أنّه بنفسه مشکوک حقیقة، ألاتری أنّک إذا رأیت حیواناً من بعید مردّداً بین کونه غنماً وبین کونه ذئباً کان نفس ذلک الحیوان مجهولًا لک، بحیث یصحّ لک أن تقول: «هذا الحیوان الذی یجیئنا غیر معلوم» فشرب المایع الخارجی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۳۹۳

المعیّن المردّد بین کونه خمراً وخلّاً أیضاً مجهول، إذ لا یعلم أنّه شرب الخمر أو شرب الخلّ[۵۵۴].

الحقّ فی الجواب عن الإشکال بوحدهٔ السیاق

والجواب الصحیح عن مسألهٔ وحدهٔ السیاق ما أفاده المحقّق الحائری رحمه الله- بعد بیان ما ذکر من الشبهات فی المقام- بقوله:

ولکنّ الإنصاف عدم ورود شیء ممّا ذکر:

أمّا قضیّهٔ السیاق فلأنّ عدم تحقّق الاضطرار فی الأحکام، وکذا الإکراه لایوجب التخصیص فی قوله علیه السلام: «ما لا یعلمون» ولا یقتضی السیاق ذلک، فإنّ عموم الموصول إنّما یکون بملاحظهٔ سعهٔ متعلّقه وضیقه، فقوله صلی الله علیه و آله: «ما اضطرّوا إلیه» ارید منه کلّ ما اضطرّ إلیه فی الخارج، غایهٔ الأمر لم یتحقّق الاضطرار بالنسبهٔ إلی الحکم، فیقتضی اتّحاد السیاق أن یراد من قوله صلی الله علیه و آله:

«ما لا یعلمون» أیضاً کلّ فردٍ من أفراد هذا العنوان، ألا تری أنّه إذا قیل:

«ما یؤکل وما یری» فی قضیّهٔ واحدهٔ لا یوجب انحصار أفراد الأوّل فی الخارج ببعض الأشیاء تخصیص الثانی أیضاً بذلک البعض، وهذا واضح جدّاً[۵۵۵]، إنتهی کلامه رحمه الله.

وهو جیّدٌ متین.

والحاصل: أنّه لا یمکن إخراج الشبهات الحکمیّهٔ عن تحت «حدیث الرفع» من طریق وحدهٔ السیاق.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۳۹۴

۲- أنّه لاریب فی دخول الشبهات الموضوعیّهٔ تحت قوله صلی الله علیه و آله: «ما لا یعلمون» فلو کانت الشبهات الحکمیّهٔ أیضاً داخلهً فیه للزم استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد، وهو إمّا ممتنع أو غیر جائز.

وبما تقدّم من کلام المحقّق الحائری رحمه الله یمکن الجواب عن هذا الإشکال أیضاً، لأنّ شمول الموصول للفعل والحکم المجهولین کلیهما لا یستلزم استعماله فی أکثر من معنی، لأنّ الموصول من المبهمات، وسعهٔ دائرته وضیقها تابعهٔ لمقدار دلالهٔ صلته، فقوله صلی الله علیه و آله: «ما لا یعلمون» عبارهٔ عمّا نعبّر عنه بالفارسیّهٔ ب «آنچه که نمی‌دانند» ولا ریب فی أنّ هذا المعنی یعمّ الفعل والحکم المجهولین من دون أن یکون اللفظ مستعملًا فی خصوص هذین المعنیین.

۳- أنّ کلمهٔ «الرفع» تشعر بأنّ المرفوع شیء ثقیل رفعه الشارع عن الامّهٔ امتناناً وتفضّلًا، والحکم لیس بثقیل، فإنّه لا یرتبط بالمکلّف، بل هو عمل المولی، بخلاف ما هو فعل المکلّف، فإنّه ثقیل، فکلمهٔ «رفع» لا تتناسب إلّامع الشبهات الموضوعیّهٔ.

لکنّه فی غایهٔ الضعف والبطلان، فإنّ الشبهات الموضوعیّهٔ- التی وقع الاتّفاق علی دخولها فی الحدیث- علی قسمین: وجوبیّهٔ ترتبط بوجود الفعل، وتحریمیّهٔ ترتبط بعدمه، فالذی ادّعی أنّه ثقیل هل هو وجود الفعل أو عدمه أو کلاهما؟!

علی أنّا نمنع أن یکون الفعل ثقیلًا إلّاباعتبار تعلّق التکلیف به، فإنّ الواجب لو لم یکن واجباً لما کان ثقیلًا، وهذا هو وجه تسمیهٔ التکلیف تکلیفاً، فإنّ فیه کلفهٔ ومشقّهٔ، فالتعبیر ب «الرفع» فی الحدیث وإن کان یشعر بکون المرفوع أمراًثقیلًا، إلّا أنّه یستدعی دخول الشبهات الحکمیّهٔ فیه لاخروجها عنه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۳۹۵

۴- أنّ شمول «حدیث الرفع» للشبهات الحکمیّهٔ یستلزم أن یکون إسناد «الرفع» إلی العناوین المذکورهٔ سیّما فقرهٔ «ما لا یعلمون» حقیقیّاً ومجازیّاً.

توضیح ذلک: أنّ «الرفع» بالنسبهٔ إلی الموضوعات لا یمکن أن یکون حقیقیّاً، ضرورهٔ أنّ شرب الخمر مثلًا لا یکاد یکون مرفوعاً حتّی فیما إذا لا یعلم، فإسناد الرفع إلیه مجازی بلحاظ رفع آثاره کما تقدّم.

بخلاف ما إذا اسند إلی الأحکام، فإنّ وضع الحکم ورفعه بید الشارع، فإذا کان مجهولًا کان مرفوعاً حقیقهً لو شمله حدیث الرفع.

ولا- يخفى عليک أنّ هـذا الإشـكال مبنيّ على كون الموصول مستعملًا فى كلّ من الفعل والحكم، مع أنّک عرفت أنّه من المبهمات بمعنى «شيء» واستعمل فى جميع فقرات الحديث فى هذا المعنى المبهم.

نعم، موارد استعماله تختلف سعة وضيقاً بحسب مقدار دلالة صلته، فهو ينطبق فى «ما لا يعلمون» على الفعل والحكم كليهما، ولا ينطبق فى «مـا اكرهوا عليه» إلّاعلى الفعـل فقـط، لكنّ الانطباق غير الاسـتعمال، فإنّه اسـتعمل فى جميع هـذه الموارد فى ذلک المعنى المبهم الـذى وضع له، وإسـناد الرفع إليه فى جميعهـا مجـازى؛ لأنّـا نرى وجود الأشـياء غير المعلومـة والمكره عليهـا، فلا- يمكن الحكم بـأنّها مرفوعـة غيرموجودة، فلامحالـة كان إسـناد الرفع إليها مجازاً بلحاظ آثارها، فلا يلزم من شـمول حـديث الرفع للشـبهات الحكميّة كون الإسناد حقيقيّاً ومجازيّاً.

والحاصل: أنّ الاستدلال بفقرة «ما لا يعلمون» من حديث الرفع على البرائة صحيح لا غبار عليه.

ثمّ إنّه لا بأس بالبحث عن سائر فقرات الحديث إجمالًا، فنقول:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۹۶

ما هو معنى رفع الخطأ والنسيان؟

عبّر فى أوّل الحـديث ب «رفع الخطـأ والنسـيان» ولا- يمكن توجيهه بظـاهره، لأنّ الأمر دائر بين إسـناد الرفع إلى نفس هـذين العنوانين حقيقةً، وبين إسناده إليهما مجازاً بلحاظ آثارهما.

ويرد على الأوّل أنّا نجد الخطأ والنسيان كثيراً فى الامّة الإسلاميّة، فكيف يمكن الحكم بأنّهما مرفوعان عنهم حقيقةً؟!

وعلى الثـانى ما عرفت[۵۵۶] من عـدم شـمول حـديث الرفع للأثر المترتّب على نفس هـذه العناوين التسـعة، لاسـتلزامه كونها مقتضـية لثبوت ذلک الأثر ورفعه كليهما، وهذا جمع بين المتنافيين.

فعلى هذا ما معنى «رفع الخطأ والنسيان»؟

أقول: المراد به هو «رفع ما أخطأوا وما نسوا».

ويؤيّده أنّه عبّر به فى بعض الأحاديث المرويّة عن الأئمّة عليهم السـلام الناقلة لكلام النبيّ صلى الله عليه و آله[۵۵۷]، فإنّه يدلّ إمّا على أنّ اللفظ الصادر عن النبيّ صـلى الله عليه و آله كان مشـتملًا على الموصول من أوّل الأمر، أو على أنّ اللفظ وإن كان بـدون الموصول كما نقل فى كتاب «الخصال» إلّاأنّه بمعنى ما اشتمل عليه.

ويؤيّده أيضاً استدلال الفقهاء بحديث الرفع على عدم بطلان الصلاة بنسيان سجدة واحدة أو بنسيان التشهّد مثلًا، فإنّ نسيان مثل التشهّد أو السـجدة الواحدة لا يرتبط ب «رفع النسيان» إلّاإذا كان بمعنى «رفع ما نسوا» أى رفع جزئيّة التشهّد المنسيّ والسجدة المنسيّة، فكانت الصلاة الفاقدة لهما

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۹۷

صحيحة تامّة الأجزاء.

والحاصل: أنّ الرفع اسند فى هذه الفقرة من الحديث أيضاً إلى الموصول بلحاظ آثاره وأحكامه.

نسيان الأجزاء والشرائط

ثمّ إنّه لابـأس بصـرف عنـان الكلاـم إلى حكم نسـيان جزء العبـادة أو شـرطها وأنّه هـل هو داخـل تحت حـديث الرفع أم لاـ؟ فإنّه أمر

مختلف فیه وله آثار کثیرة فی الفقه، فنقول:

لا یخفی علیک أنّ النسیان تارةً یتعلّق بالحکم الشرعی، کما إذا نسی حرمة الخمر أو جزئیّة التشهّد للصلاة، واخری بموضوعه، کما إذا نسی کون مایع خمراً وشربه مع العلم والذکر بکون الخمر حراماً، أو نسی الإتیان بالتشهّد فی الصلاة مع العلم- فی خزانة ذاکرته- بجزئیّته لها.

لا فرق بین نسیان الحکم والموضوع فی جریان حدیث الرفع فی الأحکام التکلیفیّة، فیجری فی موارد نسیان الخمریّة وفی موارد نسیان حرمة الخمر کلیهما. وأمّا الأحکام الوضعیّة فلابدّ من إفراد کلّ من الحکم والموضوع ببحث مستقلّ.

البحث حول نسیان الجزئیّة والشرطیّة

فنقول:

إذا نسینا جزئیّة شیءٍ أو شرطیّته لعبادة- کما إذا نسینا جزئیّة السورة أو شرطیّة الطهارة مثلًا للصلاة- کان حدیث الرفع حاکماً علی إطلاق أدلّة الجزئیّة والشرطیّة، کما کان حاکماً علی إطلاق أدلّة الأحکام

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۳۹۸

التکلیفیّة، فیحکم بصحّة الصلاة الفاقدة للتشهّد المنسیّ جزئیّته أو الطهارة عن الخبث المنسیّ شرطیّتها[۵۵۸]، فلا تجب الإعادة أو القضاء إذا تذکّر فی الوقت أو فی خارجه، وذلک لعدم تغایر الأمر المتوجّه إلی الناسی مع الأمر المتوجّه إلی الذاکر، بل هاهنا أمر واحد شامل لجمیع المکلّفین، وهو «أقیموا الصلاة» مثلًا، وسائر الأدلّة تبیّن حدود المأمور به وثغوره، فما دلّ علی وجوب أربع رکعات علی الحاضر ورکعتین علی المسافر إنّما یدلّ علی حدود الماهیّة المأمور بها فی ذلک الدلیل الکلّی الشامل لجمیع المکلّفین، وکذا ما دلّ علی کیفیّة صلاة القائم، والقاعد العاجز عن القیام، والمضطجع العاجز عنهما، والغریق المشرف علی الموت، وصلاة واجد الساتر وفاقده، وغیرها من حالات المکلّفین المختلفة.

فالأمر بالنسبة إلی جمیع هؤلاء الأشخاص واحد، وهو «أقیموا الصلاة» والأدلّة الاخری فی مقام بیان مقدار أجزاء المأمور به وشرائطه بالنسبة إلی کلّ واحد منهم. والأمر هکذا فی المقام، فإنّ ما دلّ علی وجوب الصلاة مثلًا علی کلّ مکلّف یعمّ الذاکر والناسی، وحدیث الرفع الذی هو حاکم علی إطلاق دلیل جزئیّة التشهّد مثلًا یدلّ علی عدم جزئیّته فی حقّ من نسی الجزئیّة، فیتحقّق الامتثال بالصلاة المأتیّ بها الفاقدة للتشهّد، لانطباق المأمور به علیها، فلا تجب الإعادة والقضاء إذا تذکّر فی الوقت أو خارجه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۳۹۹

البحث حول نسیان الجزء أو الشرط

وهکذا الأمر فی باب نسیان الجزء أو الشرط، فإنّ حدیث الرفع کما کان حاکماً علی إطلاق أدلّة الجزئیّة والشرطیّة عند نسیانهما، کذلک کان حاکماً علیه فی مورد نسیان الجزء أو الشرط.

بل الأمر هاهنا أولی بناءً علی ما تقدّم[۵۵۹] من توهّم اختصاص الحدیث بالموضوعات وعدم شموله للأحکام بملاحظة وحدة السیاق مع مثل فقرتی «ما اکرهوا علیه» و «مااضطرّوا إلیه».

والحاصل: أنّ حدیث الرفع بلحاظ فقرة «رفع النسیان» یکون حاکماً علی إطلاق أدلّة الجزئیّة والشرطیّة فی مورد نسیان الحکم والموضوع کلیهما، فتکون العبادة الفاقدة للجزء أو الشرط المنسیّ تامّة الأجزاء والشرائط.

لکن استشکل شمول حدیث الرفع لنسیان الجزء أو الشرط تارةً: بأنّ المکلّف إذا کان عالماً ذاکراً بجزئیّة السورة أو شرطیّة الطهارة فلا یمکن الحکم بصحّة صلاته الفاقدة لهما.

واخری: بأنّه لا ـ یمکن الحکم بصحّة صلاة الناسی للجزء أو الشرط إلّاإذا تعلّق الأمر بالنسبة إلیه بالصلاة الفاقدة لهما، کأن یقول الشارع – فیما إذا کانت الصلاة مرکّبة من عشرة أجزاء مثلًا –: «أیّها الناسی للسورة یکفیک الإتیان بالصلاة الفاقدة لها المشتملة علی الأجزاء التسعة الباقیة» مع أنّ توجیه الخطاب إلیه بهذا النحو یستلزم زوال نسیانه.

ویمکن الجواب عن الأوّل بأنّه خلط بین التمسّک بفقرة «رفع ما لا یعلمون» و «رفع النسیان» فإنّا لانتمسّک فی المقام بفقرة «رفع ما لا یعلمون» کی یقال

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۰۰

بأنّه لا ـ یلائم العلم والذکر بالجزئیّة والشرطیّة، بل نتمسّک بفقرة «رفع النسیان» التی تکون بمعنی «رفع ما نسوا» والمکلّف وإن کان ذاکراً بجزئیّة السورة للصلاة مثلًا، بحث لو سئل: «هل السورة جزء لها أم لا؟» یجیب بقوله:

«نعم، هی جزء لها» إلّاأنّه نسی الإتیان بها فی مقام الامتثال، فیعمّه قوله صلی الله علیه و آله:

«رفع النسیان» ویحکم بعدم جزئیّتها.

وعن الثانی بأنّ تکلیف کلّ من الذاکر والناسی لا یجب أن یکون مستقلّاً عن الآخر، بأن یقول: «أیّها الذاکر صلاتک مرکّبة من عشرة أجزاء، أحدها السورة» و «أیّها الناسی صلاتک مرکّبة من تسعة أجزاء ولا یجب علیک السورة» بل للمولی طرق اخری لذلک سلیمة عن هذا الإشکال، منها أن یأمر الکلّ بخطاب واحد، ثمّ یأمر الذاکر بخطاب آخر لأجل إیجاب ما زاد علی التکلیف العامّ علیه، فیقول: «أیّها الناس یجب علیکم الصلاة المرکّبة من أجزاء تسعة» ثمّ یقول للذاکر: «أیّها الذاکر للسورة یجب علیک الإتیان بها أیضاً فی صلاتک».

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المسألة

والمحقّق النائینی رحمه الله أورد فی المقام إشکالات عدیدة بقوله:

إنّ الوضع یتوجّه علی المعدوم، فیجعله موجوداً ویلزمه ترتیب آثار الوجود علی الموضوع، والرفع یتوجّه علی الموجود فیجعله معدوماً، ویلزمه ترتیب آثار العدم علی المرفوع، فالفعل الصادر من المکلّف عن نسیان أو إکراه یمکن ورود الرفع علیه وجعله کأن لم یصدر، فلا یترتّب علیه آثار الوجود إن کان ذلک موافقاً للتوسعة والامتنان، وأمّا الفعل الذی لم یصدر من المکلّف وکان تارکاً له عن نسیان وإکراه فلا محلّ للرفع فیه، لأنّ رفع المعدوم لا یمکن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۰۱

إلّا بالوضع والجعل، وحدیث الرفع لا یتکفّل الوضع، بل مفاده الرفع.

ومن هنا یظهر أنّه لا یمکن تصحیح العبادة الفاقدة لبعض الأجزاء والشرائط لنسیان أو إکراه ونحو ذلک بحدیث الرفع، فإنّه لامحلّ لورود الرفع علی السورة المنسیّة فی الصلاة مثلًا لخلوّ صفحة الوجود عنها، مضافاً إلی أنّ الأثر المترتّب علی السورة لیس هو إلّاالإجزاء وصحّة العبادة، ومع الغضّ عن أنّ الإجزاء والصحّة لیست من الآثار الشرعیّة التی تقبل الوضع و الرفع، لا یمکن أن یکون رفع السورة بلحاظ رفع أثر الإجزاء والصحّة، فإنّ ذلک یقتضی عدم الإجزاء وفساد العبادة، وهذا ینافی الامتنان وینتج عکس المقصود، فإنّ المقصود من التمسّک بحدیث الرفع تصحیح العبادة لافسادها، فنفس الجزء أو الشرط المنسیّ موضوعاً وأثراً لا یشمله حدیث الرفع ولا یمکن التشبّث به لتصحیح العبادة، بل لابدّ من التماس دلیل آخر علی الصحّة، وهو فی الصلاة قوله علیه السلام: «لاتعاد الصلاة

إلّاعن خمس».

و على ذلک یبتنی جملة من القواعد التی تسالم علیها الأصحاب فی باب الخلل الواقع فی الصلاة، من جملتها: أنّه لو کان المنسیّ من الأرکان فما لم یدخل المصلّی فی رکن آخر یجب علیه العود لتدارک الرکن المنسیّ، ومع الدخول فی رکن آخر تبطل الصلاة، بخلاف ما إذا کان المنسیّ من غیر الأرکان، فإنّه لا تبطل الصلاة بنسیانه وإن دخل فی رکن آخر، بل إن کان الجزء من الأجزاء التی یجب قضائها بعد الصلاة یقضی، وإلّا فلاشیء علیه إلّاسجدتا السهو، ونحو ذلک من الفروع والقواعد التی تستفاد من «حدیث لا تعاد» وقد استقصینا الکلام فیها فی «رسالة الخلل».

ولو کان المدرک فی صحّة الصلاة الفاقدة للجزء أو الشرط نسیاناً

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۰۲

«حدیث الرفع» کان اللازم صحّة الصلاة بمجرّد نسیان الجزء أو الشرط مطلقاً، من غیر فرق بین الأرکان وغیرها، فإنّه لا یمکن استفادة التفصیل من «حدیث الرفع».

و یؤیّد ذلک: أنّه لم یعهد من الفقهاء التمسّک بحدیث الرفع لصحّة الصلاة وغیرها من المرکّبات[۵۶۰]، إنتهی کلامه ملخّصاً.

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله

ویمکن المناقشة فی جمیع هذه الوجوه الخمسة التی أوردها علی التمسّک بحدیث الرفع فی موارد نسیان الجزء أو الشرط.

أمّا قوله: «لایمکن تصحیح العبادة الفاقدة لبعض الأجزاء والشرائط لنسیان أو إکراه ونحو ذلک بحدیث الرفع، فإنّه لا محلّ لورود الرفع علی السورة المنسیّة فی الصلاة مثلًا لخلوّ صفحة الوجود عنها».

فیرد علیه أوّلًا: أنّه ینافی ما تقدّم منه رحمه الله من تفسیر الرفع بالدفع[۵۶۱].

وثانیاً: أنّک قد عرفت شمول حدیث الرفع للُامور العدمیّة کشموله للُامور الوجودیّة، فإنّ المکلّف لو نذر أن یشرب من ماء الفرات ثمّ اجبر علی ترکه لدلّ قوله صلی الله علیه و آله: «رفع ما اکرهوا علیه» علی عدم وجوب کفّارة مخالفة النذر علیه، مع أنّ مخالفة النذر لیست أمراً وجودیّاً، بل هی تتحقّق فی ضمن ترک شرب ماء الفرات کما تقدّم[۵۶۲].

وثالثاً: أنّک قد عرفت أنّ قوله صلی الله علیه و آله: «رفع النسیان» یکون بمعنی «رفع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۰۳

ما نسوا»[۵۶۳] والمراد من الموصول فی المقام هو وجود المنسیّ لا عدمه وترکه، فإنّ النسیان إذا تعلّق بوجود الشیء یوجب ترکه، لا إذا تعلّق بعدمه، فحدیث الرفع یدلّ فی المقام علی رفع الجزئیّة عن وجود السورة المنسیّة، فلا تکون جزءً لصلاة الناسی.

وأمّا قوله: «مضافاً إلی أنّ الأثر المترتّب علی السورة لیس هو إلّاالإجزاء وصحّة العبادة».

ففیه: أنّا لانسلّم ذلک، فإنّ حدیث الرفع لا یرتبط مباشرةً بالإجزاء وصحّة العبادة، بل یرتبط بالجزئیّة التی هی حکم شرعی وضعی، ویکون وضعها ورفعها بید الشارع، سواء قلنا بکون الأحکام الوضعیّة مجعولةً بالاستقلال أو بتبع جعل الأحکام التکلیفیّة، کأن یتعلّق الأمر بمجموعة أشیاء وتنتزع منه الجزئیّة لکلّ واحد منها.

فالرفع یتعلّق بالجزء المنسیّ بلحاظ أثره الشرعی الذی هو الجزئیّة، ورفع الجزئیّة یستلزم عقلًا الإجزاء وصحّة العبادة الفاقدة لذلک الجزء.

و بهذا انقدح الجواب عن الإشکال الثالث، فإنّ أثر الجزء المنسیّ، المرفوع بحدیث الرفع هو الجزئیّة لا الإجزاء والصحّة کی یقتضی عدم الإجزاء وفساد العبادة وینافی الامتنان وینتج عکس المقصود.

وأمّا عدم صحّة الصلاة فی موارد نسیان الرکن إنّما هو لأجل تخصیص حدیث الرفع بمثل حدیث «لاتعاد» الذی یدلّ علی بطلان الصلاة ولزوم إعادتها فی موارد نسیان الأجزاء الرکنیّة.

نعم، لو لم یکن حدیث «لاتعاد» لتمسّکنا بحدیث الرفع فی جمیع أجزاء

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۰۴

الصلاة وحکمنا بصحّتها فی موارد نسیان الجزء، سواء کان رکناً أو غیر رکن.

وأمّا قوله: «إنّه لم یعهد من الفقهاء التمسّک بحدیث الرفع لصحّة الصلاة وغیرها من سائر المرکّبات».

ففیه: أنّ کثیراً من أکابر الفقهاء- کالشیخ الأنصاری والعلّامة والمحقّق وغیرهم- تمسّکوا فی موارد نسیان الجزء والشرط بحدیث الرفع، فدعوی عدم کونه معهوداً بینهم غیر صحیح.

هل یعمّ الحدیث الإکراه علی فعل الحرام أو ترک الواجب أم لا؟

هاهنا مقامان من البحث:

الأوّل: فی الإکراه علی ترک الواجب أو فعل الحرام من الأحکام التکلیفیّة.

الثانی: فی الإکراه علی إیجاد المانع أو ترک الجزء أو الشرط فی العبادات.

کلام المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام الأوّل

أمّا المقام الأوّل: فقد ذهب المحقّق العراقی رحمه الله إلی عدم جریان فقرة «ما اکرهوا علیه» فی الأحکام التکلیفیّة، حیث قال:

و الظاهر اختصاص مجری «الرفع» فی هذا العنوان بباب المعاملات بالمعنی الأخصّ، بعکس «الرفع» فی عنوان «الاضطرار» فلا یجری فی التکلیفیّات من الواجبات والمحرّمات، لأنّ الإکراه علی الشیء یصدق بمجرّد عدم الرضا وعدم طیب النفس بإیجاده، ولذا یصدق عنوان الإکراه علی المعاملة بمجرّد التوعید علی ترکها ولو بأخذ مال یسیر لا یکون تحمّله حرجیّاً علیه، حتّی مع إمکان التفصّی بالتوریة ونحوها، کما هو ظاهر النصوص والأصحاب.

ومن المعلوم بداهة عدم کفایة ذلک فی تسویغ ترک الواجبات ما لم ینته إلی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۰۵

المشقّة الشدیدة الموجبة للعسر والحرج فضلًا عن الاقتحام فی ارتکاب المحرّمات التی لا یسوّغها إلّاالاضطرار.

ومن هنا لم یلتزم أحد بجواز ترک الواجب بمطلق الإکراه علیه ولو لم یبلغ إلی حدّ الحرج.

نعم، لو بلغ الإکراه إلی حدّ الحرج جاز ذلک، ولکنّه حینئذٍ من جهة «الحرج» لا الإکراه.

بخلاف باب المعاملات، حیث إنّ بنائهم فیها علی کفایة مطلق الإکراه علی المعاملة، ولو بإیعاد ضرر یسیر علی ترکها فی فساد المعاملة[۵۶۴]، إنتهی موضع الحاجة من کلامه رحمه الله.

وحاصله: أنّ الإکراه علی ترک الواجبات قد یبلغ حدّ المشقّة الشدیدة الموجبة للعسر والحرج، فیجوز لأجل صدق «الحرج» علیه المنفیّ فی الشریعة، لا لأجل صدق «الإکراه» المرفوع فی الروایة، وقد لا یبلغ ذلک، فلا یکفی صرف الإکراه فی تسویغ ترک الواجبات.

وکذلک الأمر فی الإکراه علی فعل المحرّمات، فإنّه قد یبلغ حدّ الاضطرار، فیدخل تحت عنوان «رفع ما اضطرّوا إلیه» وقد لا یبلغ

ذلک، فلا یکفی مجرّد الإکراه فی جوازها.

نقد ما أفاده المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام

وفیه أوّلًا: أنّ فی الفتاوی وکذلک فی الروایات شواهد علی جریان حدیث الرفع بلحاظ فقرة «ما اکرهوا علیه» فی موارد الإکراه علی ترک الواجبات

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۰۶

وفعل المحرّمات.

أمّا الفتاوی: فمنها: ما جاء فی کلمات الفقهاء من أنّ الزوج إذا أکره زوجته الصائمة فی شهر رمضان علی الجماع فلا تجب علیها الکفّارة، مع أنّه لو لا الإکراه لوجبت علیها، لحرمة الجماع علی الصائم کما لا یخفی.

ومنها: ما جاء فی کلماتهم من أنّ المرأة العفیفة إذا اکرهت علی الزنا فلم‌یکن فعلها حراماً، ولم یترتّب علیه وجوب الحدّ.

وأمّا الروایات: فقد ورد فی بعضها أنّ قول رسول اللّه صلی الله علیه و آله: «رفع ما اکرهوا علیه» ناظر إلی قوله تعالی- فی الآیة ۱۰۶ من سورة النحل-: «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ»[۵۶۵].

واستفاضت الأخبار علی أنّ هذه الآیة نزلت فی «عمّار» الذی اکره علی سبّ النبیّ والبرائة منه صلی الله علیه و آله[۵۶۶].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۰۷

فسبّ النبیّ والتبرّی منه صلی الله علیه و آله یکون من المحرّمات التکلیفیّة، ومع ذلک کان مرفوعاً إذا وقع عن إکراه، کما فی قصّة عمّار بن یاسر، فکیف یمکن القول بعدم شمول حدیث الرفع المحرّمات التکلیفیّة؟!

وثانیاً: ما الدلیل علی التفصیل بین الإکراه علی المحرّمات وعلی ترک الواجبات، حیث ذهبتم فی القسم الأوّل إلی لزوم بلوغ الإکراه حدّ الاضطرار ودخوله تحت عنوان «رفع ما اضطرّوا إلیه» وفی القسم الثانی إلی بقائه تحت عنوان «ما اکرهوا إلیه» لکن مع تقییده بأن یصدق علیه عنوان «الحرج» بحیث لو لم یکن حدیث الرفع لکان الوجوب مرفوعاً أیضاً بقاعدة نفی العسر والحرج.

علی أنّه لا معنی لدخول الإکراه علی ترک الواجب فی قاعدة نفی الحرج؛ لأنّه إن ارید کون المکره علیه- وهو ترک الواجب- حرجیّاً، فلا یعقل أن یکون حرجیّة الترک موجبة لرفع الوجوب عن الفعل، بل قاعدة نفی الحرج تختصّ بموارد حرجیّة فعل الواجب، کالوضوء والغسل ونحوهما.

وإن ارید کون الضرر المتوعّد به من قبل المکره حرجیّاً لا یتحمّل عادةً- کما إذا أوعده بإحراق بیته أو قتل ولده لو لم یترک الصلاة- فلاربط له بقاعدة نفی الحرج، فإنّ هذه القاعدة تختصّ بموارد حرجیّة التکلیف الإلهی من الوجوب والحرمة، حیث قال تعالی: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»[۵۶۷].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۰۸

و بالجملة: ماذا یکون حرجیّاً فی المقام؟ هل هو فعل الواجب؟ فهو خلاف الفرض، أو ترکه؟ فلا یعقل أن تعمّه قاعدة نفی الحرج وینتج رفع الوجوب عن الفعل، أو الضرر المتوعّد به من قبل الظالم المکره؟ فهو لا یرتبط بقاعدة نفی الحرج التی تختصّ بموارد التکالیف الإلهیّة.

والحاصل: أنّ قوله صلی الله علیه و آله: «رفع ما اکرهوا علیه» یعمّ الإکراه علی المحرّمات وترک الواجبات، کما یعمّ الوضعیّات والمعاملات.

تذکرة

نعم، لابدّ من ملاحظة مقدار أهمّیّة الواجب الذی اکره علی ترکه والحرام الذی اکره علی فعله، فإنّ بعض الواجبات والمحرّمات تکون من التکالیف المهمّة التی لا یجوز مخالفتها بمثل الإکراه، فإنّ التقیّة وإن شرّعت وورد فی بعض الروایات أنّ «التقیّة فی کلّ شیءٍ یضطرّ إلیه ابن آدم فقد أحلّه اللّه له»[۵۶۸] لکن ورد فی بعضها الآخر: «إنّما جعلت التقیّة لیحقن بها الدم، فإذا بلغت التقیّة الدم فلا تقیّة»[۵۶۹].

وهذا شاهد علی أنّ بعض التکالیف لا یجوز مخالفتها بصرف التقیّة والإکراه، أو بمثل الاضطرار أو قاعدة نفی العسر والحرج، فلا یجوز قتل نفس محترمة ولو اکره علی قتل نفسه فی صورة المخالفة، ولا یجوز الزنا ولو کان حرجیّاً، ولا یسقط اعتبار إذن الجاریة أو إذن أبیها فی عقد نکاحها ولو کان

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۰۹

مستلزماً للعسر والحرج والمشقّة، ولا یمکن التمسّک بمثل «رفع ما اکرهوا علیه» و «مَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ» و «رفع ما اضطرّوا إلیه» فی هذه الموارد وأمثالها.

وبالجملة: لابدّ فی جریان مثل هذه القواعد وعدم جریانها من ملاحظة الأهمّ والمهمّ، فلو کان مصلحة دفع الضرر عن العباد والامتنان علیهم- التی شرّعت لأجلها هذه القواعد- أقوی من مصلحة فعل الواجب وترک الحرام لکانت حاکمة علی دلیل وجوب الواجب أو حرمة الحرام، کما إذا اضطرّ إلی شرب الخمر أو اکره علی ترک ردّ السلام.

وأمّا إذا کان مصلحة الواجب أو مفسدة الحرام أقوی من الامتنان ودفع الضرر فلا.

ومن هنا انقدح لک أنّ بعض الأحکام تختلف بالنسبة إلی أشخاص مختلفة، فلابدّ من رعایتها لبعض الأشخاص حتّی فی موارد الإکراه والاضطرار والعسر والحرج وسائر القواعد الامتنانیّة، دون بعضهم، مثلًا یجوز لعوامّ الناس شرب الخمر علناً إذا اکرهوا علی ذلک، وأمّا إذا اکره سرّاً من کان اسوة للناس وعمله ملاکاً لعملهم علی شرب الخمر فی الملأ العامّ فلا یجوز له ذلک.

هذا تمام الکلام فی المقام الأوّل.

وأمّا المقام الثانی: فلابدّ فیه من التفصیل، فإنّ الإکراه علی إیجاد المانع مشول لحدیث الرفع، دون الإکراه علی ترک الجزء أو الشرط، فلو اکره المکلّف علی الإتیان بالصلاة فی ثوب متنجّس لجاز التمسّک بقوله صلی الله علیه و آله: «رفع ما اکرهوا علیه» للحکم بعدم مانعیّة النجس المکره علیه لها، فتصحّ الصلاة، وذلک لأنّ الإکراه تعلّق بوجود المانع، وله أثر شرعی، وهو المانعیّة، فترفع بحدیث الرفع، بخلاف مسألة الجزء أو الشرط، فإنّ الإکراه تعلّق بترکهما، ولیس له أثر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۱۰

شرعی، فإنّ الجزئیّة والشرطیّة من آثار وجود الجزء أو الشرط، لا من آثار عدمهما، فلا یمکن رفعهما بفقرة «رفع ما اکرهوا علیه».

إن قلت: نعم، ولکنّ البطلان ووجوب الإعادة من آثار عدمهما، فإنّ الجزء أو الشرط لو ترک اختیاراً لبطلت العبادة ووجبت الإعادة، فیمکن رفع وجوب إعادة العبادة الفاقدة للجزء أو الشرط لأجل الإکراه.

قلت: کلّا، فإنّ البطلان ووجوب الإعادة من الآثار العقلیّة لترک الجزء أو الشرط، لا من آثاره الشرعیّة، فلا یمکن رفعه بحدیث الرفع[۵۷۰].

البحث حول جریان «حدیث الرفع» فی الأسباب والمسبّبات

و هاهنا مقامان من البحث:

المقام الأوّل: فی الأسباب

ولیعلم أنّ النسیان والإکراه والاضطرار تارة یرتبط بنفس السبب، واخری بخصوصیّة من خصوصیّاته.

لا إشکال فی أنّ نسیان أصل السبب مساوق لعدم تحقّق المعاملة، ولا إشکال أیضاً فی بطلان المعاملة المکره علیها، فلا یقع البیع أو النکاح أو الطلاق عن إکراه.

نعم، لا یمکن القول بعدم وقوع المعاملة المضطرّ إلیها، فإنّ التمسّک ب «رفع ما اضطرّوا إلیه» للحکم ببطلان هذا النوع من المعاملة خلاف الامتنان الذی لأجله ورد حدیث الرفع، فإنّ من اضطرّ إلی بیع داره لأجل صرف ثمنها فی معالجة مرضه مثلًا لوقع فی صعوبة ومشقّة شدیدة لو قلنا ببطلان البیع وعدم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۱۱

تملّکه للثمن.

وأمّا إذا ارتبط النسیان أو الإکراه أو الاضطرار بإحدی خصوصیّات السبب- کما إذا باع داره اختیاراً وبطیب نفسه من دون وقوع نسیان أو إکراه أو اضطرار فی مورد نفس البیع، إلّاأنّا قلنا باعتبار العربیّة فی صیغته، والبایع نسی ذلک فأوقعها بالفارسیّة، أو اکره علیه أو لم یتمکّن من التلفّظ بالعربیّة فاضطرّ إلی الفارسیّة- فما هو حکمه؟

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی ذلک

ذهب المحقّق النائینی رحمه الله إلی عدم اندراجه فی حدیث الرفع حیث قال:

أمّا الأسباب: فمجمل الکلام فیها، هو أنّ وقوع النسیان والإکراه أو الاضطرار فی ناحیة السبب لا تقتضی تأثیرها فی المسبّب ولا تندرج فی «حدیث الرفع» لما تقدّم فی باب الأجزاء والشرائط من أنّ حدیث الرفع لا یتکفّل تنزیل الفاقد منزلة الواجد ولا یثبت أمراً لم یکن، فلو اضطرّ إلی إیقاع العقد بالفارسیّة أو اکره علیه أو نسی العربیّة کان العقد باطلًا بناءً علی اشتراط العربیّة فی العقد، فإنّ رفع العقد الفارسی لا یقتضی وقوع العقد العربی، ولیس للعقد الفارسی أثر یصحّ رفعه بلحاظ رفع أثره، وشرطیّة العربیّة لیست هی المنسیّة حتّی یکون الرفع بلحاظ رفع الشرطیّة[۵۷۱]، إنتهی کلامه.

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله

والحقّ هو التفصیل بین الإکراه والاضطرار وبین النسیان.

وذلک لما تقدّم فی مسألة أجزاء العبادات وشرائطها، فإنّ المکره علیه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۱۲

والمضطرّ إلیه هو ترک العربیّة الذی لیس له أثر شرعی قابل للارتفاع بحدیث الرفع کما قال المحقّق النائینی رحمه الله.

بخلاف النسیان، فإنّ المنسیّ هو نفس العربیّة التی لها أثر شرعی، وهو الشرطیّة لصحّة العقد، فیمکن شمول عنوان «رفع ما نسوا» للعربیّة بلحاظ هذا الأثر الشرعی، فیختصّ شرطیّتها بحال الذکر ویصحّ العقد الفارسی فی حال نسیان العربیّة.

المقام الثانی: فی المسبّبات

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی ذلک:

قال المحقّق النائینی رحمه الله:

وأمّا المسبّبات: فهی علی قسمین: فإنّها تارةً تکون من الامور الاعتباریّة لیس لها ما بحذاء فی وعاء العین، بل وعائها وعاء الاعتبار- کالملکیّة والزوجیّة والرقّیّة ونحو ذلک من الوضعیّات الاعتباریّة التی أمضاها الشارع- واخری تکون من الامور الواقعیّة التی کشف عنها الشارع کالطهارة والنجاسة الخبثیّة علی احتمال قوّاه الشیخ قدس سره وإن ضعّفناه نحن فی محلّه، ویأتی بیانه فی مبحث الاستصحاب.

أمّا القسم الأوّل: فهو بنفسه ممّا تناله ید الوضع والرفع التشریعی، علی ما هو الحقّ عندنا من أنّ هذا القسم من الأحکام الوضعیّة یستقلّ بالجعل ولیس منتزعاً من الأحکام التکلیفیّة، فلو فرض أنّه أمکن أن یقع المسبّب عن إکراه ونحوه کان للتمسّک بحدیث الرفع مجال، فینزّل المسبّب منزلة العدم، وکأنّه لم یقع، ویلزمه عدم ترتیب الآثار المترتّبة علی المسبّب، من حلّیّة الأکل وجواز التصرّف فی باب العقود والإیقاعات.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۱۳

لا- أقول: إنّ الرفع تعلّق بالآثار، بل تعلّق بنفس المسبّب، لأنّه بنفسه ممّا تناله ید الرفع، ولکن رفعه یقتضی رفع الآثار، لارتفاع العرض بارتفاع موضوعه، ولکن فرض وقوع المسبّب عن إکراه ونحوه فی غایة الإشکال، فإنّ الإکراه إنّما یتعلّق بإیجاد الأسباب، وقد ذکرنا فی کتاب البیع ما قیل وما یمکن أن یقال فی المقام.

وأمّا القسم الثانی: وهو ما إذا کان المسبّب من الامور الواقعیّة التی کشف عنها الشارع- کالطهارة والنجاسة- فهو ممّا لا تناله ید الرفع والوضع التشریعی، لأنّه من الامور التکوینیّة وهی تدور مدار وجودها التکوینی متی تحقّقت ووجدت، لا تقبل الرفع التشریعی، بل رفعها لابدّ وأن یکون من سنخ وضعها تکویناً.

نعم، یصحّ أن یتعلّق الرفع التشریعی بها بلحاظ ما رتّب علیها من الآثار الشرعیّة. ولا یتوهّم أنّ لازم ذلک عدم وجوب الغسل علی من اکره علی الجنابة أو عدم وجوب التطهیر علی من اکره علی النجاسة، بدعوی أنّ الجنابة المکره علیها وإن لم تقبل الرفع التشریعی، إلّاأنّها باعتبار ما لها من الأثر- وهو الغسل- قابلة للرفع، فإنّ الغسل والتطهیر أمران وجودیّان قد أمر الشارع بهما عقیب الجنابة والنجاسة مطلقاً، من غیرفرق بین الجنابة والنجاسة الاختیاریّة وغیرها، فتأمّل، فإنّ المقام یحتاج إلی بسط من الکلام لا یسعه المجال[۵۷۲]، إنتهی کلامه.

و یرد علی ذیل کلامه أنّ إطلاق أدلّة وجوب الغسل عقیب الجنابة والتطهیر عقیب النجاسة لا یقتضی عدم جریان حدیث الرفع فی موارد الإکراه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۱۴

علی الجنابة أو النجاسة، ضرورة أنّ أدلّة الأحکام الأوّلیّة فی سائر موارد حدیث الرفع أیضاً مطلقة، ومع ذلک حدیث الرفع حاکم علیها، ألا تری أنّ ما دلّ علی حرمة شرب الخمر یعمّ الشرب الاختیاری والإکراهی کلیهما، وقوله صلی الله علیه و آله: «رفع ما اکرهوا علیه» حاکم علیه ویستنتج من مجموع الدلیلین اختصاص الحرمة بحال الاختیار؟

فالمقام أیضاً کذلک، لأنّ ما دلّ فرضاً علی وجوب الغسل عقیب الجنابة والتطهیر عقیب النجاسة وإن کان مطلقاً، إلّاأنّ «رفع ما اکرهوا علیه» حاکم علیه، فلازم ذلک عدم وجوب الغسل علی من اکره علی الجنابة وعدم وجوب التطهیر علی من اکره علی النجاسة، وهل

یمکن الالتزام بذلک؟!

والجواب الصحیح عن هذا الإشکال: هو أنّا لانسلّم وجوب غسل الجنابة، فإنّه لو کان واجباً لکان وجوبه غیریّاً مقدّمیّاً، وتقدّم البحث حول وجوب مقدّمة الواجب وثبت هناک عدم وجوبها.

نعم، غسل الجنابة شرط لصحّة الصلاة بمقتضی قوله علیه السلام: «لا صلاة إلّا بطهور»[۵۷۳] إلّاأنّه لا یرتبط بما اکره علیه، وهو الجنابة، لکی یرفع بحدیث الرفع.

هذا تمام الکلام فی الروایة الاولی.

الاستدلال علی البرائة بحدیث «کل شیءٍ مطلق ...»

ومن الأخبار التی تمسّکوا بها علی البرائة ما رواه الصدوق رحمه الله بقوله: قال الصادق علیه السلام: «کلّ شیءٍ مطلق حتّی یرد فیه نهی»[۵۷۴].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۱۵

وهذا الحدیث وإن کان مرسلًا، إلّاأنّ هذا النوع من الإرسال لا یسقطه عن الحجّیّة، لأنّ ظاهره أنّ الوسائط کانوا فی کمال الوثوق عند الصدوق رحمه الله بحیث أسند الحدیث إلی المعصوم علیه السلام بنحو الجزم، فعبّر ب «قال الصادق علیه السلام» والذی لا یکون حجّة من المراسیل هو ما نقل بمثل «عن بعض أصحابنا»، «عن رجل»، «روی أنّه علیه السلام قال کذا» ونحوها، فلامجال للمناقشة فی سند الحدیث.

فلابدّ من ترکیز البحث علی دلالته، ولابأس بالبحث فی الوجوه المحتملة فیه بحسب مقام الثبوت أوّلًا، ثمّ فی ما دلّ علیه بحسب مقام الاستظهار والإثبات ثانیاً، فنقول:

أمّا بحسب مقام الثبوت، فلابدّ من ملاحظة معانی الألفاظ المستعملة فی الحدیث لکی یتّضح الوجوه المحتملة فیه.

فنقول:

ما المراد من کلمة «مطلق»؟

أمّا کلمة «مطلق» فحیث إنّه استعمل هاهنا فی مقابل «النهی» فلامحالة کان بمعنی «مباح» وهل ارید به «الإباحة الشرعیّة الواقعیّة» أو «الظاهریّة» أو «الإباحة العقلیّة[۵۷۵]»؟ فیه وجوه.

ولا ریب فی أنّ الوجه الثانی هو الذی یرتبط بمسألة البرائة، لکونه عبارةً عن الإباحة الظاهریّة فی مورد الشکّ فی الحکم الواقعی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۱۶

وأمّا الإباحة الشرعیّة الواقعیّة- التی موضوعها هو الأشیاء بعناوینها الأوّلیّة لا بما هی مشکوکة الحکم- والإباحة العقلیّة فأجنبیّتان عن المقام، کما لا یخفی.

ما المراد من کلمة «یرد»؟

وللفظ «الورود» هاهنا احتمالان:

أ- أن يكون بمعنى جعل الحكم.

ب- أن يكون بمعنى وصول الحكم إلى المكلّف.

و على هذا الاحتمال الثانى لا يصدق «الورود» على جعل الحكم واقعاً ما لم يصل إلى المكلّف.

ولا يخفى أنّ الاستدلال بالحديث لا يتمّ إلّاعلى هذا الاحتمال، لأنّ الكلام فى باب البرائة إنّما هو فى أنّ شرب التتن مثلًا لو كان فى الواقع حراماً، لكنّ المكلّف كان شاكّاً فى حكمه الواقعى، لعدم وصوله إليه، فهل يجوز له التمسّك بأصالة البرائة أم لا؟

ما المراد من كلمة «نهى»؟

لا ـ ريب فى أنّ كلّ نهى لابدّ من أن يتعلّق بشىءٍ، والمراد من النهى هاهنا إمّا النهى المتعلّق بالعناوين الواقعيّة أو الأعمّ منه ومن الظاهرى، كالمستفاد من الاحتياط.

ولا يخفى عليك أنّ النهى لو كان أعمّ لتقدّم أدلّة الاحتياط- على فرض تماميّتها- على هذا الحديث، لأنّه يدلّ على كون حلّيّة الأشياء مشروطة بعدم ورود النهى، وأدلّة الاحتياط وإن لم تكن بلسان النهى، إلّاأنّها بمعناه، حيث إنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۱۷

الاحتياط فى شرب التتن مثلًا هو الاجتناب عنه.

بخلاف ما إذا اريد منه خصوص النهى المتعلّق بالعناوين الواقعيّة، فحينئذٍ يقع التعارض بينه وبين أدلّة الاحتياط كما لا يخفى.

وقد أشرنا إلى أنّ الاستدلال بالحديث فى مبحث البرائة مبنىّ على ما إذا اريد من «الإطلاق» الإباحة الظاهريّة، ومن «الورود» الوصول إلى المكلّف.

نعم، لا فرق فى ذلك بين كون «النهى» متعلّقاً بالعناوين الواقعيّة وبين كونه أعمّ منه وممّا تعلّق بالأشياء بعنوان أنّها مجهولة الحكم، لكنّه بناءً على الأوّل يدلّ على عدم وجوب الاحتياط، فلوتمّت أدلّة الاحتياط سنداً ودلالةً لوقع التعارض بينهما.

وبناءً على الثانى كان مدلوله شبيه قاعدة قبح العقاب بلابيان، فكان أدلّة الاحتياط واردة عليه، لكونها بياناً له.

البحث حول ما أفاده المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى المقام

ذهب المحقّق الاصفهانى رحمه الله إلى امتناع احتمالين من الاحتمالات المتقدّمة:

الأوّل: أن يراد من «الإطلاق» فى قوله: «كلّ شىءٍ مطلق حتّى يرد فيه نهى» الإباحة الشرعيّة الواقعيّة، ومن «الورود» أصل صدور النهى من الشارع، سواء وصل إلى المكلّف أم لم يصل.

و ذلك لأنّ الشىء لا يمكن أن يكون مباحاً واقعاً إلّاإذا لم يكن فيه اقتضاء المصلحة ولا اقتضاء المفسدة، وما كان كذلك لا يمكن أن يتعلّق به النهى، لكونه كاشفاً عن المفسدة، فالجمع بين إباحة كلّ شىء واقعاً بمقتضى «كلّ شىء مطلق» وبين تحريم بعضها بمقتضى «حتّى يرد فيه نهى» أمر مستحيل، لكونه كاشفاً عن كون ذلك البعض المحرّم مقتضياً للمفسدة وغير مقتضٍ لها،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۱۸

وهذا ممتنع.

لا ـ يقال: يمكن أن يكون الشىء بعنوانه الأوّلى مباحاً، وبعنوان آخر حراماً، كالماء المغصوب، فإنّه بما أنّه ماء يكون مباحاً، وبما أنّه مغصوب يكون حراماً.

فإنّه يقال: هذا خلاف ظاهر الحديث، فإنّه ظاهر فى تعلّق الإباحة والنهى بشىء واحد.

هـذا إذا اريـد ما هو ظاهر الخبر من كون الإباحـة مغيّاةً بورود النهى فى موردها. وأمّا إذا اريـد بورود النهى تحديد الموضوع وتقييده، بـأن يكون المراد أنّ ما لم يرد فيه نهى مباح، وأنّ ما ورد فيه نهى ليس بمباح، فهو إن كان بنحو المعرّفيّـة فلامحالـة يكون حمل الخبر عليه حملًا على ما هو كالبديهى الذى لا يناسب شأن الإمام عليه السلام، وإن كان بمعنى تقييد موضوع أحد الضدّين بعدم الضدّ الآخر حـدوثاً أو بقاءً فهو غيرمعقول، لأنّ عـدم الضـدّ ليس شـرطاً لوجود ضـدّه لاحدوثاً ولابقاءً، ولا معنى لتقييد موضوع الإباحة بعدم ورود النهى حقيقةً إلّاشرطيّته[٥٧۶].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فى أوّل الاحتمالين الذين قال بامتناعهما.

ويمكن أن يناقش فيه بأنّ الأحكام- ومنها الإباحـة- وإن كانت تابعة للمصالح والمفاسد، إلّاأنّ هذه المصالح والمفاسد كما تكون فى نفس متعلّقات الأحكام يمكن أن تكون خارجةً عنها، وكان صدور الأمر أو النهى بلحاظ هذه المصحلة أو المفسدة الخارجة.

ألاترى أنّ جلّ النجاسات تكون نجاسـتها لأجل قـذارة ذاتيّة، بخلاف المشـرك أو مطلق الكافر، ضـرورة أنّا نعلم أنّه بنفسه ليس حاملًا للخباثة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۱۹

والقذارة، ولعلّ الوجه فى الحكم بنجاسته أنّ الشارع كره الاختلاط التامّ بينه وبين المسلمين، لأنّ فى الاختلاط مظنّة تأثّرهم من أفكاره الباطلة، فجعله نجساً ليجتنبوا عنه.

فلعلّ بعض الأحكام التكليفيّة أيضاً كانت تابعة لمصـلحة أو مفسدة خارجة عن ذات متعلّقاتها، فيمكن أن يحكم الشارع بإباحة الشـىء واقعاً بلحاظ خلوّه ذاتاً عن المصلحة والمفسدة، ثمّ ينهى عنه لأجل مفسدة خارجيّة.

وأمّا ما ذكره رحمه الله- من عدم إمكان تقييد موضوع الإباحة بعدم ورود النهى، لأنّ عدم الضدّ ليس شـرطاً لوجود ضدّه لاحدوثاً ولا بقاءً- فيظهر جوابه ممّا تقدّم فى مسألة «اقتضاء الأمر بالشـىء النهى عن ضدّه» من اختصاص التضادّ بالتكوينيّات، فلا تضادّ فى الأحكام التى هى من الاعتباريّات.

وأمّا ما أفاده رحمه الله- من عـدم إمكان إرادة تحديـد الموضوع وتقييده بورود النهى بنحو المعرّفيّة، لاسـتلزامه حمل الخبر على ما هو كالبـديهى الـذى لا يناسب شأن الإمام عليه السـلام- ففيه: أنّ الأشـياء قبل ورود الشـرع محكومة بأصالة الإباحة أو الحظر العقليّة- على اختلاف فى ذلك- من دون أن تكون محكومة بحكم شـرعى أصلًا، وأمّا إذا ورد فى لسان الشرع: «كلّ شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى» يـدلّ على أنّ مـا لم يرد فيه نهى مبـاح شـرعاً، ومـا ورد فيه نهى ليس بمبـاح كـذلك، ولاـ يتمكّن الإنسـان من إدراك مـا هو مباح أو غيرمباح فى الشـريعة قبل بيان الشارع، فكيف يمكن القول بأنّ مـدلول الروايـة على هـذا الفرض أمر بـديهى لا يناسب شأن الإمام عليه السلام؟!

الثانى من الاحتمالين الذين ذهب المحقّق الاصفهانى رحمه الله إلى امتناعهما: هو أن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۲۰

يراد من «الإطلاـق» الإباحـة الشـرعيّة الظاهريّـة، ومن «الورود» صـدور النهى من الشـارع، سواء وصـل إلى المكلّف أم لم يصـل، وذكر لإثبات امتناع هذا الاحتمال وجوهاً ثلاثة:

أ- أنّ الإباحة الظاهريّة التى موضوعها المشكوك لا يعقل أن تكون مغيّاةً إلّا بالعلم، ولا محدّدة إلّابعدمه، لا بأمر واقعى يجامع الشكّ، وإلّا لزم تخلّف الحكم عن موضوعه التامّ.

وبعبارة اخرى: كان مفاد الروايـة على هـذا الاحتمال «كلّ شـىء شكّ فى أنّه مباح أو حرام واقعاً فهو مباح ظاهراً حتّى يرد فيه نهى من قبل الشارع، سواء وصل هـذا النهى إلى المكلّف وتبـدّل شـكّه إلى العلم بالحرمـة أم لا؟» وهل هـذا إلّاارتفاع الإباحة الظاهريّة مع بقاء

موضوعه الذى هو الشكّ فى الحكم الواقعى؟!

والحكم يستحيل أن يتخلّف عن موضوعه التامّ، كما يستحيل أن يتخلّف المعلول عن علّته التامّة[٥٧٧].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فى الوجه الأوّل.

وفيه أوّلًا: أنّه مبنىّ على كون «حتّى يرد فيه نهى» غاية للحكم.

وأمّا لو كان قيداً للموضوع فلا يلزم تخلّف الحكم عن موضوعه.

توضيح ذلك: أنّ الحديث بناءً على القيديّة يكون بمعنى «كلّ شىء شكّ فى حلّيّته وحرمته ولم يرد فيه نهى واقعاً فهو مباح بالإباحة الظاهريّة».

فالموضوع مقيّد بقيدين، ويكفى فى انتفائه انتفاء أحدهما، لأنّ المقيّد بقيود متعدّدة ينتفى بانتفاء أحد تلك القيود، كما أنّ المركّب من أجزاء متعدّدة ينتفى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۲۱

بانتفاء أحد تلك الأجزاء.

فالشىء الذى شكّ فى حلّيّته وحرمته لو ورد فيه نهى واقعاً لانتفى الإباحة الظاهريّة لأجل انتفاء موضوعه، فلا يلزم تخلّف الحكم عن موضوعه كما لا يخفى.

وثانياً: أنّ الحكم يمتنع أن يتخلّف عن موضوعه إذا كان الموضوع علّة له، وهو مبنىّ على كون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد التى فى متعلّقاتها، كى تكون المصلحة اللازمة الاستيفاء علّة للوجوب والمفسدة اللازمة الاجتناب علّة للحرمة.

وأمّا إذا كان الحكم تابعاً لبعض مصالح اجتماعيّة اخرى خارجة عمّا تعلّق به- مثل ما عرفت فى مسألة نجاسة المشرك أو مطلق الكافر التى عبّر عنها بعضهم بأنّها نجاسة سياسيّة لا- أنّها حكم تابع لقذارة فى متعلّقه- فلا يمتنع تخلّف الحكم عن موضوعه، لعدم كون الموضوع حينئذٍ علّة للحكم كى يلزم من تخلّف الحكم عنه تخلّف المعلول عن علّته.

ب- أنّ الإباحة حيث إنّها مغيّاة بصدور النهى واقعاً أو محدّدة بعدم صدوره واقعاً، والغاية أو القيد مشكوك الحصول فلامحالة يحتاج إلى استصحاب عدم صدوره.

واستصحاب عدم صدور النهى إن كان لغرض إثبات عدم الحرمة ظاهراً فلانحتاج إلى التمسّك بالحديث، ضرورة أنّا إذا شككنا فى حرمة شرب التتن مثلًا وكنّا بصدد إثبات عدم حرمته ظاهراً ووصلنا إلى هذا الغرض من طريق استصحاب عدم ورود نهى فيه فلا معنى للتمسّك بحديث «كلّ شىء مطلق حتى يرد فيه نهى» للوصول إلى ذلك الغرض كما هو واضح.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۲۲

وبعبارة اخرى: كان الاستدلال لإثبات المقصد بالأصل لا بالخبر.

وإن كان لغرض إثبات الإباحة التى هى حكم إثباتى فقد عرفت عدم إمكان إرادة الإباحة الواقعيّة[٥٧٨] ولا الظاهريّة[٥٧٩] من الحديث.

وإن كان الغرض إثبات الإباحة العقليّة وعدم الحظر العقلى، ففيه: أنّ الاستصحاب وسائر الاصول العمليّة لا يمكن أن تجرى لمثل هذا الغرض، لأنّ المستصحب وما يثبت بواسطة سائر الاصول لابدّ من أن تكون إمّا أثراً شرعيّاً أو موضوعاً ذا أثر شرعى كما ثبت فى محلّه[٥٨٠].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فى الوجه الثانى مع توضيح منّا.

وفيه: أنّه لا يجوز لمن أقام لإثبات شىء براهين عديدة أن يجعل أحد البراهين مبنى للبرهان الآخر، بل لابدّ فى كلّ دليل من البحث المستقلّ، بحيث لو لم يكن فى المقام دليل غيره لكفى فى إثبات المدّعى، وإلّا لخرجت الأدلّة عن الاستقلال، مع أنّه رحمه الله بنى

هذا الوجه الثانی علی ما أثبته بزعمه فی الوجه الأوّل من عدم إمکان إرادهٔ الإباحهٔ الظاهریّهٔ.

ویمکن المناقشهٔ فی أصل کلامه رحمه الله؛ إذ یستفاد منه أنّ ما تقدّم فی الوجه الأوّل من امتناع إرادهٔ الإباحهٔ الظاهریّهٔ مانع وحید من دلالـهٔ الحـدیث علیها، بحیث لو قطعنا النظر عنه لجری استصحاب عـدم صـدور النهی ودلّ الحـدیث علی‌الإباحهٔ الظاهریّهٔ من دون أن یواجه إشکالًا آخر.

ویرد علیه أنّ هذا الاستصحاب لا یجری إلّاعلی القول بحجّیّهٔ الأصل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۴۲۳

المثبت، ضـرورهٔ أنّ الاستصـحاب لو جری لإثبات عـدم صـدور النهی الـذی هو عبارهٔ اخری عن عدم تحقّق الغایهٔ، لاحتجنا عقیبه إلی حکم العقل بأنّ الغایهٔ إذا لم تکن موجودهٔ بحکم الاستصحاب فالمغیّی یکون موجوداً.

والحاصـل: أنّه لـامنع من دلالـهٔ الحـدیث علی الإباحـهٔ الظاهریّـهٔ، لکن لا یمکن الوصول إلیها من طریق استصـحاب عـدم ورود النهی إلّاعلی القول بحجّیّهٔ مثبتات الاصول، وهو علی خلاف ما علیه المحقّقون من الاصولیّین.

ج- أنّ ظاهر الخبر جعل ورود النهی غایـهٔ رافعهً للإباحهٔ الظاهریّهٔ المفروضهٔ، ومقتضـی فرض عدم‌الحرمهٔ إلّابقاءً هو فرض عدم الحرمهٔ حـدوثاً، ومقتضاه عـدم الشکّ فی الحلّیّـهٔ والحرمـهٔ من أوّل الأمر، فما معنی جعل الإباحهٔ الظاهریّهٔ المتقوّمهٔ بالشکّ فی الحلّیّهٔ والحرمهٔ فی فرض عدم الحرمهٔ إلّا بقاءً؟![۵۸۱]

إنتهی موضع الحاجهٔ من کلامه رحمه الله.

وفیه: أنّـا نمنع اسـتلزام عـدم الحرمـهٔ إلّابعـد ورود النهی عـدم تحقّق الشـکّ، فـإنّ تحقّقه ضـروری مع الشـکّ فی الورود وعـدمه، فإنّ المکلّف إذا التفت إلی حرمـهٔ شـرب التتن وعـدمها محتملًـا ورود النهی واقعـاً فلامحالـهٔ یتحقّق فی نفسه الشـکّ، وهو کـافٍ فی جعل الحکم الظاهری.

والحاصل: أنّ ما ذکره هـذا المحقّق الکبیر- من امتناع کون «الإطلاق» فی الحدیث بمعنی الإباحهٔ الشـرعیّهٔ الواقعیّهٔ أو الظاهریّهٔ فیما إذا ارید من «الورود» هو الصدور من الشارع- غیرصحیح، بل جمیع الاحتمالات ممکنهٔ بحسب مقام الثبوت.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۴۲۴

ولا یخفی أنّ هـذا البحث وإن کان مفیـداً من ناحیـهٔ علمیّـهٔ، إلّاأنّه لا یرتبط بالاسـتدلال بالحـدیث فی مسألـهٔ البرائهٔ، لما عرفت من أنّ الاسـتدلال به لا یتمّ إلّاإذا اریـد من «الورود» وصول النهی إلی المکلّف، فما ذکره المحقّق الاصـفهانی رحمه الله علی فرض تمامیّته لا یضرّ بالاستدلال به فی المقام.

هذا تمام الکلام فی مقام الثبوت.

القول فی معنی الحدیث بحسب مقام الإثبات

وأمّا مفاده بحسب مقام الاستظهار والدلالهٔ فلاشکّ فی أنّ معنی قوله:

«حتّی یرد فیه نهی» أنّ هذا «الإطلاق» باقٍ إلی ورود النهی، ولیس المراد من «الورود» هو الورود من جانب الشـرع، لانقطاع الوحی فی زمن صـدور الروایـهٔ، فتعیّن أن یکون المراد من «الورود» هو الوصول إلی المکلّف. وإذا کـانت الغایـهٔ هی وصول النهی إلی المکلّف وعلمه به کان المغیّی لامحالهٔ هو الإباحهٔ الظاهریّهٔ لا الواقعیّهٔ.

وأمّا الإباحهٔ العقلیّهٔ فلا تناسب کلام المعصوم علیه السلام الذی کان بصدد بیان الحکم الشرعی.

وحیثما عرفت أنّ الإباحهٔ الشـرعیّهٔ الظاهریّهٔ هی التی تناسب الغایهٔ- التی هی علم المکلّف بالنهی- تمّ الاستدلال بالحدیث علی البرائهٔ،

لتحقّق ركنيه، وهما كون «الإطلاق» بمعنى الإباحة الظاهريّة، وكون «الورود» بمعنى الوصول إلى المكلّف، فالمراد بالحديث هو أنّ «كلّ شيء مباح حتّى تعلم أنّه منهيّ عنه» وهو عين ما يدّعيه القائل بالبرائة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۲۵

بقى هنا شىء

وهو أنّ الظاهر من «النهى» فى الحديث هو النهى المتعلّق بالشىء بعنوانه الأوّلى، لا ـ الأعمّ منه وممّا تعلّق بالشىء بعنوان أنّه مجهول الحكم كى تكون أدلّة الاحتياط– على فرض تماميّتها سنداً وشمولها للشبهات البدويّة دلالةً– واردة عليه[۵۸۲].

والحاصل: أنّ حديث «كلّ شىء مطلق حتى يرد فيه نهى» معتبر سنداً و قابل للاستدلال فى مسألة البرائة دلالةً، ولا تتقدّم عليه أدلّة الاحتياط، بل يقع التعارض بينهما لو فرض تماميّة أدلّة الاحتياط.

الاستدلال على البرائة بحديث «السعة»

ومنها: ما روى عن النبىّ صلى الله عليه و آله أنّه قال: «الناس فى سعة ما لم يعلموا»[۵۸۳].

ولا ينبغى الإشكال فى دلالة الحديث على البرائة فى الجملة، سواء جعلنا «ما» موصولة وأضفنا كلمة «سعة» إليها، أو جعلناها مصدريّة زمانيّة وقرأنا كلمة «سعة» بالتنوين.

إنّما الإشكال فى أنّه هل يعارض أدلّة الاحتياط– على فرض تماميّتها وشمولها للشبهات البدويّة– أو لا يتمكّن من مقابلتها، بل هى متقدّمة عليه؟

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۲۶

نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله فى ذلك

فصّل المحقّق النائينى رحمه الله بين كون «ما» موصولة وبين كونها مصدريّة حيث قال:

فعلى الأوّل يكون مفاده أنّ الناس من جهة الجهل بالحكم الشرعى يكونون فى سعة، فيعارض به أخبار الاحتياط الدالّة على كون الناس فى الضيق من جهة الحكم الشرعى المجهول، وعلى الثانى يكون مفاده أنّ الناس مادام لا يعلمون يكونون فى سعة، فيكون أخبار الاحتياط حاكمة عليه على تقدير تماميّة دلالتها[۵۸۴].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله

و القسم الأوّل من كلامه صحيح متين، لكن يمكن المناقشة فى القسم الأخير منه، لأنّ الحديث– بناءً على كون «ما» مصدريّة– يدلّ على كون الناس فى السعة مادام كونهم غير عالمين، ولا ريب فى أنّ أدلّة الاحتياط لا تبدّل جهل المكلّف إلى العلم.

على أنّ أصالة الاحتياط التى مجراها هو الشكّ والجهل لا يعقل أن تكون رافعةً لشكّ المكلّف وجهله كما لا يخفى.

و بالجملة: حديث «السعة» يكون فى عرض أدلّة الاحتياط، من دون أن يكون بينهما تقدّم وتأخّر أصلًا، سواء كانت «ما» موصولة أو مصدريّة، فيقع بينهما التعارض.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۲۷

إن قلت: فما وجه تقدّم أدلّة الاحتياط على قاعدة «قبح العقاب بلابيان»؟

قلت: ليس المراد ب «البيان» فى القاعدة خصوص بيان التكليف، بل المراد هو البيان المصحّح للعقاب على المخالفة، ولا ريب فى أنّ البيان المصحّح للعقاب تارةً يتحقّق فى ضمن بيان التكليف، كما إذا قال: «شرب التتن حرام» واخرى فى ضمن إيجاب الاحتياط، كما إذا قال: «إذا شككت فى حلّيّة شرب التتن وحرمته يجب عليك الاحتياط».

وبالجملة: إيجاب الاحتياط لا- يصيّر غير العالم بالتكليف عالماً به، فلا يتقدّم على قوله صلى الله عليه و آله: «الناس فى سعة ما لم يعلموا» لكنّه بيان مصحّح للعقوبة على المخالفة، فيتقدّم على قاعدة «قبح العقاب بلابيان».

كلام صاحب الكفاية رحمه الله فى المقام

وفصّل المحقّق الخراسانى رحمه الله بين كون الاحتياط واجباً طريقيّاً، وبين كونه واجباً نفسيّاً، فيعارض حديث «السعة» على الأوّل، ويتقدّم عليه على الثانى.

توضيح ذلك: أنّ وجوب الاحتياط لو كان طريقيّاً لما ترتّب على موافقته ثواب ولا على مخالفته عقاب، بل شرّع لأجل التحفّظ على الواقع المشكوك، فلو كان شرب التتن مثلًا فى الواقع حراماً وارتكبه المكلّف كان معاقباً عليه، لا على ترك الاحتياط، ولو لم يكن حراماً لما كان عليه شىء.

و حينئذٍ قوله صلى الله عليه و آله: «الناس فى سعة ما لم يعلموا» يدلّ على كون المكلّف فى سعة وعدم كونه فى ضيق لأجل مخالفة التكليف المجهول، ودليل وجوب الاحتياط يدلّ على كونه فى ضيق ومستحقّاً للعقوبة عليها، وهذا هو معنى التعارض كما هو واضح.

نعم، لو كان الاحتياط واجباً نفسيّاً لترتّب على صرف مخالفته استحقاق

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۲۸

العقوبة ولو لم تستلزم مخالفة تكليف واقعى، فيتقدّم على حديث «الناس فى سعة ما لم يعلموا» لأنّ هذا الحديث يدلّ على عدم كون المكلّف فى ضيق مادام لم يكن عالماً بالتكليف، ودليل الاحتياط يدلّ على التكليف النفسى الذى يترتّب عليه المثوبة والعقوبة، فإذا علم به المكلّف علم بالتكليف ولم يبق مجال لحديث «السعة» لارتفاع الجهل وتبدّله إلى العلم، وهذا معنى تقدّم أدلّة الاحتياط على حديث «السعة»[۵۸۵].

هذا توضيح ما أفاده رحمه الله فى المقام.

نقد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله

وهو متين على فرض كون وجوب الاحتياط طريقيّاً.

وأمّا بناءً على كونه نفسيّاً فلانسلّم تقدّمه على حديث «السعة» بل يقع التعارض بينهما فى هذا الفرض أيضاً.

و ذلك لأنّ وجوب الاحتياط- ولو كان نفسيّاً- شرّع فى مورد الشكّ فى التكليف، فنفسيّة وجوب الاحتياط لا توجب أن يخرج شرب التتن المجهول الحكم عمّا هو عليه ويصير معلوم الحكم، فكأنّ دليل الاحتياط يقول: «إذا شككت فى حرمة شرب التتن وحلّيّته يجب

علیک الاحتیاط» وحدیث «السعة» یقول: «أنت فی سعة من ناحیة شرب التتن المشکوک الحکم ولا تستحقّ العقوبة فیما إذا ارتکبته وکان فی الواقع حراماً».

وبعبارة اخری: لیس وجوب الاحتیاط- حتّی فیما إذا کان نفسیّاً- حکماً مستقلّاً غیرمرتبط بحرمة شرب التتن المشکوکة، بل ورد فی موردها، فحدیث

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۲۹

«السعة» یدلّ علی کون المکلّف فی سعة من ناحیة هذه الحرمة المشکوکة، ودلیل وجوب الاحتیاط یدلّ علی عدم کونه فی سعة وأمن منها، بل علیه الاحتیاط والاجتناب عنه، وهل هذا إلّاالتعارض.

علی أنّ تقدّم أدلّة الاحتیاط علی الحدیث یستلزم حذف الحدیث رأساً وعدم بقاء مورد له أصلًا، وهذا لا یلائم الحکومة، بل یناسب التعارض، فإنّ المتعارضین إمّا یتساقطان أو یؤخذ بأحدهما تخییراً أو ترجیحاً، فعلی التساقط یسقطان کلاهما ویصیران کالعدم وبلامورد، وعلی التخییر أو الترجیح کان غیر المختار أو المرجّح کذلک.

وهذا بخلاف الحکومة، فإنّ الدلیل الحاکم لا یوجب سقوط الدلیل المحکوم رأساً، بل یجرّه إلی سائر موارده غیر مورد نفسه، ألا تری أنّ حکومة قوله علیه السلام: «لا شکّ لکثیر الشکّ»[۵۸۶] علی أدلّة الشکوک[۵۸۷] توجب صرف هذه الأدلّة إلی غیر کثیر الشکّ من المکلّفین، لا جعلها کالعدم وبلا مورد رأساً.

فعلی هذا لا یمکن أن یکون أدلّة الاحتیاط حاکمةً علی حدیث «السعة» لاستلزامه صیرورة الحدیث کالعدم وبلامورد، مع أنّها من خواصّ باب التعارض لا باب الحکومة.

والحاصل: أنّ حدیث «السعة» یدلّ علی البرائة ویعارض أدلّة الاحتیاط- علی فرض تمامیّتها- سواء جعلت «ما» موصولة أو مصدریّة، وسواء کان الاحتیاط واجباً طریقیّاً أو نفسیّاً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۳۰

الاستدلال علی البرائة بحدیث «الحجب»

ومنها: ما روی عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: «ما حجب اللّه علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»[۵۸۸].

ولا یخفی علیک أنّ هذا الحدیث لو تمّ دلالته علی البرائة لکان فی عرض أدلّة الاحتیاط ووقع التعارض بینهما، لا أنّ أدلّة الاحتیاط تتقدّم علیه.

وذلک لأنّ مضمونه یساوق مضمون «حدیث الرفع[۵۸۹]» ویدلّ علی رفع غیرالمعلوم من التکالیف عن العباد، ووجوب الاحتیاط ولو کان نفسیّاً[۵۹۰] لایقتضی تبدّل التکلیف المجهول معلوماً.

إنّما الکلام فی دلالته علی البرائة.

فربما یقال: إنّ حدیث «الحجب» لا یرتبط بالمقام، فإنّ للّه‌تعالی أحکاماً سکت عنها ولم یبیّنها للعباد[۵۹۱]، إمّا لأجل التوسعة والتسهیل علیهم، أو لأجل مانع غیرمعلوم لنا، ولذا ورود فی بعض الأخبار: «اسکتوا عمّا سکت اللّه»[۵۹۲] فقوله علیه السلام: «ماحجب اللّه علمه عن العباد» یکون بمعنی «ما سکت اللّه عنه ولم یبیّنه للعباد».

والکلام فی مسألة البرائة إنّما هو فی الأحکام التی بیّنها اللّه للعباد إلّاأنّها لم تصل إلینا وکلّما فحصنا عنها فی مظانّها ماوجدناها، لأنّ الأعداء وغاصبی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۳۱

الحکومة أخفوها وحالوا بیننا وبینها.

وبالجملة: بین «حدیث الرفع» و «حدیث الحجب» فرق، وهو أنّ «الرفع» اسند فی «حدیث الرفع» إلی «مالایعلمون» من دون أن یکون عدم العلم مسبّباً عن سبب خاصّ، بخلاف «حدیث الحجب» فإنّ عدم العلم فیه مسبّب عن حجب اللّه تعالی وعدم تبیینه للأحکام، والأوّل مورد البرائة دون الثانی.

و یمکن الجواب عن هذه الشبهة بأنّ أفعال العباد الاختیاریّة یصحّ نسبتها إلی اللّه تعالی، لکون قدرتهم بل أصل وجودهم منه تعالی، «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»[۵۹۳]، «بحول اللّه وقوّته أقوم وأقعد»[۵۹۴] ولذا ورد فی الحدیث: «لاجبرو لا تفویض ولکن أمر بین أمرین»[۵۹۵].

فلامانع من أن یراد ب «ما حجب اللّه علمه عن العباد» التکالیف التی بیّنها اللّه فی متن الشریعة، ولکن أخفاها وحال بیننا وبینها الأعداء وغاصبوا الحکومة، فإنّها یصحّ نسبة حجبها إلیهم، لکونهم مباشرین فی ذلک، وإلی اللّه تعالی، لکون قدرة الفاعلین ناشئةً منه، بل وجودهم ربط إلیه.

ویؤیّده التعبیر ب «فهو موضوع عنهم» فإنّ المرفوعیّة والموضوعیّة عن العباد تدلّ علی أنّ للتکلیف المرفوع مرتبةً من الثبوت بتبیینه من قبل اللّه سبحانه، إلّاأنّه إذا فحص عنه العباد ولم یعلموا به فهو مرفوع عنهم، ولم یعاقبهم اللّه علی مخالفته، امتناناً لهم وتسهیلًا علیهم.

اللّهُمَّ إلّاأن یقال: أفعال العباد سواء کانت من الحسنات أو السیّئات وإن صحّ إسنادها إلیهم وإلی اللّه تعالی، إلّاأنّه لم یعهد إسناد السیّئات إلیه سبحانه

حتّی بحسب التعبیر، بخلاف الحسنات، فلا یقال: «سرق اللّه» لکن یقال: «قتل اللّه المشرکین» فکیف نسب عمل أعداء الإسلام وحجبهم علم التکالیف عن العباد إلی اللّه سبحانه وتعالی؟!

الاستدلال علی البرائة بحدیث «کلّ شیء لک حلال ...»

ومنها: قوله علیه السلام: «کلّ شیء لک حلال حتّی تعرف أنّه حرامٌ بعینه»[۵۹۶].

لا إشکال فی أنّ جعل غایة الحلّیّة، المعرفة بالحرمة یدلّ علی أنّ الشیء المأخوذ فی المغیّی هو الشیء الذی شکّ فی حلّیّته وحرمته، فهو بمقتضی الروایة محکوم بالحلّیّة الظاهریّة.

إنّما الإشکال فی أنّها هل تعمّ جمیع الشبهات أو تختصّ بالشبهات الموضوعیّة؟

کلام صاحب الکفایة فی ذلک ونقده

ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی دلالتها علی البرائة فی الشبهات الموضوعیّة والحکمیّة کلتیهما[۵۹۷].

ولقائل أن یقول: کلمة «بعینه» قرینة علی اختصاص الحدیث بالشبهات الموضوعیّة، لأنّ المایع الخارجی الذی شکّ فی کونه خمراً أو خلًّا یصحّ أن یقال فیه: إنّه حلال حتّی تعرف أنّه حرام بعینه، بخلاف ما إذا شککنا فی أنّ

شرب التتن مثلًا هل هو حرام فی الشریعة أم لا- فإنّ البحث هاهنا إنّما هو فی حکمه الکلّی ویمکن أن لا یکون له مصداق خارجی کی یصدق علیه کلمة «بعینه».

البحث حول نظريّة الإمام الخمينى رحمه الله فى المقام

لكن سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره قوّى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله بدعوى أنّ كلمة «بعينه» ليست قيداً احترازيّاً، بل تأكيد لقوله: «تعرف» كما يقال: «جاء زيد بعينه» فكأنّه قال: «كلّ شىء لك حلال حتّى تعرف بعين المعرفة وباليقين والعلم الكامل أنّه حرام» فهذا القيد وجوده وعدمه سواء، فلا يوجب خروج الشبهات الحكميّة عن تحت الحديث[۵۹۸].

هذا، ولكنّ الظاهر أنّ هذا القيد يرتبط بالضمير فى «أنّه» لا ب «تعرف» ضرورة أنّ ضمير «بعينه» يرجع إلى ما يرجع إليه ضمير «أنّه» فاريد من الرواية أنّ «كلّ شىء حلال حتّى تعرف أنّ ذلك الشىء بعينه وبشخصه يكون حراماً» فتختصّ بالشبهات الموضوعيّة.

ثمّ إنّ الإمام رحمه الله بعد القول بعدم اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعيّة ذهب إلى احتمال كونه مربوطاً بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى، حيث قال:

نعم، لا- يبعد دعوى ظهور قوله: «بعينه» فى مقابل المعلوم بالإجمال، فيكون الحديث بصدد الترخيص فى ارتكاب أطراف المعلوم بالإجمال حتّى يعرف الحرام بعينه، أى تفصيلًا.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۳۴

كما أنّ الظاهر من قوله: «كلّ شىء فيه حلال وحرام فهو لك حلال، حتّى تعرف الحرام بعينه» هو ذلك، أى ترخيص فى التصرّف بالمال المختلط بالحرام.

فهذان الحديثان يمكن أن يكونا منسلكين فى سلك الأحاديث الواردة فى المال المختلط بالحرام[۵۹۹]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

وحاصله: أنّ حديث «كلّ شىء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه» وحديث «كلّ شىء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه»[۶۰۰] بمعنى واحد ولكليهما وزان وسياق واحد، فلو قلنا فى الثانى باختصاصه بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى لقلنا ذلك فى الأوّل أيضاً.

ويمكن المناقشة فيه بأنّا لانسلّم أن يكون الحديثان منسلكين فى سلك واحد، إذ اريد من كلمة «شىء» فى الحديث الأوّل «شىء شكّ فى حلّيّته وحرمته» كما عرفت آنفاً، بخلاف الحديث الثانى، فإنّ كلمة «شىء» فيه ظاهرة فى شىء مشتمل على كلّ من الحلال والحرام قطعاً، فكيف يمكن القول بانسلاكهما فى سلك واحد وإفادتهما معنى واحداً؟!

والحاصل: أنّ حديث «كلّ شىء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه» مربوط بالشبهات البدويّة، فتدلّ على البرائة، لكنّه- بلحاظ كلمة «بعينه»- يختصّ بالشبهات الموضوعيّة ولا يعمّ الشبهات الحكميّة التى هى عمدة البحث فى باب البرائة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۳۵

الاستدلال على البرائة بحديث «كلّ شىء فيه حلال وحرام ...»

ومنها: ما روى عن أبى عبداللّه عليه السلام أنّه قال: «كلّ شىء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»[۶۰۱].

اعلم أنّ فى هذا الحديث جهتين من البحث:

أ- أنّه هل يختصّ بالشبهات الموضوعيّة، أو يعمّ الشبهات الحكميّة؟

ب- أنّه بناءً على اختصاصه بالشبهات الموضوعيّة هل يختصّ بموارد العلم الإجمالى أو يعمّ الشبهات البدويّة أيضاً ليكون قابلًا للاستدلال فى مسألة البرائة؟

أمّا الجهة الاولى: فالحقّ فيها أنّ فى الحديث قرينتين على اختصاصه بالشبهات الموضوعيّة:

الاولى: كلمة «بعينه» على ما عرفت فى الرواية السابقة.

الثانية: قوله: «فيه حلال وحرام» فإنّ ظاهره أنّ موضوع الرواية هو شىء فيه حلال وحرام بالفعل، لا أنّه شىء فيه احتمال الحلّيّة والحرمة، فمورده ما إذا شككنا فى حلّيّة المايع المردّد بين الخمر والخلّ مثلًا، إذ يصدق حينئذٍ أنّ المايع جنس له نوعان: أحدهما حلال وهو الخلّ، والآخر حرام وهو الخمر، ووجود الحلال والحرام الفعليّين هو الذى أوجب أن نشكّ فى حلّيّة المايع المردّد بين الخمر والخلّ وحرمته، بحيث لو كانت جميع المايعات محلّلة أو محرّمة لم‌نشكّ فيه، وأمّا الشكّ فى حلّيّة شرب التتن وحرمته فليس ناشئاً عن وجود نوعين مختلفين فيه، بل هو ناشٍ عن عدم النصّ الدالّ على الحلّيّة أو الحرمة، أو إجماله، أو تعارض النصّين

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۳۶

أو النصوص.

وبالجملة: إنّ الحديث بظاهره يختصّ بالشبهات الموضوعيّة.

كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام

لكن بعض المحقّقين ذهب إلى عدم الاختصاص حيث قال:

ولكن يمكن أن يقال بشمول الرواية للشبهات الحكميّة، نظراً إلى إمكان فرض الانقسام الفعلى فيها أيضاً، كما فى كلّى اللحم، فإنّ فيه قسمين معلومين:

حلال، وهو لحم الغنم، وحرام، وهو لحم الإرنب، وقسم ثالث مشتبه، وهو لحم الحمير لا يدرى بأنّه محكوم بالحلّيّة أو الحرمة، ومنشأ الاشتباه فيه هو وجود القسمين المعلومين، فيقال- بمقتضى عموم الرواية-: أنّه حلال حتّى تعلم حرمته[۶۰۲]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

نقد نظريّة المحقّق العراقى رحمه الله

وفيه: أنّا لانسلّم أنّ منشأ الاشتباه فى لحم الحمير وجود القسمين المعلومين فى اللحم، بل منشأه هو عدم النصّ أو إجماله أو تعارض النصّين.

ويشهد عليه أنّا نشكّ فى حلّيّة لحم الحمير وحرمته أيضاً حتّى فيما إذا فرض حلّيّة جميع اللحوم الاخرى أو حرمتها.

والحاصل: أنّ حديث «كلّ شىء فيه حلال وحرام ...» ظاهر فى كون الشكّ فى الشىء ناشئاً عن وجود القسمين فيه بالفعل، كالمايع الذى شكّ فى حلّيته وحرمته لكونه مردّداً بين الخلّ الذى هو حلال بالفعل والخمر الذى هو حرام

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۳۷

كذلك، وهذا من خواصّ الشبهات الموضوعيّة، لأنّ الشكّ فى الشبهات الحكميّة ناشٍ عن عدم النصّ أو إجماله أو تعارض النصّين.

وأمّا الجهة الثانية: فالحقّ فيها هو اختصاص الحديث بموارد العلم الإجمالى[۶۰۳].

وذلك لأنّ ظاهر قوله عليه السلام: «كلّ شىء فيه حلال وحرام» هو وجود الحلال والحرام بالفعل فى نفس الحادثة المبتلى بها، لا

وجود الحلال والحرام فی محلّه بحسب الواقع، فالحدیث لا- ینطبق إلّاعلی الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالی، کما إذا علمت إجمالًا بأنّ أحد هذین الإنائین الجزئیّین خمر والآخر خلّ لکن لم یتمیّز الخلّ من الخمر، فالحدیث یدلّ علی حلّیّة الحرام المشتبه بینهما حتی تعرفه بعینه وشخصه.

نعم، یمکن القول بعدم صحّة الأخذ بالحدیث فی نفس مفاده هذا، لکنّه بحث آخر یأتی فی باب الاشتغال إن‌شاءاللَّه تعالی.

والحاصل: أنّ حدیث «کلّ شیء لک حلال حتّی تعرف أنّه حرام بعینه» قابل للاستدلال فی مسألة البرائة، لکن فی خصوص الشبهات الموضوعیّة، وأمّا حدیث «کلّ شیء فیه حلال وحرام فهو لک حلال أبداً حتّی تعرف الحرام منه بعینه» فلا یرتبط ببحث البرائة أصلًا، لکونه مربوطاً بأطراف العلم الإجمالی، وأصالة البرائة لا تجری إلّافی الشبهات البدویّة.

هذا تمام الکلام فی الروایات التی استدلّ بها للبرائة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۳۹

فی دلالة الإجماع علی البرائة

البحث حول الاستدلال بالإجماع علیها

وأمّا الإجماع: فالتحقیق عدم تحقّقه، کیف وقد ذهب الأخباریّون- الذین هم أیضاً عدّة کثیرة من المسلمین- إلی وجوب الاحتیاط فیها، فلا یصحّ دعوی احتمال الاتّفاق علی البرائة فضلًا عن القطع به.

علی أنّ الإجماع- علی فرض تحقّقه فی المقام- لا- یکون دلیلًا مستقلّاً، لأنّا نحتمل قویّاً أن یکون مستند المجمعین هو الآیات والروایات الواردة فی المسألة وما سیأتی من حکم العقل بقبح العقاب بلابیان.

وبعبارة اخری: هذا الإجماع مدرکی، والإجماع المدرکی لا یمکن أن یکون کاشفاً عن رأی المعصوم، فلا یکون حجّة.

وبالجملة: دعوی الإجماع علی البرائة باطلة موضوعاً وحکماً.

کما أنّ الأخباریّین أیضاً لو أرادوا التمسّک بالإجماع علی وجوب الاحتیاط لکانت دعواهم فاسدة، لعدم تحقّق الإجماع علیه أوّلًا، وعدم حجّیّته علی فرض ثبوته ثانیاً، لعین ما ذکرناه آنفاً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۴۱

فی حکم العقل بالبرائة

الاستدلال بحکم العقل علی البرائة

اشارة

وأمّا العقل:

فهی قاعدة «قبح العقاب بلابیان».

ولابدّ من ملاحظة جهات ثلاث حول هذه القاعدة لیتّضح الأمر:

أ- أنّها هل تکون قاعدة مستقلّة عقلیّة أو من توابع مسألة «قبح الظلم»؟

ب- أنّ هذه القاعدة هل هی متعارضة مع قاعدة «لزوم دفع الضرر المحتمل» أو هما تختلفان بحسب المورد؟

ج- أنّ أدلّة الاحتیاط- علی فرض تمامیّتها سنداً وجریانها فی الشبهات البدویّة التی هی مجری البرائة دلالةً- هل تتقدّم علی قاعدة

«قبح العقاب بلا بیان» أو یقع التعارض بینهما؟

البحث حول کون «قبح العقاب بلابیان» قاعدهٔ عقلیّهٔ مستقلّهٔ

أمّا الجهۀ الاولی: فلا إشـکال ولا کلام فی أنّ المکلّف لو وقع فی مخالفۀ تکلیف لم یصل إلیه سواء لم یبیّنه المولی أو بیّنه ولم یصـل بیانه إلی المکلّف بعـد الفحص التامّ عنه فی مظانّها لقبـح علی المولی عقابه، فالمراد من القاعدة هو «قبح العقاب بلابیان واصل» وهذه قاعدة عقلیّۀ مسلّمۀ اتّفق علیها الاصولیّون والأخباریّون، وذلک لعدم کون العبد مقصّراً فی عدم حصول

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعۀ، ج۴، ص: ۴۴۲

غرض المولی إذا فحص عن التکلیف فی جمیع مظانّه ولم یطّلع علیه. إنّما الکلام أوّلًا: فی أنّ حکم العقل ب «قبح العقاب بلابیان» هل هو قاعـدة مسـتقلّۀ أو من شـئون مسألـۀ «قبـح الظلم»، وثانیاً: أنّ ما هو المهمّ من البحث فی مسألۀ البرائۀ هل یرتبط بقاعدة «قبح العقاب بلابیان» أو بقاعدة عقلیّۀ اخری؟

کلام المحقّق الاصفهانی رحمه الله فی ذلک

قال المحقّق الاصفهانی رحمه الله فی حاشیته الدقیقۀ علی الکفایۀ:

توضیـح المقام: أنّ هذا الحکم العقلی حکم عقلی عملی بملاک التحسین والتقبیح العقلیّین، وقد بیّنا فی مباحث القطع والظنّ مراراً أنّ مثله مأخوذ من الأحکام العقلائیّۀ التی حقیقتها ماتطابقت علیه آراء العقلاء حفظاً للنظام وإبقاءً للنوع، وهی المسمّاة بالقضایا المشهورة المعدودة فی الصـناعات الخمس من علم المیزان، ومن الواضح أنّ حکم العقل ب «قبح العقاب بلابیان» لیس حکماً عقلیّاً عملیّاً منفرداً عن سائر الأحکام العقلیّۀ العملیّۀ، بل هو من أفراد حکم العقل بقبح الظلم عند العقلاء، نظراً إلی أنّ مخالفۀ ما قامت علیه الحجّۀ خروج عن زیّ الرقّیّۀ ورسم‌العبودیّۀ، وهو ظلم من العبد علی مولاه، فیستحقّ منه الذمّ والعقاب، کما أنّ مخالفۀ ما لم تقم علیه الحجّۀ لیست من أفراد الظلم، إذ لیس من زیّ الرقّیّۀ أن لا یخالف العبد مولاه فی الواقع وفی نفس الأمر، فلیس مخالفۀ ما لم تقم علیه الحجّۀ خروجاً عن زیّ الرقّیّۀ حتّی یکون ظلماً، وحینئذٍ فالعقوبۀ علیه ظلم من المولی علی عبده، إذ الذمّ علی ما لا یذمّ علیه والعقوبۀ علی ما لا یوجب العقوبۀ عدوان محض وإیذاء بحت بلاموجب عقلائی، فهو ظلم، والظلم بنوعه یؤدّی إلی فساد النوع واختلال النظام، وهو قبیح من کلّ أحد بالإضافۀ إلی کلّ أحد ولو من المولی إلی عبده،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعۀ، ج۴، ص: ۴۴۳

لکن لا ـ یخفی أنّ المهمّ هو دفع استحقاق العقـاب علی فعـل محتمـل الحرمـۀ مثلًا ما لم تقم علیه حجّـۀ منجّزة لها، وحیث إنّ موضوع الاستحقاق بالأخرة هو الظلم علی المولی فمع عدمه لا استحقاق قطعاً، وضمّ قبح العقاب من المولی أجنبیّ عن المقدار المهمّ هنا، وإن کان صحیحاً فی نفسه[۶۰۴]، إنتهی کلامه.

و حاصله- بعد التأمّل الدقیق فیه من الصدر إلی الذیل- أمران:

أ- أنّ قبح العقاب من المولی بلابیان وإن کان صحیحاً فی نفسه، إلّاأنّه أجنبیّ عن محلّ النزاع فی باب البرائۀ، فإنّ المهمّ المبحوث عنه هاهنـا هـو أمر یرتبـط بالعبـد لابـالمولی، وهو دفع اسـتحقاق العقـاب علی‌مخالفـۀ تکلیف لم تقم علیه حجّـۀ[۶۰۵]، وحیث‌إنّ موضـوع الاسـتحقاق هوالظلم علی‌المولی فمع عـدمه لااسـتحقاق قطعاً، ولا ریب فی أنّ مخالفـۀ تکلیف لم تقم علیه الحجّـۀ لیست من مصادیق الظلم علی المولی، إذ لیس مخالفته خروجاً عن زیّ الرقّیّۀ حتّی یکون ظلماً.

وبالجملة: لا يحتاج الاصولى إلى قاعدة «قبح العقاب بلابيان» بعد حكم العقل بعدم استحقاق العقوبة، لأجل عدم تحقّق الظلم على المولى.

ب- أنّ حكم العقل ب «قبح العقاب بلابيان» ليس حكماً عقلياً مستقلّا، بل هو من مصاديق قبح الظلم الذى هو من الأحكام العقليّة العمليّة المسلّمة بين العقلاء[۶۰۶]، سواء وقع الظلم من قبل العبد بالنسبة إلى مولاه، كالخروج عن زىّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۴۴

الرقّيّة بمخالفة تكليف قامت عليه الحجّة، أو من قبل المولى بالنسبة إلى العبد، كالعقوبة على مخالفة تكليف لم تقم عليه الحجّة، أو من قبل بعض العبيد بالنسبة إلى بعض آخر، فإنّ العقل يحكم بقبح جميع ذلك عند العقلاء.

نقد كلام المحقّق الاصفهانى من قبل الإمام الخمينى رحمهما الله

وناقش فيه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بقوله:

أقول: إنّ العقل مستقلّ بوجوب إطاعة المنعم، وقبح مخالفته، واستحقاق المتخلّف للعقوبة، وهذا الحكم- استحقاقه للعقوبة- ليس بمناط انطباق عنوان الظلم عليه، بل العقل يستقلّ بهذا مع الغفلة عن الظلم.

على أنّ كون مطلق المخالفة ظلماً للمولى محلّ بحث وإشكال.

هذا أوّلًا.

وأمّا ثانياً: فلأنّ المرمى فى المقام هو تحصيل المؤمّن عن العقاب حتّى يتسنّى[۶۰۷] له الارتكاب، وهو لا يحصل إلّابالتمسّك بهذه الكبرى التى مآلها إلى قبح صدور العقاب من المولى الحكيم العادل.

وأمّا مجرّد دفع الاستحقاق بمناط أنّ الارتكاب ليس بظلم فلا يكفى فى ذلك، لأنّ دفع الاستحقاق عن ناحية الظلم وحصول الطمأنينة من تلك الناحية لا يصير مؤمّناً عن عامّة الجهات ما لم ينضمّ إليه الكبرى المذكورة[۶۰۸].

إنتهى كلامه قدس سره.

ثمّ إنّ الأخباريّين تمسّكوا لإثبات وجوب الاحتياط بقاعدة «لزوم دفع الضرر المحتمل» فلابدّ من ملاحظة حدودها وثغورها، ثمّ كيفيّة التوفيق بينها

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۴۵

وبين قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» وسيجىء هذا البحث عند بيان أدلّة الأخباريّين[۶۰۹]، وهذا هو الجهة الثانية من الجهات الثلاثة التى أردنا التكلّم فيها هاهنا.

ما هو النسبة بين قاعدة «قبح العقاب بلابيان» وأدلّة الاحتياط؟

وأمّا الجهة الثالثة: فالإنصاف أنّ أدلّة الاحتياط لو تمّت سنداً وعمّت الشبهات البدويّة دلالةً لكانت حاكمة على قاعدة «قبح العقاب بلابيان» كما ذهب إليه الأخباريّون، إنّما النزاع بيننا وبينهم فى جريانها فى الشبهات البدويّة التى هى مجرى قاعدة «قبح العقاب بلابيان».

هذا تمام الكلام فى أدلّة القائلين بالبرائة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۴۷

فی أدلّهٔ القول بالاحتیاط

أدلّهٔ القول بالاحتیاط

اشارهٔ

استدلّ الأخباریّون لوجوب الاحتیاط بالکتاب والسنّهٔ ودلیل العقل:

الآیات التی استدلّوا بها لإثبات الاحتیاط

اشارهٔ

أمّا الکتاب فطوائف منه:

منهـا: ما امر فیها بالتقوی، سیّما مثل قوله تعالی: «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ»[۶۱۰] حیث إنّه یأمر المؤمنین بالدرجهٔ العالیهٔ من التقوی، فلابدّ لهم من الاجتناب عن الشبهات وما یحتمل الحرمهٔ کی یصدق وصولهم إلیهذه الدرجهٔ من التقوی.

وفیه أوّلًا: أنّ ارتکاب ما یحتمل الحرمـهٔ باسـتناد الأدلّـهٔ المجوّزهٔ المتقدّمـهٔ لاینافی التقوی، بل زجر النفس وإبعادها عن کلّ ما یحتمل الحرمهٔ أمر مرجوح ومذموم، قال اللَّه تعالی: «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِینَهَٔ اللَّهِ الَّتِی أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّیِّبَاتِ مِنْ الرِّزْقِ»[۶۱۱].

وبالجملـهٔ: التقوی هی رعایهٔ الحدود الإلهیّهٔ بالاجتناب عن المحرّمات وتجویز المحلّلات، ولا یعدّ تحریم قسم من المحلّلات مرتبهً من مراتب التقوی،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۴۴۸

بل التقوی الکاملهٔ تقتضی القول بإباحتها وجواز ارتکابها.

وثانیاً: أنّ الأوامر المتعلّقهٔ بالتقوی إرشادیّهٔ، کالأوامر المتعلّقهٔ بإطاعهٔ اللَّه تعالی.

توضـیح ذلک: أنّ «التقوی» عبارهٔ عن الاجتناب عمّا علم حرمته تفصیلًا أو إجمالًا[۶۱۲]، فإذا ورد فی دلیل: «لاتشرب الخمر» کان قوله تعـالی: «اتَّقُوا اللَّهَ» أمراً بالاجتنـاب عن الخمر الـتی حرّم شـربها فی الـدلیل الأـوّل، وهـذا الأـمر لاـ یمکن أن یکون مولویّاً، لاسـتلزامه استحقاق مثوبتین عند الإطاعهٔ، وعقوبتین عند العصیان، ولا یمکن الالتزام بذلک.

ولو قیـل بشـمول التقوی لموارد رجحـان الاجتنـاب- کالاجتنـاب عن محتمـل الحرمـهٔ- لکـان الأـمر بـالتقوی إرشادیّاً أیضاً، لأنّ الأمر المولوی إنّما هو الأمر الندبی المتعلّق بنفس الاجتناب عن محتمل الحرمهٔ، لا الأمر المتعلّق بالتقوی.

فقوله تعالی: «اتَّقُوا اللَّهَ» أمر إرشادی فی موارد المحرّمات والمستحبّات کلتیهما.

کما أنّ الأمر فی قوله تعالی: «أَطِیعُوا اللَّهَ» إرشادی، سواء کان ناظراً إلی الواجبات، کالصلوات الیومیّهٔ، أو المستحبّات، کصلاهٔ اللیل.

تذکرهٔ

ولا یخفی علیک أنّ الأمر بإطاعهٔ اللَّه فی قوله تعالی: «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۴۴۹

أَطِیعُوا اللَّهَ وَأَطِیعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِی الْأَمْرِ مِنْکَمْ»[۶۱۳] وإن کـان إرشادیّاً، إلّاأنّ الأمر بإطاعـة الرسول واولی الأمر یکون مولویّاً، ولعلّ تکرار لفـظ «أَطِیعُوا» کـان لأجـل اختلافهما فی الإرشادیّة والمولویّـة، ولـذا لم یکرّر عنـد إسـناده إلی «أُوْلِی الْأَمْرِ» إذ لافرق بین الأمر بإطاعتهم وإطاعة الرسول فی المولویّة.

وثالثاً: أنّ الأخباریّین لا یقولون بوجوب الاحتیاط إلّافی الشبهات الحکمیّـة التحریمیّة، وأمّا الشبهات الوجوبیّة- سواء کانت حکمیّة أو موضوعیّة- والشبهات التحریمیّة الموضوعیّة فوافق الأخباریّون للُاصولیّین فی جریان أصالة البرائة فیها.

وهـذا لاـ یلائم الاستدلال لوجوب الاحتیاط بالآیات الآمرة بالتقوی، لأنّها لو جرت فی الشبهات البدویّـة لعمّت جمیعها، من دون فرق بین التحریمیّة والوجوبیّة، ولا بین الحکمیّة والموضوعیّة، فلاوجه للقول بوجوب الاحتیاط فی خصوص الشبهات الحکمیّة التحریمیّة.

إن قلت: نعم، ولکن سائر الشبهات خرجت عن تحت الآیات بالتخصیص.

قلت: أوّلًا: لسان هذا النوع من الآیات آبٍ عن التخصیص.

وثانیاً: إخراج ثلاثة أقسام من الشبهات عن تحتها وإبقاء قسم واحد فیها یستلزم التخصیص الأکثر، وهو مستهجن.

فلابـدّ من القول بعدم ارتباط هذا النوع من الآیات بالشبهات البدویّة، بل مجراها هو ما إذا احرز التکلیف من طریق العلم التفصیلی أو الإجمالی، فلا یصحّ الاستدلال بها فی مسألة البرائة.

ومنها: الآیات الناهیة عن اتّباع غیر العلم، مثل قوله تعالی: «لَاتَقْفُ مَا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۵۰

لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ»[۶۱۴].

والمراد ب «العلم» فی الآیة هو الحجّة الشرعیّة.

والحکم بترخیص الشارع لمحتمل الحرمة هو اتّباع غیر العلم وافتراء علی الشارع حیث إنّه لم یؤذن له.

وفیه: أنّ الاصولیّین لا یقولون فی محتمل الحرمـة بالإباحـة الواقعیّـة، بل یقولون بالإباحـة الظاهریّـة، مع الاعتراف بکون الحکم الواقعی مجهولًا، وحیثما عرفت أنّ المراد ب «العلم» فی الآیة الشریفة هو الحجّة الشرعیّة فالقول بإباحة محتمل الحرمة ظاهراً باستناد ما عرفت من أدلّة الاصولیّین علی البرائة لیس قولًا بغیر علم.

ولو کـان القول بالإباحـة الظاهریّـة مصـداقاً للقول بغیر العلم، فـالقول بالاحتیـاط أیضـاً کـان کـذلک، لأنّ الحکم الواقعی مجهول عند الأخباریّین أیضـاً، وقولهم بوجوب الاحتیـاط فی مورد الجهـل بـالحکم الواقعی قول بغیر علم، وهو منهیّ عنه بقوله تعـالی: «لَاتَقْفُ مَا لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ».

إن قلت: بین الاصولیّین والأخباریّین فرق من حیث العمل، فإنّ الأخباری- الـذی یجتنب باسـتناد أصالـة الاحتیاط عن مثل شـرب التتن الذی هو محتمل الحرمة والإباحة- لم یسـئل عنه ب «لم ترکت شـرب التتن؟» لأنّ غایته أن یکون بحسب الواقع مباحاً، والعمل بالمباح لا یکون واجباً لکی یقع تارکه مورداً للسؤال.

بخلاـف الاـصولی- الـذی یرتکبـه باسـتناد أصالـة البرائـة- فـإنّه یسـئل عنـه بأنّـک «لـم ارتکبـت شـرب التتـن مع أنّه محتمـل الحرمة عندک؟».[۶۱۵]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة ؛ ج‌۴ ؛ ص۴۵۱

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۵۱

قلت: نعم، ولکن لافرق بینهما بحسب الفتوی، فإنّ الأخباری یفتی بوجوب الاحتیاط فی الشبهات الحکمیّة التحریمیّة، والاصولی یفتی بعـدم وجوب الاحتیـاط فیهـا، وعلی کلّ منهما إقامـة الـدلیل علی فتواه، وإلّا کان مورداً لخطاب «لَاتَقْفُ مَا لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ» فإن کان

الاصولی مورداً لهذا الخطاب کان الأخباری أیضاً کذلک، وإن کان فتوی الأخباری مستندة إلی‌حجّة شرعیّة وعقلیّة، ولم یصدق علیها القول بغیر علم کان فتوی الاصولی أیضاً کذلک من دون فرق بینهما.

ومنها: ما نهانا عن الإلقاء فی التهلکة، کقوله تعالی: «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ»[۶۱۶].

فإنّ من التفت إلی أنّ للمشتبه- مثل شرب التتن- حکماً واقعیّاً واحتمل أنّه کان حراماً واقعاً ومع ذلک ارتکبه فهو ممّن ألقی نفسه بأیدیه إلی التهلکة، وقد نهی اللَّه تعالی عنه فی الآیة الشریفة.

وفیه أوّلًا: أنّ ارتکاب محتمل الحرمة باستناد المجوّزات الشرعیّة والعقلیّة- مثل حدیث الرفع وحدیث السعة وحدیث «کلّ شیء مطلق حتّی یرد فیه نهی» وقاعدة «قبح العقاب بلابیان»- لم یصدق علیه الإلقاء فی التهلکة، لأنّ ترخیص الشرع والعقل فی الارتکاب مؤمّن من المؤاخذة والعقاب.

بل موضوع الآیة الشریفة هو أطراف العلم الإجمالی، لتحقّق احتمال العقوبة الناشئ من احتمال الحرمة فیها والعلم بالتکلیف إجمالًا وعدم الترخیص من ناحیة الشارع، لاالشبهات البدویّة التی ورد فیها مؤمّنات ومرخّصات کثیرة.

وثانیاً: أنّ النهی فی الآیة الشریفة نهی إرشادی، ولا یمکن أن یکون

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۵۲

مولویّاً. وذلک لأنّ تحقّق مادّة هذا النهی- وهو الإلقاء فی التهلکة- یتوقّف علی أمر أو نهی مولوی منجّز معلوم، مثل الأمر بالصلاة والنهی عن شرب الخمر[۶۱۷]، کی تکون مخالفته مستلزمة لاستحقاق العقوبة والإلقاء فی التهلکة، فلو کان النهی عن الإلقاء فی التهلکة أیضاً مولویّاً لکان فی إطاعة ذلک الأمر أو النهی استحقاق مثوبتین، وفی مخالفته استحقاق عقوبتین، أحدهما: بلحاظ ذلک الأمر أو النهی، والآخر: بلحاظ قوله تعالی: «لَاتُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» ولا یمکن الالتزام بذلک کما تقدّم.

فإذا کان النهی عن الإلقاء فی التهلکة إرشادیّاً فلم یکن قابلًا للاستدلال فی المقام، لأنّ النهی الإرشادی تابع لما یرشد إلیه، سواء کان محرّماً أو مرجوحاً.

وثالثاً: أنّ الآیة الشریفة لا ترتبط بمسألة العقوبة الاخرویّة المترتّبة علی مخالفة التکالیف الإلهیّة، فإنّها نزلت فی سیاق آیات الجهاد والقتال، فکان مضمون قوله تعالی: «لَاتُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» أنّ علیکم القتال والجهاد ضدّ أعداء الإسلام، لأنّکم لو وهنتم فی ذلک لتسلّط علیکم الأعداء وکان ذلک سبباً لوقوعکم إلی التهلکة، فاستعدّوا للقتال ضدّ أعداء الإسلام ولا تمتنعوا من الجهاد وبذل الأنفس والأموال فی هذا الطریق ولا تلقوا بأیدیکم إلی التهلکة.

هذا تمام الکلام فی الآیات التی استدلّ بها علی وجوب الاحتیاط، وقد عرفت عدم تمامیّتها فی ذلک.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۵۳

الروایات التی استدلّ بها لإثبات الاحتیاط

وأمّا الأخبار فطوائف أیضاً:

الاولی: ما دلّ علی وجوب الکفّ والسکوت عمّا لا یعلم وردّ علمه إلی‌اللَّه تعالی ورسوله صلی الله علیه و آله والأئمّة علیهم السلام وعدم جواز القول فیه بالآراء[۶۱۸].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۵۴

وفیه: أنّ الاصولیّین لا یفتون بالإباحة الواقعیّة فی الشبهات التحریمیّة البدویّة، بل هم یعترفون بکون حکمه الواقعی مجهولًا، ولکنّهم یقولون بإباحتها الظاهریّة باستناد الآیات والروایات، فلا یمکن دعوی أنّهم أفتوا فی ذلک بآرائهم من دون الرجوع إلی الکتاب والسنّة.

الطائفة الثانیة: الروایات الآمرة بالتوقّف عند الشبهة، وهی علی قسمین:

أ- ما ذكر فيه صرف الوقوف، بدون ذكر علّته.

ب- ما ذكر فيه علّة الوقوف أيضاً.

أمّا القسم الأوّل: فلا دلالـة له على مراد الأخباريّين، لأنّ بعضـها لا يـدلّ على وجوب الوقوف، بل يـدلّ على صـرف رجحانه، مثل قوله عليه السـلام: «أورع الناس من وقف عند الشـبهة»[۶۱۹] وقوله عليه السـلام: «لاورع كالوقوف عند الشـبهة»[۶۲۰] فإنّهما يـدلّان على أنّ للورع مراتب عديـدة وأعلى مراتبه هو الوقوف عنـد الشـبهة، وأصـل الورع- وهو الاجتناب عن محارم اللَّه والإتيان بواجباته- وإن كان واجباً، إلّاأنّ تحصيل هذه المرتبة العالية يكون من الامور الراجحة، لا الواجبة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۵۵

وكذلك ما ذكره أمير المؤمنين عليه السلام فى عهده إلى مالك بن الحارث الأشتر:

«ثمّ اختر للحكم بين الناس أفضل رعيّتك فى نفسك ... وأوقفهم فى الشبهات»[۶۲۱].

فإنّه أوّلًا: مربوط باختيار القاضـى[۶۲۲]، وثانيـاً ليس حكماً لزوميّاً، بل يكون من الآداب والمستحبّات[۶۲۳]، سـيّما أنّه عليه السلام عبّر ب «الأوقفيّـة» لا بأصل «الوقوف» فمفاده أنّه لو كان عنـدك رجلان واجـدان لأصل شـرائط القضاء، وكلاهما يقفان عند الشـبهة إلّاأنّ أحـدهما أوقف من الآخر، فاختر الأوقف منهما، ولا ريب فى أنّ الأوقفيّـة فى الشـبهات لا يتوقّف عليها أصل مسألة القضاء، كالاجتهاد والعدالـة ونحوهما، بل هى من الامور الراجحـة فيها، فأين هـذا ممّا يـدّعيه الخصم من لزوم الاحتياط والوقوف عند الشـبهات الحكميّة التحريميّة؟!

ومن الأخبار الآمرة بالوقوف عند الشبهة من دون ذكر علّته ما يختصّ بالشبهات الموضوعيّة[۶۲۴] التى ليست محلّاً للنزاع.

و منهـا: مـا ورد فى المسائـل الاعتقاديّـة ولا ربط لها بالفروع الفقهيّـة، مثل ما روى عن زرارة عن أبى عبـداللَّه عليه السـلام قال: «لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا»[۶۲۵].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۵۶

والحاصـل: أنّه ليس لنـا فى هـذا القسم من الأخبار الآمرة بالوقوف عنـد الشـبهة روايـة واحـدة دالّـة على وجوب الوقوف فى الشـبهات الحكميّـة التحريميّـة من الفروع الفقهيّـة، فإنّ بعضـها لا يـدلّ على الوجوب، بل يـدلّ على الرجحان، وبعضـها الآخر يختصّ بالشـبهات الموضوعيّة، وبعضها الثالث ورد فى الاصول الاعتقاديّة.

وأمّـا القسم الثـانى- أعنى مـا أمر بـالتوقّف مع بيـان علّته- فمثل روايـة أبى‌سـعيد الزهرى عن أبى‌جعفر عليه السـلام قال: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فى الهلكة»[۶۲۶].

وتقريب الاسـتدلال بمثل هـذا الحـديث أنّ كلمـة «خير» للتعيّن، لا للأفضـليّة، والمراد ب «الهلكة» هو العقاب الاخروى، فالحديث يدلّ على أنّ الأمر دائر بين الوقوف عند الشـبهة وبين الاستحقاق للعذاب الاخروى، والوقوف عند الشبهة لأجل التحذّر والتجنّب من العقوبة الاخرويّة أمر متعيّن.

وفيه: أنّ ارتكاب الشبهة لا يستلزم الهلكة والعقوبة إلّافى الشبهات المحصورة من أطراف العلم الإجمالى، أو البدويّة قبل الفحص، وأمّا الشـبهات البدويّـة بعـد الفحص واليأس عن الظفر بالـدليل، فارتكابها باسـتناد ما تقدّم من الترخيص فى الكتاب والسـنّة ودليل العقل لا يستلزم عقوبةً أصلًا.

فمورد الحديث ما إذا دار الأمر بين الوقوف عند الشبهة وبين الاقتحام فى الهلكة، وهو ينحصر فى تينك الصورتين، ولا يعمّ الشكّ فى التكليف بعد الفحص واليأس عن الدليل.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۵۷

هذا، وسيأتى[۶۲۷] فى ذيل الطائفة الثالثة من الأخبار بعض المناقشات العامّة الواردة على الاستدلال بها وبهذه الطائفة الثانية، فانتظر.

الطائفة الثالثة: الروايات الآمرة بالاحتياط:

منها: رواية أبی‌هاشم داود بن القاسم الجعفری، عن الرضا عليه السلام أنّ أميرالمؤمنين عليه السلام قال لكميل بن زياد: «أخوك دينك، فاحتط لدينك بما شئت»[۶۲۸].

وفيه: أنّ إيكال الاحتياط بمشيّة المكلّف قرينة على كونه أمراً راجحاً، لا واجباً، إذ لا يصحّ إيكال الواجبات- كالصلوات اليوميّة وصيام شهر رمضان- بمشيّة المكلّف.

ومنها: رواية سليمان بن داود، عن عبداللّه بن وضّاح أنّه كتب إلى العبد الصالح عليه السلام يسأله عن وقت المغرب والإفطار، فكتب إليه: «أرى لك أن تنتظر حتّى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك»[۶۲۹].

وفيه: أنّه لا يليق بالإمام المعصوم العالم بالأحكام الواقعيّة أن يجيب بالاحتياط، فلابدّ من حمل الحديث على التقيّة، فإنّ العامّة يقولون بدخول وقت المغرب والإفطار باستتار قرص الشمس، والإمام عليه السلام لم يتمكّن من بيان الحكم الواقعی- وهو دخول الوقت بذهاب الحمرة المشرقيّة، كما عليه مشهور فقهاء الشيعة- بنحو البتّ والجزم، سيّما فی الجواب الكتبی الذی يمكن أن يطّلع عليه غيرالشيعة، فالتجأ الإمام عليه السلام إلى بيان الحكم الواقعی فی قالب الاحتياط، فإنّ الاحتياط أمر مطلوب على كلّ حال عند الشيعة والعامّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۵۸

فقوله عليه السلام: «تأخذ بالحائطة لدينك» قالب صوری لبيان الحكم الواقعی، وليس حكماً ظاهريّاً مجعولًا فی مورد الشكّ فی الحكم الواقعی.

ومنها: رواية عبدالرحمان بن الحجّاج قال: سألت أباالحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان، الجزاء بينهما أو على كلّ واحدٍ منهما جزاء؟

قال: «لا، بل عليهما أن يجزی كلّ واحد منهما الصيد» قلت: إنّ بعض أصحابنا سألنی عن ذلك فلم‌أدر ما عليه، فقال: «إذا أصبتم مثل هذا فلم‌تدروا فعليكم بالاحتياط حتّى تسألوا عنه فتعلموا»[۶۳۰].

وفيه أوّلًا: أنّ ظاهر الرواية هو كون المكلّف متمكّناً من تحصيل العلم بحكم الواقعة، ومحلّ الكلام هو ما إذا لم يتمكّن من ذلك، فلا يصحّ التمسّك بهذا الحديث لمورد البحث.

وثانياً: أنّ المشارإليه فی قوله عليه السلام: «مثل هذا» إمّا صدر الرواية، وهو نفس واقعة الصيد، أو ذيلها، وهو السؤال عن حكم الواقعة[۶۳۱].

ويمكن الجواب عنه على الأوّل بأنّ الواقعة التی سئل عنها من مصاديق الشبهة الوجوبيّة أوّلًا، ومن موارد العلم الإجمالی الدائر بين الأقلّ والأكثر، ثانياً، مع أنّ البحث إنّما هو فی الشبهات التحريميّة البدويّة.

إن قلت: أصل الواقعة وإن كانت من الشبهات الوجوبيّة، إلّاأنّ قوله عليه السلام:

«إذا أصبتم مثل هذا ...» يمكن أن يكون عامّاً بدعوى أنّه لوحظ المماثلة فی

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۵۹

صرف الشبهة من دون أن يلاحظ كونها وجوبيّة، فيعمّ الشبهات التحريميّة.

قلت: على كلّ حال[۶۳۲] لا يمكن القول بوجوب الاحتياط فی الشبهة الوجوبيّة، لعدم لزوم الاحتياط فيها بالاتّفاق، ودعوى تخصيص الرواية بالنسبة إليها تستلزم القول بخروج المورد، وهو مستهجن.

وأمّا إن كان المشار إليه ب «هذا» هو السؤال عن حكم الواقعة- كما هو الثانی من شقّی الترديد- فالظاهر أنّ المراد بالاحتياط هو الاحتياط فی الفتوى، أی السكوت والاحتراز عن الفتوى بغير العلم، وهذا لا يضرّ الاصوليّين، لأنّ قولهم بالإباحة الظاهريّة مستند إلى

الحجّة الشرعیّة والعقلیّة کما عرفت، فلا یصدق علیه الفتوی بغیر العلم.

هذا، ویمکن المناقشة فی دلالة جمیع أخبار هذه الطائفة والطائفة السابقة بوجهین کلّیین:

أحدهما: أنّه لو فرض سلامة الأخبار الدالّة علی التوقّف أو الاحتیاط عمّا تقدّم من المناقشات فلابدّ من حملها علی الإرشاد بحکم العقل.

توضیح ذلک: أنّ الاحتیاط والوقوف عند الشبهات موضوعان لحکم العقل مع قطع النظر عن الشرع، لکنّه یحکم بوجوبهما فی الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالی والبدویّة قبل الفحص عن الدلیل، وبرجحانهما فی الشبهة البدویّة بعد الفحص والیأس عن الظفر بالدلیل، والظاهر أنّ الأخبار الدالّة علی التوقّف والاحتیاط لیست فی مقام بیان حکم تعبّدی، بل فی مقام الإرشاد إلی هذین الحکمین العقلیّین، فلا تدلّ علی ما یدّعیه الأخباری من وجوب التوقف

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۶۰

والاحتیاط فی الشبهات البدویّة حتّی بعد الفحص والیأس عن الظفر بالدلیل.

ثانیهما: أنّک لو أبیت عن إرشادیّة الأمر فی هاتین الطائفتین من الروایات وادّعیت أنّها خلاف الظاهر، فلابدّ من القول بکون الأمر فیها مولویّاً استحبابیّاً، وذلک لأنّها تعمّ الشبهات الحکمیّة والموضوعیّة، سواء کانت تحریمیّة أو وجوبیّة، ولا یلتزم أحد- حتّی الأخباری- بوجوب الاحتیاط فی جمیعها، لأنّه ذهب إلی وجوبه فی خصوص الشبهات الحکمیّة التحریمیّة، ولا- یمکن القول بتخصیص هذه الروایات، لأنّ لسانها آبٍ عن ذلک، فلابدّ من حملها علی الاستحباب، وحینئذٍ لا تنفع القائل بالاحتیاط، لأنّ رجحان الاحتیاط ممّا التزم به الاصولیّون أیضاً.

الطائفة الرابعة: الروایات الدالّة علی تثلیث الامور:

منها: ما رواه الصدوق من أنّ أمیر المؤمنین علیه السلام خطب الناس، فقال فی کلام ذکره: «حلال بیّن، وحرام بیّن، وشبهات بین ذلک، فمن ترک ما اشتبه علیه من الإثم فهو لما استبان له أترک، والمعاصی حمی اللَّه، فمن یرتع حولها یوشک أن یدخلها»[۶۳۳].

و منها: روایة سلام بن المستنیر، عن أبی جعفر الباقر علیه السلام قال: قال جدّی رسول اللَّه صلی الله علیه و آله: «أیّها الناس حلالی حلال إلی یوم القیامة وحرامی حرام إلی یوم القیامة، ألا وقد بیّنهما اللَّه عزّ وجلّ فی الکتاب، وبیّنتهما لکم فی سنّتی وسیرتی، وبینهما شبهات من الشیطان وبدع بعدی، من ترکها صلح له أمر دینه وصلحت له مروّته وعرضه، ومن تلبّس بها ووقع فیها واتّبعها کان کمن رعی غنمه قرب الحمی، ومن رعی ماشیته قرب الحمی نازعته نفسه إلی أن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۶۱

یرعاها فی الحمی، ألا وإنّ لکلّ ملک حمی، ألا وإنّ حمی اللَّه عزّ وجلّ محارمه، فتوقّوا حمی اللَّه ومحارمه»[۶۳۴].

تقریب الاستدلال بهاتین الروایتین ونظائرهما أنّ موردها هو الشبهات التحریمیّة، فلابدّ من الاحتیاط فیها.

وفیه: أنّ هذه الأخبار لا تدلّ علی أزید من استحباب الاحتیاط، فإنّ مفادها هو أنّ من ترک المشتبهات سهل علیه ترک ما علم من المحرّمات، ولا ریب فی أنّ تسهیل ترک المحرّمات لیس من الواجبات.

وبعبارة اخری: هذا النوع من الأحادیث لا ینطبق علی ما یدّعیه الأخباریّون؛ لأنّ غرضهم من الاحتیاط هو التحفّظ علی الواقع فی نفس المورد المشتبه، بمعنی أنّ محتمل الحرمة لو کان حراماً فی الواقع لتنجّزت حرمته واستحقّ مرتکبه العقوبة علی ذلک الحرام الواقعی، وأمّا لو کان مباحاً لما کان علی مرتکبه شیء غیر ما علی المتجرّی، فیجب الاحتیاط علی المکلّف بترک محتمل الحرمة، حذراً من أن یکون فی الواقع حراماً ویستحقّ العقوبة بارتکابه.

و بالجملة: شرّع وجوب الاحتیاط عند الأخباریّین لأجل التحفّظ علی الواقع فی نفس المورد المشتبه، لا لأجل تسهیل الأمر علی ترک المحرّمات المعلومة.

و منها: مقبولـة عمر بن حنظلـة الواردة فی الخبرین المتعارضـین، فإنّ الإمام الصادق علیه السـلام- بعـد الحکم بوجوب الأخذ بالمجمع علیه وترک الشاذّ الذی لیس بمشهور معلّلًا بأنّ المجمع علیه لا ریب فیه- قال: «وإنّما الامور ثلاثة: أمر بیّن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۶۲

رشـده فیتّبع، وأمر بیّن غیّه فیجتنب، وأمر مشـکل یردّ علمه إلی اللَّه وإلی رسوله، قال رسول اللَّه صـلی الله علیه و آله: حلال بیّن وحرام بیّن وشبهات بین ذلک، فمن ترک الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات ارتکب المحرّمات وهلک من حیث لا یعلم».

ثمّ بیّن علیه السـلام مرجّحات باب تعارض الخبرین، وإذا فرض عمر بن حنظلة تساویهما من جمیع الجهات قال علیه السـلام: «إذا کان ذلک فأرجه[۶۳۵] حتّی تلقی إمامک، فإنّ الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات»[۶۳۶].

وهذه الروایة مشتملة علی فقرات ثلاث یمکن أن یتمسّک الأخباری بکلّ منها علی وجوب الاحتیاط.

أ- قوله علیه السلام: «إنّما الامور ثلاثة: أمر بیّن رشده فیتّبع، وأمر بیّن غیّه فیجتنب، وأمر مشکل یردّ علمه إلی اللَّه وإلی رسوله».

وانقدح جوابه ممّا سبق فی جواب الطائفة الاولی من الأخبار، فإنّ الاصولی لا یقول بالإباحة الواقعیّة فی الشبهات التحریمیّة البدویّة، بل یقول بإباحتها الظاهریّة باستناد الحجّة الشرعیّة، فلا یصدق علیها «الأمر المشکل».

ب- ما نقله علیه السـلام عن النبیّ صـلی الله علیه و آله بقوله: قال رسول اللَّه صـلی الله علیه و آله: «حلال بیّن وحرام بیّن وشـبهات بین ذلک، فمن ترک الشبهات نجا من المحرّمات ومن أخذ بالشبهات ارتکب المحرّمات وهلک من حیث لا یعلم».

وظهر جوابه أیضاً ممّا تقدّم آنفاً فی جواب خبری الصدوق وسـلام بن المسـتنیر، من أنّ هذا النوع من الأحادیث یأمرنا بترک الشبهات لأجل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۶۳

التسـهیل علی ترک المحرّمات المعلومة، فلابدّ من حمله علی الاسـتحباب، لعدم وجوب تحصـیل التسـهیل علیه، ضـرورة أنّه لا یمکن الالتزام بتوجّه حکمین إلزامیّین علی المکلّف: أحدهما یقتضی ترک الحرام الواقعی، والآخر یقتضی سهولة ترکه.

ج- مـا ورد فی ذیـل الحـدیث من قوله علیه السـلام: «إذا کـان ذلـک فـأرجه حتّی تلقی إمامـک، فإنّ الوقوف عنـد الشـبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات».

ومورد هـذه الفقرة من الحدیث صورة تمکّن المکلّف من التشـرّف بحضور الإمام المعصوم علیه السـلام وحصول العلم بحکم الواقعة، مع أنّ النزاع إنّما هو فی الشبهات الحکمیّة التحریمیّة التی لا یتمکن المکلّف من تحصیل العلم فی موردها.

علی أنّ هـذه المقبولـة مبتلاـة بالمعارض، حیث إنّها تـدلّ فی مورد تساوی الخبرین من جمیع الجهات علی لزوم الإرجاء والتأخیر إلی لقاء الإمام علیه السلام وبعض الروایات تدلّ علی أنّ علاجهما هو التخییر.

هذا تمام الکلام فی أحادیث الاحتیاط، وقد عرفت المناقشة فی جمیعها.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۶۵

البحث حول حکم العقل بالاحتیاط

اشارة

وممّا استدلّ به الأخباریّون فی المقام هو دلیل العقل، ویمکن تقریبه بوجوه:

الاوّل: «أصالة الحظر»:

وهی أنّ العقـل یحکم بکون الأشـیاء غیر الضـروریّة علی الحظر ما لم یأذن الشارع فی التصـرف فیها[۶۳۷]، فإنّ الإنسان عبـد مملوک علی الإطلاـق، وقـال اللّه تعـالی: «ضَـرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْـداً مَمْلُوکاً لَایَقْـدِرُ عَلَی شَـیْءٍ»[۶۳۸] فـإذا اقتضت الملکیّـة الاعتباریّـة أن لا یقـدر المملوک علی التصـرّف فی شـیء حتّی فی نفسه بـدون إذن مالکه، فالملکیّـة الحقیقیّـة کانت مقتضـیة لـذلک بطریق أولی، فلا یجوز شرب التتن مثلًا ما لم یحرز إذن الشارع فیه، لأنّه تصرّف فی ملکه، ولا یجوز لأحد أن یتصرّف فی مال غیره إلّا بإذنه[۶۳۹].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۶۶

ردّ الاستدلال ب «أصالة الحظر» علی الاحتیاط

وفیه أوّلًا: أنّه مسألـة خلافیّـة، فإنّ جماعـة من العقلاء یعتقدون بأصالة الإباحة العقلیّة، بتقریب أنّ اللّه تعالی إذا خلق الإنسان کان جمیع أفعاله وحرکاته وسکناته حلالًا إلّاما قام الدلیل علی حرمته، فالذی یحتاج إلیالبیان هو الحرمة لا الجواز.

وثانیاً: أنّ القائل بالبرائـة یـدّعی ورود الـدلیل علی الترخیص فی موارد الشـبهة، وهو ما تقـدّم من الآیات والروایات الدالّـة علی الإباحة الظاهریّة.

الثانی: «لزوم دفع الضرر المحتمل»:

توضـیحه: أنّ المراد ب «الضرر» فی هذه القاعدة هو خصوص العقوبة الاخرویّة، لأنّه لو ارید منه خصوص الضرر الدنیوی أو الأعمّ منه ومن العقاب الاخروی لأنکرنا القاعدة من الأساس، إذ لا دلیل علی حکم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل الدنیوی[۶۴۰].

فتقریب هذا الوجه من الدلیل العقلی أنّ العقل یحکم بلزوم دفع العقاب المحتمل.

إن قلت: هاهنا قاعدة اخری، وهی حکم العقل ب «قبح العقاب بلابیان» فکیف التوفیق بینهما؟

قلت: حکم العقل ب «لزوم دفع الضـرر المحتمل» وارد علی هـذه القاعـدة، لأنّ المراد ب «البیان» فیها أعمّ من البیان الشـرعی والعقلی، وقاعدة «لزوم دفع الضرر المحتمل» بیان عقلی رافع لموضوع قاعدة «قبح العقاب بلابیان».

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۶۷

ردّ الاستدلال بقاعدة «لزوم دفع الضرر المحتمل» علی الاحتیاط

والاـصولیّون ذهبوا إلی عکس مـا ادّعـاه الأخبـاریّون، لأـنّهم یحکمون- بمعونـة حکم العقـل ب «قبـح العقاب بلابیان»- بعـدم احتمال العقوبة فی موارد الشبهة الحکمیّة التحریمیّة، فلا تجری قاعدة «لزوم دفع الضرر المحتمل» فی المقام.

وحاصل ما تقـدّم: أنّ الاصولی والأخباری تسالما علی وجود تینک القاعـدتین العقلیّتین، إلّاأنّهما اختلفا فیما هو المتقدّم منهما، فادّعی کلّ منهما عکس ما ادّعاه الآخر، وکلام کلّ منهما بلادلیل، فماذا نفعل فی المقام؟

الحقّ فی الجمع بین القاعدتین

أقول: بیان الحقّ فی المسألة یتوقّف علی أمرین:

أ- لاـ یمکن وقوع التعـارض بین هاتین القاعـدتین، لأنّ الحاکم بهما هو العقل القطعی، ویسـتحیل تحقّق التعارض بین حکمین قطعیّین من جمیع الجهات، سواء کانا عقلیّین أو شرعیّین.

ب- کلّ واحدة من هاتین القاعدتین وإن کانت کبری کلّیّة قطعیّة، إلّاأنّها لا تنتج إلّاإذا انضمّ إلیها صغریها، فلابدّ للُاصولی من إثبات عدم ورود بیان من قبل الشارع فی مورد شرب التتن مثلًا کی ینضمّ إلیه قاعدة «قبح العقاب بلابیان» وینتج أنّ شربه جائز، لأنّه لا یقتضی استحقاق العقوبة، ولابدّ للأخباری من إحراز أنّ فی شربه احتمال العقوبة کی ینضمّ إلیه قاعدة «لزوم دفع العقاب المحتمل» وینتج أنّ الاحتیاط بالاجتناب عنه واجب کی لا یقع المکلّف فی العقوبة المحتملة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۶۸

فکلّ من الاصولی والأخباری تمسّک فی الواقع بقیاس ینتج عکس ما ینتجه قیاس خصمه، فالتعارض إنّما هو بین القیاسین لا بین القاعدتین، إذ کلّ منهما تکون کبری لواحد من القیاسین المتعارضین.

وإذا کان التعارض بین القیاسین فلابدّ من ملاحظة أنّ أیّهما یکون ناقصاً، وبعبارة اخری متأخّراً عن الآخر، فنقول:

لایمکن المناقشة فی قیاس الاصولیّین، وهو أنّ «العقاب علی شرب التتن عقاب بلابیان، وهو قبیح» أمّا الصغری فهو أمر وجدانی، لأنّ المکلّف إذا فحص فی مظانّ ورود حکم شرب التتن فحصاً تامّاً ویئس عن الظفر بدلیل علی حرمته- کما هو المفروض- فقد أحرز عدم البیان الواصل، وأمّا الکبری فقد عرفت أنّه حکم عقلی قطعی.

وأمّا قیاس الأخباریّین- وهو أنّ «فی شرب التتن احتمال الضرر، ودفع الضرر المحتمل لازم»- فکبراه وإن کانت حکماً عقلیّاً مسلّماً، إلّاأنّ صغراه مخدوشة.

توضیح ذلک: أنّه لا یمکن إنکار احتمال العقوبة فی موارد من ارتکاب الشبهة التحریمیّة: ۱- إذا کانت الشبهة مقرونة بالعلم الإجمالی، ۲- إذا کان الارتکاب بدون الفحص، ۳- إذا کان الفحص ناقصاً، ۴- لو لم یحکم العقل ب «قبح العقاب بلابیان» حتّی فیما إذا کان الفحص تامّاً، ۵- لو لم یمتنع علی اللَّه سبحانه ارتکاب القبیح.

وأمّا إذا کانت الشبهة بدویّة أوّلًا، وفحص المکلف عن الدلیل فحصاً تامّاً موجباً للیأس عن الظفر به ثانیاً، وحکم العقل بقبح العقاب بلا بیان ثالثاً، وامتنع ارتکاب القبیح علیه تعالی رابعاً، فلامجال للقول بأنّ فی ارتکابها

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۶۹

احتمال العقوبة کما لا یخفی.

وبعبارة اخری: احتمال العقوبة- مثل نفس العقوبة- یحتاج إلی ملاک، ولا ملاک له فی الشبهات البدویّة الواجدة للقیود المتقدّمة.

لایقال: احتمال العقوبة ملازم لاحتمال الحرمة.

فإنّه یقال: هذا أوّل الکلام، فإنّ الاصولی یدّعی عدم الملازمة بینهما، فلابدّ للأخباری من إقامة برهان علی ثبوتها.

والحاصل: أنّ الأخباری عاجز عن إثبات صغری قیاسه، بخلاف الاصولی، فإنّ صغری قیاسه أمر محرز بالوجدان، وینتج نفی احتمال العقوبة، وبه یرتفع موضوع حکم العقل ب «لزوم دفع الضرر المحتمل».

استدلال الأخباریّین بالعلم الإجمالی لإثبات وجوب الاحتیاط

الثالث: أنّا نعلم إجمالًا بوجود تکالیف لزومیّة کثیرة فی الشریعة الإسلامیّة، فلابدّ من الاجتناب عن کلّ ما احتمل حرمته، لکونه من أطراف العلم الإجمالی، والعقل یحکم بتنجّز التکلیف به کما یتنجّز بالعلم التفصیلی.

وبعبارة اخری: الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی، فلابدّ من الاجتناب عن کلّ ما احتمل حرمته، لنعلم موافقة تلک التکالیف المعلومة بالإجمال.

نقد الاستدلال بالعلم الإجمالی لإثبات وجوب الاحتیاط

وفیه أوّلًا: أنّه لو تمّ لاقتضی وجوب الاحتیاط حتّی فی الشبهات الوجوبیّهٔ والموضوعیّهٔ من التحریمیّهٔ، لکونهما أیضاً من أطراف العلم الإجمالی، فلم‌ذهب الأخباری بجریان البرائهٔ فیهما؟!

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۴۷۰

فما کان وجه جریانها فیهما عنده فهو وجه جریانها فی الشبهات الحکمیّهٔ التحریمیّهٔ عند الاصولی طابق النعل بالنعل.

البحث حول انحلال العلم الإجمالی حقیقهً وحکماً

وثانیاً: أنّ هذا العلم الإجمالی ینحلّ إلی علم إجمالی صغیر وشکّ بدوی، و لابدّ لنا من إیراد بحث کلّی حول الانحلال ثمّ تطبیقه علی محلّ النزاع، فنقول:

انحلال العلم الإجمالی تارهً یکون حقیقیّاً واخری حکمیّاً.

والمراد بالانحلال الحقیقی زوال العلم الإجمالی عن صفحهٔ نفس الإنسان واقعاً، وبالانحلال الحکمی أن لا یزول العلم الإجمالی، لکنّه صار بلاأثر ولم یکن منجّزاً للتکلیف.

ومن أمثلهٔ الانحلال الحقیقی أن یعلم الإنسان إجمالًا بخمریّهٔ أحد الإنائین الواقع أحدهما فی یمینه والآخر فی یساره، ثمّ یعلم بأنّ تلک الخمر المعلومهٔ بالإجمال تکون فی الإناء الواقع فی طرف الیمین، فحینئذ انحلّ العلم الإجمالی حقیقهٔ إلی العلم التفصیلی، فلا دلیل علی لزوم الاجتناب عن الإناء الآخر، سواء علم بعدم خمریّته أو شکّ فیها.

ومن أمثلته انحلال العلم الإجمالی الواسع إلی الضیّق، کما إذا علم إجمالًا بغصبیّهٔ خمسهٔ رؤوس من قطیع غنم، ثمّ علم بأنّ تلک الأغنام الخمسهٔ المغصوبهٔ تکون بین الصنف الأبیض من القطیع، فإن حلّ العلم الإجمالی الکبیر إلی الصغیر حقیقهً، فلابدّ من الاجتناب من أطراف هذا العلم الإجمالی الصغیر، وهی جمیع الأغنام البیضاء، وأمّا الأغنام السوداء فلا یجب الاجتناب عنها، سواء علم بعدم غصبیّهٔ جمیعها أو شکّ فی غصبیّهٔ بعضها.

وهاهنا مورد آخر اختلفوا فی کونه انحلالًا حقیقیّاً أو حکمیّاً، وهو ما إذا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۴، ص: ۴۷۱

احتمل مغایرهٔ المعلوم بالتفصیل أو بالعلم الإجمالی الصغیر مع المعلوم بالإجمال، کما إذا علمنا بخمریّهٔ أحد المایعین، ثمّ علمنا بخمریّهٔ أحدهما بالخصوص، لکن نحتمل أن تکون غیر تلک الخمر المعلومهٔ بالإجمال[۶۴۱].

وکما إذا علمنا بوجوب صلاهٔ الظهر أو الجمعهٔ فی یومها ثمّ دلّت أمارهٔ معتبرهٔ أو أصل عملی معتبر علی وجوب صلاهٔ الجمعهٔ، لکنّا نحتمل أن تکون الأمارهٔ أو الأصل مخالفاً للواقع وکان الواجب هو صلاهٔ الظهر، فلانعلم أنّ مؤدّی الأمارهٔ أو الأصل هو نفس تلک الصلاهٔ المعلومهٔ بالإجمال.

وکما إذا حصل لنا علم إجمالی صغیر عقیب العلم الإجمالی الکبیر، لکن احتملنا المغایرهٔ بین معلومیهما، کما إذا احتملنا فی المثال السابق أن یکون الأغنام المغصوبهٔ الموجودهٔ فی الصنف الأبیض مغایرهٔ لما علم بالعلم الإجمالی الکبیر.

لاـ خلاف ظاهراً بین الأکابر من الاصولیّین فی انحلال العلم الإجمالی فی هذا المورد أیضاً، إنّما الإشکال والخلاف فی أنّه انحلال حقیقی أو حکمی؟

كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى المسألة

ذهب المحقّق العراقى رحمه الله إلى كون الانحلال فى هذا القسم حكميّاً، ويستفاد من مطاوى كلامه ما يمكن أن يجعل مقدّمة لأصل مرامه:

وهو أنّ الحكم إذا تنجّز- أى صار بحيث يترتّب على مخالفته استحقاق العقوبة- لا يكاد يتنجّز مرّة اخرى[۶۴۲].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۷۲

وكما يتنجّز الحكم بالعلم التفصيلى، كذلك يتنجّز بالعلم الإجمالى، ومعنى تنجّزه بالعلم التفصيلى واضح، وأمّا المراد به فى موارد العلم الإجمالى فهو أنّ المعلوم بالإجمال يترتّب على مخالفته استحقاق العقوبة على أىّ حال، وبعبارة اخرى: يؤثّر العلم الإجمالى تأثيراً تامّاً فى إثبات متعلّقه على عهدة المكلّف فى أىّ طرف كان.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّك إذا علمت إجمالًا بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة، لكن قامت أمارة معتبرة أو أصل عملى على وجوب أحدهما بالخصوص فلم يؤثّر العلم الإجمالى فى مؤدّاهما، لكون الأمارة والأصل حجّة شرعيّة، فلا معنى لتأثير العلم الإجمالى فيما ثبت بهما، لما تقدم من عدم تحمّل تكليف واحد للتنجيزين.

وإذا لم يؤثّر العلم الإجمالى فى أحد طرفيه فلا يصلح أن يؤثّر فى الطرف الآخر أيضاً، لكونه كالمشكوك بالشكّ البدوى، فلو قام الخبر الواحد فى المثال على وجوب صلاة الجمعة لثبت وجوبها به وجرى فى صلاة الظهر الاصول النافية للتكليف، كاستصحاب عدم الوجوب أو أصالة البرائة منه. فالعلم الإجمالى مع كونه موجوداً هاهنا يكون بلاأثر، وهذا معنى الانحلال الحكمى[۶۴۳].

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله حول الانحلال

وفيه: أنّ العلم الإجمالى لا يكون منجّزاً إلّاإذا تعلّق بتكليف فعلى من جميع الجهات، بحيث لا يرضى الشارع بمخالفته بوجه من الوجوه، والحاكم بتنجّزه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۷۳

حينئذٍ هو العقل.

فإذا علم المكلّف إجمالًا بوجب صلاة الظهر أو الجمعة وحكم العقل بتنجّز التكليف عليه على أىّ تقدير ثمّ قامت حجّة شرعيّة على وجوب الجمعة فلو انحلّ العلم الإجمالى وزال عن صفحة نفس المكلف حقيقة فلابأس بعدم تنجّز التكليف على تقدير تعلّقه بصلاة الظهر، لزوال سبب التنجّز، فيجرى الاصول النافية فى ناحيتها، وأمّا إذا لم ينحلّ كذلك، بل كان باقياً فى صفحة نفس المكلّف- كما هو المفروض فى كلام هذا المحقّق الكبير- فلماذا لم يكن مؤثّراً؟!

هل يمكن الالتزام بأنّ قيام الحجّة المعتبرة على وجوب صلاة الجمعة يوجب زوال تأثير العلم الإجمالى حتّى بالنسبة إلى صلاة الظهر مع أنّ المعلوم بالإجمال تكليف فعلى من جميع الجهات، بحيث لا يرضى الشارع بمخالفته، سواء كان متعلّقاً بالظهر أو الجمعة؟!

وبالجملة: وجود العلم الإجمالى يقتضى أن يحكم العقل بلزوم الإتيان بكلتا الصلاتين، والحجّة الشرعيّة إنّما تقتضى أقربيّة وجوب صلاة الجمعة، وأمّا زوال الوجوب عن صلاة الظهر فلا.

كلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى المقام

والمحقّق الاصفهانی رحمه الله أیضاً ذهب إلی کون الانحلال فی هذا القسم حکمیّاً، لکن بتقریب آخر، فإنّه قال:

إنّ العلم الإجمالی یتعلّق بوجوب مالایخرج عن الطرفین، لا بأحدهما المردّد، فلا ینجّز إلّابمقداره، وتنجّز الخصوصیّة المردّدة کتنجّز کلتا الخصوصیّتین به محال، لکن حیث إنّ کلّاً من الطرفین یحتمل أن یکون واقعاً طرف ذلک الوجوب الواحد المنجّز بالعلم فیحتمل فیه العقاب، وهو الحامل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۷۴

بالجبلّة والطبع علی فعل کلّ من المحتملین، ففی کلّ طرف یحتمل الحکم المنجّز، لا أنّه منجّز، وأمّا الحجّة القائمة علی وجوب الظهر بخصوصها فهی منجّزة للخاصّ بما هو خاصّ، فلیس لها فی تنجیز الخاصّ مزاحم فی تأثیرها، فلامحالة تستقلّ الحجّة بالتأثیر فی تنجیز الخاصّ بما هو خاصّ، سواء کان مقارناً للعلم الإجمالی أو متقدّماً أو متأخّراً، کما لافرق بین أن تکون هذه الحجّة شرعیّة، أو عقلیّة کقاعدة الاشتغال.

ولا ـ ریب فی أنّ تنجیز الخاصّ بما هو خاصّ الذی لامزاحم له یمنع عن تنجیز الوجوب الواحد المتعلّق بما لا یخرج عن الطرفین، إذ لیس للواحد إلّا تنجّز واحد، فلا یعقل بقاءالعلم الإجمالی علی تنجیزه الذی فرض أنّه عند تعلّقه به لامانع عن تنجّزه، فیتّبع ذات الخاصّ للخاصّ بما هو خاصّ فی التنجّز بمنجّز لامزاحم له، وإذا دار الأمر بین منجّزین، أحدهما یزاحم الآخر فی تنجیزه ولو بقاءً، والآخر لا یزاحمه فی تنجیزه ولو بقاءً، لعدم تعلّقه بالخاصّ حتّی ینجّزه، فلامحالة یکون التأثیر للأوّل الذی لامزاحم له بقاءً[۶۴۴]، إنتهی موضع الحاجة من کلامه.

نقد نظریّة المحقق الاصفهانی رحمه الله فی الانحلال

وفیه أوّلًا: أنّ مبنی کلامه فاسد، لأنّ القول بأنّ العلم قد تعلّق بوجوب ما لا یخرج عن الطرفین لا بأحدهما المردّد، خلاف الوجدان، فإنّ الوجدان أقوی شاهد علی أنّ العلم متعلّق بوجوب أحدهما، بمعنی أنّ الشخص واقف علی أنّ الواجب هو الجمعة بمالها من الخصوصیّة أو الظهر کذلک.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۷۵

وثانیاً: أنّه رحمه الله فرّق بین العلم الإجمالی والحجّة القائمة علی أحد طرفیه، بأنّ فی کلّ طرف من أطراف العلم احتمال الحکم المنجّز، لا أنّه منجّز، وأمّا الحجّة القائمة علیوجوبالظهر بخصوصها مثلًا فهیمنجّزة للخاصّ بماهوخاصّقطعاً.

وکأنّه رحمه الله خلط بین الحجّیّة والمنجّزیّة، فإنّ الحجّة سواء کانت عقلیّة، کالقطع، أو شرعیّة، کالأمارات، حجّیّتها قطعیّة، وأمّا منجّزیّتها محتملة، فإنّها منجّزة علی تقدیر مصادفتها للواقع، ومعذّرة علی تقدیر مخالفتها له، فکیف یمکن القول بتقدّم الأمارة القائمة علی وجوب صلاة الظهر علی العلم الإجمالی بوجوبها أو وجوب صلاة الجمعة، بدعوی أنّ منجّزیّة الأمارة بالنسبة إلی خصوص وجوب صلاة الظهر قطعیّة ومنجّزیّة العلم الإجمالی بالنسبة إلی کلّ من طرفیه احتمالیّة؟!

ولسیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله هاهنا إشکال ثالث، وهو أنّا سلّمنا أنّ متعلّق العلم إنّما هو وجوب مالایخرج عن الطرفین، ولکنّه یستلزم تنجیز ما هو المنطبق- بالفتح- لهذا العنوان أعنی نفس التکلیف الواقعی، وعلی هذا فلو فرض صحّة الأمارة وتطابقها للواقع یکون مؤدّاها نفس التکلیف الواقعی، فلامحالة یقع التنجیز علی شیء واحد معیّن واقعی، ویکون التنجیز مستنداً إلی العلم الإجمالی والأمارة، لا إلی الأمارة فقط، لو لم‌نقل باستناده إلی العلم الإجمالی فقط، لسبقه وتقدّمه[۶۴۵].

وعلیه فما أفاد من أنّ الأمارة فی تنجیزها بلامزاحم غیر صحیح[۶۴۶].

والحاصل: أنّه لا یمکن الالتزام بالانحلال الحکمی، مع حفظ العلم الإجمالی،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۷۶

لا بتقریب المحقّق العراقی ولا بتقریب المحقّق الاصفهانی رحمهما الله.

و للانحلال الحقیقی فی المقام توجیهان:

تقریب الانحلال الحقیقی فی «نهایة الدرایة»

الأوّل: ما ذکره المحقّق الاصفهانی رحمه الله[۶۴۷] بقوله:

ربما یدّعی انطباق المعلوم بالإجمال علی المعلوم بالتفصیل قهراً، إذ لم یتنجّز بالعلم الإجمالی إلّاعدد خاصّ مثلًا بلاعنوان، والمفروض تنجّز واقعیّات قامت علیها الأمارات بذلک المقدار، فلو لم ینطبق علیها الواقعیّات المعلومة بالإجمال قهراً، لکان إمّا من جهة زیادة الواقعیّات المعلومة بالإجمال علی الواقعیّات المنجّزة بالأمارات، أو من جهة تعیّن الواقعیّات المعلومة بالإجمال بنحو تأبی عن الانطباق علی الواقعیّات المنجّزة بالأمارات، أو تنجّز غیر الواقعیّات بالأمارات، والکلّ خلف وخلاف الواقع[۶۴۸]، إنتهی موضع الحاجة من کلامه.

وحاصله: أنّ المعلوم بالإجمال لیس له عنوان خاصّ، بخلاف المعلوم بالتفصیل بمقتضی الأمارة، وغیر المتعیّن فی العنوان الخاصّ ینطبق قهراً علی المتعیّن فیه، فینحلّ العلم الإجمالی حقیقةً.

وفیه: أنّ الانطباق القهری یتوقف علی إحراز اتّحاد المعلوم بالتفصیل بالعلم الوجدانی أو بالأمارة مع المعلوم بالإجمال، کما إذا علمنا إجمالًا بخمریّة أحد الإنائین الواقع أحدهما فی الیمین والآخر فی الیسار، ثمّ علمنا تفصیلًا أنّ إناء

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۷۷

الیمین خمر والإناء الآخر لیس بخمر، وهذه الصورة لا إشکال فی کون الانحلال فیها حقیقیّاً کما تقدّم.

وأمّا محلّ النزاع هو ما إذا احتملنا المغایرة بین المعلوم بالتفصیل والمعلوم بالإجمال، کما إذا احتملنا أن یکون الإناء الآخر أیضاً خمراً، ولامجال حینئذٍ للقول بالإنطباق القهری.

کلام الإمام الخمینی رحمه الله فی الانحلال الحقیقی

الثانی: ما اختاره سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بقوله:

قد یتوهّم أنّ میزان الانحلال الحقیقی أن یتعلّق العلم بأنّ ما علم إجمالًا من التکلیف هو هذا المعلوم بالتفصیل، فإذا علم بموطوئیّة غنم بین قطیعة لابدّ فی الانحلال أن یتعلّق العلم بأنّ هذه الغنم هی الغنم التی تعلّق بها العلم الإجمالی.

وبعبارة اخری: یحتاج فی الانحلال إلی أمرین: أحدهما: العلم التفصیلی بمقدار المعلوم بالإجمال. والثانی: العلم بانطباق المعلوم بالإجمال علی المعلوم بالتفصیل، وعلی هذا قلّما ینحلّ علم إجمالی، خصوصاً فی الشبهات الحکمیّة، بل یمکن دعوی عدم مورد فیها کذلک.

هذا، ولکنّ هذا خلاف التحقیق، لعدم تقوّم الانحلال بالعلم بالانطباق، بل احتماله کافٍ فیه، وذلک لأنّ العلم الإجمالی إنّما یکون منجّزاً للأطراف إذا بقیت الأطراف علی طرفیّته، وإنّما تبقی علیها فیما إذا کان الإجمال باقیاً فی النفس، وإنّما یبقی الإجمال إذا کان کلّ طرف طرفاً للاحتمال بنحو القضیّة الحقیقیّة، أو مانعة الخلوّ، فیصدق علیه: إمّا هو واجب أو الطرف الآخر، ومع العلم التفصیلی بوجوب طرف لا یبقی التردید، ضرورة خروج الطرف المعلوم بالتفصیل عن طرفیّة العلم الإجمالی، لمناقضة مفادیهما، فینحلّ العلم

الإجمالى،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۷۸

ولا يبقى إجمال فى النفس، فيصير أحد الأطراف معلوماً بالتفصيل، والبقيّة محتملة.

وبالجملة: تنحلّ القضيّة الحقيقيّة أو مانعة الخلوّ إلى قضيّة حمليّة بتّية، وإلى قضيّة اخرى كذلك، أو قضيّة مشكوك فيها، من غير بقاء العلم الإجمالى.

إن قلت: لو خرج أحد الطرفين عن طرفية العلم بالسبب الحادث لانحلّت القضيّة المنفصلة إلى قضيّة بتّية ومشكوك فيها مع بقاء أثر العلم الإجمالى بلا إشكال، كما لو علم إجمالًا بنجاسة أحد الإنائين فى أوّل النهار، ثمّ وقعت نجاسة فى أحدهما المعيّن فى آخر النهار، فإنّ إحداهما تصير معلومة تفصيلًا، والاخرى مشكوك فيها، مع بقاء أثر العلم الإجمالى، ووجوب الاجتناب عن الاخرى.

قلت: يشترط فى بقاء أثر العلم الإجمالى أن يكون باقياً بالنسبة إلى الزمان الأوّل، أى يكون المكلّف عالماً فى الزمان الثانى بوجود التكليف فى الزمان الأوّل، وبهذا يفرّق بين صيرورة بعض الأطراف مفصّلًا بالسبب الحادث وبين احتمال الانطباق من أوّل الأمر، فإنّ الثانى يوجب الانحلال دون الأوّل، كما أنّ هذا وجه الافتراق بين ما نحن فيه وبين الخروج عن محلّ الابتلاء، أو إتيان بعض الأطراف.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ ميزان الانحلال الحقيقى هو صيرورة القضيّة المنفصلة قضيّتين: حمليّة بتّية موجبة، وحمليّة بتّية سالبة إن كانت المنفصلة حقيقيّة، وقضيّة مشكوكاً فيها إن كانت مانعة الخلوّ[۶۴۹]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۷۹

التحقيق فى المسألة

أقول: ما أفاده رحمه الله فى ميزان الانحلال الحقيقى دقيق متين، وهو يكفى فى جواب استدلال الأخباريّين بالعلم الإجمالى كما سيأتى[۶۵۰].

لكنّه لا يعمّ جميع فروض المسألة، فإنّ العلم الإجمالى تارة ينحلّ بالعلم التفصيلى[۶۵۱] واخرى بالعلم الإجمالى الصغير[۶۵۲]، وثالثة تقوم الأمارة المعتبرة على أحد طرفيه، سواء كان فى الشبهات الموضوعيّة، كما إذا علمنا إجمالًا بخمريّة أحد المايعين، ثمّ قامت البيّنة على خمريّة ما فى اليمين بالخصوص، أو الحكميّة، كما إذا علمنا إجمالًا بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة، ثمّ قامت أمارة معتبرة أو أصل عملى كذلك على وجوب خصوص الجمعة، وجميعها محلّ الكلام فى المقام، لكن ما أفاده الإمام رحمه الله من ملاك الانحلال إنّما يجرى فى الصورتين الاوليين، لزوال العلم الإجمالى فيهما وجداناً، وأمّا الصورة الثالثة فلا، لأنّ حجّيّة الأمارة- كالبيّنة والخبر الواحد- لا تتوقّف على حصول الظنّ بمضمونه فضلًا عن العلم به، فلا تقتضى زوال العلم الإجمالى عن صفحة نفس الإنسان لكى ينحلّ حقيقةً.

فلا مجال لإجراء البرائة بالنسبة إلى غير ما قام عليه الأصل أو الأمارة، بل لابدّ من الاجتناب عن المايع الواقع فى اليمين بملاك قيام البيّنة على خمريّته، وعمّا وقع فى اليسار بملاك العلم الإجمالى، ولابدّ من الإتيان بصلاة الجمعة بملاك قيام الأمارة أو الأصل على وجوبه، وبصلاة الظهر بملاك العلم الإجمالى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۸۰

إن قلت: إنّ الأصل النافى وإن لم يجر فيما قامت الحجّة عليه من طرفى العلم الإجمالى، إلّاأنّه لا منع من جريانه فى الطرف الآخر.

قلت: جريان الأصل النافى وعدم جريانه فى بعض أطراف العلم الإجمالى يدور مدار انحلاله وعدمه، فلو انحلّ بحيث كان غير المعلوم بالتفصيل مشكوكاً فقط من دون أن يكون طرفاً للعلم الإجمالى لجرى فيه أصالة البرائة وسائر الاصول النافية، وأمّا إذا لم ينحلّ، بل

کان غیر المعلوم بالتفصیل- مع کونه مشکوکاً- طرفاً للعلم الإجمالی فلاوجه لجریان الاصول النافیة فیه.

والحاصل: أنّ العلم الإجمالی لا ـ ینحلّ فی موارد قیام الحجّیة غیر العلمیّة علی أحد أطرافه، لاحقیقةً ولا حکماً، أمّا عدم الانحلال الحقیقی فلشهادة الوجدان بعدم زواله عن صفحة النفس، وأمّا عدم الانحلال الحکمی فلما عرفت من جواب أدلّة القائلین به وأنّه لا یصحّ القول بعدم تأثیر العلم الإجمالی مع بقائه حقیقةً.

الرجوع إلی أصل البحث

إذا عرفت هذا فلنرجع إلی جواب ما استدلّ به الأخباریّون لإثبات وجوب الاحتیاط فی الشبهات البدویّة الحکمیّة التحریمیّة، من أنّا نعلم إجمالًا بوجود تکالیف لزومیّة کثیرة فی الشریعة الإسلامیّة، فلابدّ من الاجتناب عن کلّ ما احتمل حرمته، لأنّ الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی.

وقد عرفت النقض فیه بالشبهات الوجوبیّة والموضوعیّة من التحریمیّة.

وأمّا الحلّ فهو أنّ هذا العلم الإجمالی ینحلّ إلی علم إجمالی صغیر وشکّ بدوی بالملاک الذی ذکره الإمام رحمه الله للانحلال الحقیقی.

توضیح ذلک: أنّا نعلم- بالعلم الوجدانی- بوجود تکالیف واقعیّة فی مؤدّی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۸۱

الطرق والأمارات والاصول المعتبرة بالمقدار المعلوم بالإجمال[۶۵۳]، ومعه ینحلّ العلم الإجمالی الکبیر فی دائرة العلم الإجمالی الصغیر المحدود أطرافه فی مؤدّاها ویصیر ما بقی منها مشکوکاً بشکّ بدوی.

واحتمال کون التکالیف الواقعیّة أکثر من المقدار المعلوم بالإجمال، أو کون بعض ما علم فی دائرة الأمارات والاصول مغایراً للمعلوم بالعلم الإجمالی الکبیر لا ـ ینافی الانحلال، لتحقّق ملاک الانحلال المتقدّم فی کلام الإمام رحمه الله- وهو زوال العلم عن صفحة النفس- حتّی مع هذین الاحتمالین.

فعلی هذا لابدّ من العمل بالطرق والأمارات والاصول المعتبرة، وأمّا الشبهات البدویّة التی لم تقم حجّیة شرعیّة معتبرة علیها فلاوجه لوجوب الاحتیاط فیها، بل هی مجری أصالة البرائة وسائر الاصول النافیة للتکلیف، لخروجها عن دائرة العلم الإجمالی بعد تحقق العلم الإجمالی الصغیر.

هذا تمام الکلام فی أدلّة الأخباریّین لإثبات وجوب الاحتیاط فی الشبهات البدویّة الحکمیّة التحریمیّة، وقد عرفت المناقشة فی جمیعها وأنّ الحقّ فی ناحیة القائلین بالبرائة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۸۳

فی جریان أصالة البرائة فی الشبهات الموضوعیّة

تنبیهات البرائة

اشارة

وینبغی التنبیه علی امور:

الأوّل: فی جریان أصالة البرائة فی الشبهات الموضوعیّة

اشارة

اتّفقوا علی جریانها فی الشبهات الوجوبیّة من الحکمیّة، ووقع الخلاف بین الاصولیّین والأخباریّین فی التحریمیّة منها کما تقدّم.

وأمّا الشبهات الموضوعیّة فلابدّ من ملاحظة أقسام تعلّق التکلیف- وجوبیّاً وتحریمیّاً- بالطبیعة کی یتّضح الحقّ فی المسألة.

فنقول: کیفیّة تعلّق الحکم بالطبیعة علی أقسام:

أ- أن یکون بنحو العموم الاستغراقی، فیتعدّد الحکم بتعدد أفراد الطبیعة، ولکلّ واحد منها إطاعة ومعصیة مستقلّة.

کما إذا قال- فی الحکم الوجوبی-: «أکرم کلّ عالم» و- فی الحکم التحریمی-: «لا تشرب الخمر»[۶۵۴].

ب- أن یکون بنحو العموم المجموعی الذی لا یتعدّد فیه الحکم، بل له إطاعة واحدة لا تتحقّق إلّابالموافقة بالنسبة إلی جمیع الأفراد، فلولم یوافق فی

جمیعها لکان عاصیاً رأساً، سواء أخلّ ببعضها أو بتمامها.

وذلک کما إذا قال- فی الحکم الوجوبی-: «أکرم مجموع العلماء» وأراد أنّ للمجموع امتثالًا واحداً، وکما إذا نهی- فی الحکم التحریمی- عن طبیعة، وکان له غرض واحد متعلّق بترک مجموع أفرادها، بحیث لو أتی بواحد منها لما امتثل أصلًا.

ج- أن یتعلّق الحکم بصرف وجود الطبیعة.

والفرق بین الفرد وصرف الوجود هو أنّ الطبیعة إذا وجدت بوجود أفراد متعدّدة فی زمان واحد، فکلّ واحد من هذه الأفراد المتقارنة الوجود یعدّ فرداً للطبیعة، بخلاف صرف الوجود، فإنّه لا یطلق إلّاعلی مجموعها معاً.

وأمّا إذا کان بین الأفراد تقدّم وتأخّر فکان صرف الوجود هو الفرد المتقدّم، لأنّه هو ناقض للعدم، لا الأفراد المتأخّرة.

ولا- یخفی علیک أنّ الحکم إذا تعلّق بصرف وجود الطبیعة کان الوجود الأوّل- سواء تحقّق فی ضمن فرد واحد أو فی ضمن أفراد متعدّدة- محبوباً فی الأحکام الوجوبیّة، ومبغوضاً فی الأحکام التحریمیّة، وأمّا ما یتحقّق من الأفراد بعده فلادخل له فی المحبوبیّة أو المبغوضیّة أصلًا، ولا- یتعدّد المحبوب أو المبغوض فیما إذا تحقّق الوجود الأوّل فی قالب فردین أو أفراد، لأنّ للمولی محبوباً أو مبغوضاً واحداً، وهو صرف الوجود الذی هو أوّل الوجود، سواء تحقّق فی قالب فرد واحد، أو أکثر.

د- أن یتعلّق بنفس الطبیعة من دون دخل الأفراد فی ذلک، وحینئذٍ یتحقّق موافقة الحکم الوجوبی بإیجاد فرد واحد من الطبیعة ومخالفتها بترک جمیعها، وینعکس الأمر فی الحکم التحریمی، فیتحقّق امتثاله بترک جمیع الأفراد

ومخالفته حتّی بإیجاد فرد واحد.

إن قلت: هذا خلاف ما اخترتم من أنّ الطبیعة توجد بوجود کل فرد منها، وتنعدم بانعدامه، والطبیعة فی زمان واحد تکون موجودة بلحاظ أفرادها الموجودة ومعدومة بلحاظ أفرادها المعدومة.

قلت: هذا الذی اخترناه تبعاً لسیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله[۶۵۵]، وخلافاً للمحقّق الخراسانی رحمه الله- حیث قال: الطبیعة توجد بوجود فرد ما ولا تنعدم إلّا بانعدام جمیع الأفراد[۶۵۶]- وإن کان صحیحاً دقیقاً بحسب حکم العقل، إلّاأنّ العقلاء یحکمون بأنّ الحکم التحریمی إذا تعلّق بطبیعة کان موافقته بترک جمیع أفرادها فی الخارج.

وبعبارة اخری: لا یمکن الشکّ فی حکم العرف بتوقّف الامتثال فی الحکم التحریمی المتعلّق بالطبیعة علی ترک جمیع أفرادها، وأمّا

جعله تحت ضابطة فلسفيّة- كما فعل المحقّق الخراسانى رحمه الله حيث قال: «الطبيعة توجد بوجود فرد ما ولا تنعدم إلّابانعدام جميع الأفراد»- فلا يمكن الالتزام به كما تقدّم[۶۵۷].

هذه أقسام تعلّق التكليف بالطبيعة.

حكم الشبهات الموضوعيّة من القسم الأوّل

إذا عرفت هذا فاعلم أنّهم اختلفوا فى جريان البرائة فى الشبهات الموضوعيّة من القسم الأوّل الذى يبدو أنّه أهمّ هذه الشبهات.

واستدلّ المنكرون بأنّ المولى إذا قال: «أكرم كلّ عالم» أو «لا تشرب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۸۶

الخمر» كان البيان تامّاً من قبل المولى، وواصلًا إلى العبد فرضاً، إلّاأنّه شكّ لأجل امور خارجيّة فى عالميّة شخص أو فى خمريّة مايع، فلاوجه لجريان البرائة العقليّة ولا النقليّة.

أمّا العقليّة: فلعدم كون العقاب حينئذٍ بلابيان كما لا يخفى.

بخلاف الشبهات الحكميّة التى كان منشأها عدم النص أو إجماله أو تعارض النصّين أو النصوص، فإنّ البيان من قبل المولى لم يتمّ فيها، وكان العقاب عليها عقاباً بلابيان ومؤاخذة بلابرهان.

وأمّا النقليّة: فلأنّه لا يرفع بمثل «حديث الرفع» إلّاما كان وضعه بيد الشارع، والموضوعات- مثل عالميّة زيد وخمريّة المايع الفلانى- ليس وضعها على عهدة الشارع بما هو شارع كى يكون رفعها بيده، فلا يعمّها «حديث الرفع» وسائر ما كان يدلّ على البرائة النقليّة.

وفيه: أنّ العقل يحكم ب «قبح العقاب بلابيان» فى جميع الموارد التى لم يتنجّز التكليف، وتنجّز التكليف يتوقّف على قياس متشكّل من صغرى وكبرى، مثل «هذا خمر، وكلّ خمر يجب الاجتناب عنه».

فصرف العلم بالكبرى الكلّيّة لا يكفى فى تنجّز التكليف ما لم يحرز الصغرى.

ولذا لو قطع المكلّف بعدم خمريّة مايع كان فى الواقع خمراً وشربه فلم‌يكن للشارع عقوبته ومؤاخذته، مع أنّ بيان الكبرى الكلّيّة من قبل الشارع- وهو قوله: «كلّ خمر حرام»- يكون تامّاً وواصلًا إلى المكلّف.

وحينئذٍ فإذا شككنا فى خمريّة مايع فلانتمكّن من تشكيل قياس صحيح منتج، إذ لا يصحّ أن نقول: «هذا خمر» أو «هذا ليس بخمر» كى يترتّب عليه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۸۷

وجوب الاجتناب أو عدم وجوبه، بل الصحيح هو أن نقول: «هذا مشكوك[۶۵۸] الخمريّة» وليس لنا كبرى كلّيّة مترتّبة على «مشكوك الخمريّة» بل الدليل الواصل من قبل الشارع هو قوله: «كلّ خمر يجب الاجتناب عنه» فما لم يحرز خمريّة مايع لم ينطبق عليه هذه الكبرى الكلّيّة.

ومن هنا علم أنّه لا يكفى لتنجّز التكليف وترتّب العقوبة على مخالفته صدور البيان من قبل المولى ووصوله إلى العبد، بل لابدّ من قيام حجّة مركّبة من صغرى وكبرى على ذلك التكليف.

فإذا لم يكن حجّة على التكليف- كما فى الشبهات الموضوعيّة المتنازع فيها- يحكم العقل ب «قبح العقاب بلابيان» أى بلاقياس وحجّة منطقيّة.

وأمّا مثل «حديث الرفع» فلاضير فى عدم شموله للشبهات الموضوعيّة، فإنّه لا يدلّ حينئذٍ على الرفع فيها، لا أنّه يدلّ على عدم الرفع كى يكون مناقضاً لقاعدة «قبح العقاب بلابيان» فتكفى هذه القاعدة العقليّة لإثبات البرائة فى الشبهات الموضوعيّة.

وبالجملة: تجرى قاعدة «قبح العقاب بلابيان» فى الشبهات البدويّة الحكميّة والموضوعيّة من موارد العمومات الاستغراقيّة، سواء كانت وجوبيّة أو تحريميّة، إلّاأنّ نقصان البيان والحجّة مستند إلى كبرى القياس فى الشبهات الحكميّة، وإلى صغراه فى الشبهات الموضوعيّة، ولافرق بين استناد النقص إلى الصغرى أو الكبرى فى عدم إنتاج القياس.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۸۸

حكم الشبهات الموضوعيّة من القسم الثانى

وأمّا الشبهات الموضوعيّة من القسم الثانى- أعنى ما إذا تعلّق الحكم بالطبيعة بنحو العموم المجموعى- فلا تجرى أصالة البرائة فى الشبهات الوجوبيّة منها، لأنّ المولى إذا قال: «أكرم مجموع العلماء» وكان له غرض واحد متعلّق بإكرام المجموع- بحيث لو لم يكرم العبد واحداً منهم لما امتثل أصلًا- كان ترك إكرام مشكوك العالميّة مستلزماً للشكّ فى المحصّل، مع أنّ الاشتغال اليقينى يقتضى البرائة اليقينيّة، فلابدّ من إحراز تحقّق المأمور به فى الخارج.

وليعلم أنّ المقام من قبيل الدوران بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، لأنّا نشكّ فى أنّ الواجب هل هو إكرام مجموع مركّب من خصوص الأشخاص المعلوم عالميّتهم، أو منهم ومن الفرد المشكوك.

نعم، الشبهة المعروفة بالأقلّ والأكثر الارتباطيّين هى الشبهة الحكميّة[۶۵۹]، ولأجل ذلك ذهب بعض الأكابر والمحقّقين- بلحاظ بعض الموازين المقبولة عندهم- إلى جريان البرائة هناك، بخلاف المقام الذى يكون الشبهة فيه موضوعيّة، ولامجال للقول بجريان البرائة فيها.

وأمّا الشبهة الموضوعيّة التحريميّة من العموم المجموعى فله تصويران:

أ- التصوير المتقدّم، وهو أن ينهى المولى عن طبيعة وكان له غرض واحد متعلّق بترك مجموع أفرادها، بحيث لو أتى العبد بواحد منها لما امتثل أصلًا.

وهذا حكمه حكم الشبهة الوجوبيّة، فلا يجوز للعبد ارتكاب ما هو مشكوك الفرديّة للعنوان المحرّم، لكونه شاكّاً حينئذٍ فى الخروج عن عهدة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۸۹

التكليف التحريمى المتيقّن.

ب- أن يتعلّق النهى بالطبيعة واريد أنّ مجموع أفرادها مبغوض للمولى، بمعنى أنّ العبد لو لم يأت بالمجموع لكان ممتثلًا، سواء اجتنب عن جميع الأفراد، أو عن بعضها وارتكب البعض الآخر.

وعلى هذا فلامنع من ارتكاب الفرد المشكوك، لأنّ ارتكاب معلوم الفرديّة لا يضرّ بالامتثال، فضلًا عن ارتكاب مشكوكها، فإذا قال المولى: «لاتكرم مجموع الفسّاق» كان العبد ممتثلًا فيما إذا اجتنب عن إكرام زيد الفاسق مثلًا، وإن أكرم سائر الفسّاق، لأنّه لم يكرم مجموعهم، فلا إشكال حينئذٍ فى جواز إكرام مشكوك الفسق، لأنّه لو كان معلوم الفسق لكان إكرامه جائزاً، فضلًا عمّا إذا شكّ فى فسقه.

نعم، لو أكرم جميع الأفراد المعلومة الفسق لوجب عليه الاجتناب عن إكرام مشكوك الفسق، لأنّ العلم بموافقة التكليف يتوقّف حينئذٍ على الاجتناب عنه[۶۶۰].

حكم الشبهات الموضوعيّة من القسم الثالث

وأمّا الشبهات الموضوعیّة من القسم الثالث فتصویرها فی التکالیف الوجوبیّة أن یتعلّق التکلیف بصرف الوجود من طبیعة ویرید العبد امتثاله

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۹۰

بإتیان ما هو مشکوک الفردیّة.

والحقّ أنّه لا یصحّ، لأنّ الشکّ فی مصداقیّة هذا الفرد یلازم الشکّ فی تحقّق صرف الوجود من الطبیعة، الذی اشتغل ذمّة العبد به قطعاً، ولابدّ له من الخروج عنه یقیناً.

وبالجملة: یجب علی العبد الاحتیاط هاهنا، بأن لا یکتفی فی مقام الامتثال بما هو مشکوک الفردیّة للطبیعة التی تعلّق التکلیف بصرف الوجود منها.

وأمّا إذا کان صرف الوجود منهیّاً عنه فتجری البرائة فیما هو مشکوک الفردیّة ویجوز ارتکابه، مثل موارد العموم الاستغراقی، فإذا قال المولی: «لا تشرب الخمر» وعلمنا أنّ أوّل الوجود من شرب الخمر الذی[۶۶۱] نعبّر عنه بصرف الوجود یکون مبغوضاً له، وشککنا فی مایع أنّه خمر أو خلّ فلا مانع من ارتکابه، للشکّ فی تحقّق صرف الوجود من الطبیعة به، فتجری أصالة البرائة من حرمته.

حکم الشبهات الموضوعیّة من القسم الرابع

ونظیره القسم الرابع، وهو ما إذا تعلّق التکلیف بنفس الطبیعة من دون وساطة الأفراد والوجودات.

فإنّ المولی إذا قال: «أقیموا الصلاة» فلا یجوز للعبد الاکتفاء بما هو مشکوک الفردیّة للصلاة فی مقام الامتثال، فإنّ الاشتغال الیقینی یقتضی البرائة الیقینیّة، فلابدّ له من الاحتیاط بإتیان ما قطع بکونه محقّقاً لطبیعة الصلاة.

وأمّا إذا کان التکلیف تحریمیّاً فلا إشکال فی جریان البرائة فی الفرد

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۹۱

المشکوک، فإنّ قوله: «لا تشرب الخمر» لا یدلّ إلّاعلی حرمة شرب ما احرز کونه خمراً، فلا منع من إجراء البرائة فی المایع المردّد بین کونه خمراً أو خلّاً.

فتحصّل من جمیع ما ذکرناه أنّ موارد الشبهة الموضوعیّة مختلفة، ففی بعضها یمکن التمسّک بأصالة البرائة، وفی بعضها الآخر یجب الاحتیاط.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۴۹۳

فی حسن الاحتیاط علی کلّ حال

التنبیه الثانی: فی حسن الاحتیاط علی کلّ حال

اشارة

لاـ إشکال فی حسن الاحتیاط ورجحان رعایة التکلیف المحتمل عقلًا، سواء کان التکلیف المحتمل تعبّدیّاً أو توصّلیّاً، وسواء کانت الشبهة وجوبیّة أو تحریمیّة، حکمیّة أو موضوعیّة.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى ذلك

وهذا ممّا اتّفق عليه الكلّ إلّاالمحقّق النائينى رحمه الله فى بعض الموارد، حيث قال:

يعتبر فى حسن الاحتياط إذا كان على خلافه حجّة شرعيّة أن يعمل المكلّف أوّلًا بمؤدّى الحجّة ثمّ يعقّبه بالعمل على خلاف ما اقتضته الحجّة إحرازاً للواقع، وليس للمكلّف العمل بما يخالف الحجّة أوّلًا ثمّ العمل بمؤدّى الحجّة، إلّا إذا لم يستلزم رعاية احتمال مخالفة الحجّة للواقع استيناف جملة العمل وتكراره، كما إذا كان مفاد الحجّة عدم وجوب السورة فى الصلاة، فإنّ رعاية احتمال مخالفتها للواقع يحصل بالصلاة مع السورة ولا يتوقّف على تكرار الصلاة، وإن كان يحصل بالتكرار أيضاً.

وهذا بخلاف ما إذا كان مفاد الحجّة وجوب خصوص صلاة الجمعة مع احتمال أن يكون الواجب هو خصوص صلاة الظهر، فإنّ رعاية احتمال مخالفة الحجّة للواقع لا يحصل إلّابتكرار العمل، وفى هذا القسم لا يحسن الاحتياط

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۹۴

إلّا بعد العمل بما يوافق الحجّة، ولا يجوز العكس.

والسرّ فى ذلك: هو أنّ معنى اعتبار الطريق: إلقاء احتمال مخالفته للواقع عملًا وعدم الاعتناء به، والعمل أوّلًا برعاية احتمال مخالفة الطريق للواقع ينافى إلقاء احتمال الخلاف، فإنّ ذلك عين الاعتناء باحتمال الخلاف، وهذا بخلاف ما إذا قدّم العمل بمؤدّى الطريق، فإنّه حيث قد ادّى المكلّف ماهو الوظيفة وعمل بما يقتضيه الطريق، فالعقل يستقلّ بحسن الاحتياط لرعاية إصابة الواقع.

هذا مضافاً إلى أنّه يعتبر فى حسن الطاعة الاحتماليّة عدم التمكّن من الطاعة التفصيليّة- كما سيأتى بيانه[۶۶۲]- وبعد قيام الطريق المعتبر على وجوب صلاة الجمعة يكون المكلّف متمكّناً من الطاعة والامتثال التفصيلى بمؤدّى الطريق، فلا يحسن منه الامتثال الاحتمالى لصلاة الظهر[۶۶۳]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

نقد ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى المسألة

ويرد على الوجه الأوّل أوّلًا: أنّه مبنىّ على كون الحجّيّة فى الأمارات بمعنى إلقاء احتمال الخلاف وتنزيلها منزلة العلم تعبّداً[۶۶۴]، مع أنّه لا يمكن الالتزام به، فإنّ الحجّيّة، سواء كانت فى القطع أو فى الأمارات أو فى الاصول، تكون بمعنى المنجّزيّة والمعذّريّة، غاية الأمر أنّ حجّيّة القطع ذاتيّة و حجّيّة الأمارات والاصول مجعولة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۹۵

وبالجملة: لم تجعل الأمارات علماً تعبّديّاً، بل تجعل كالعلم من حيث الحجّيّة، أعنى المنجّزيّة والمعذّريّة فقط.

وثانياً: لو فرض التعبّد بكون من قامت عنده الأمارة عالماً بمؤدّاها فلا فرق فى عدم جواز العمل على خلاف مااقتضته الحجّة بين كونه متقدّماً على العمل بمؤدّاها وبين كونه متأخّراً عنه، كما لا يجوز للعالم الحقيقى العمل على خلاف مقتضى علمه مطلقاً، فما اختاره من التفصيل بين ما إذا قدّم العمل بمؤدّى الطريق على العمل بما يخالفه وبين العكس باطل جزماً.

وثالثاً: أنّ ما ذكره يستلزم التفصيل بين ما إذا كان العبد بانياً على العمل بالاحتياط من أوّل الأمر وبين ما إذا لم يكن بانياً عليه ابتداءً بل بدا له ذلك بعد الإتيان بمؤدّى الأمارة، فيجوز الثانى، دون الأوّل، لأنّه إذا كان حين الاشتغال بصلاة الجمعة- التى قامت الأمارة على وجوبها فرضاً- بانياً على الاحتياط بإتيان الظهر أيضاً بعدها، كان هذا البناء خلاف مقتضى الأمارة التى فرض إلقاء احتمال مخالفتها للواقع.

وأمّا الوجه الثانى: فيرد عليه أنّا لانسلّم تقدّم الامتثال التفصيلى على الإجمالى، فللمكلّف الجمع بين صلاتى الظهر والجمعة، حتّى فيما

إذا تمكّن من تحصيل العلم التفصيلى، لأنّ الذى يحكم به العقل هو لزوم الإتيان بالمأمور به بجميع خصوصيّاته المعتبرة، والمكلّف إذا أتى بكلتا الصلاتين علم بوقوع المأمور به بجميع خصوصيّاته فى الخارج.

إن قلت: تكرار العمل فى العبادات يوجب الإخلال ببعض خصوصيّاتها، كقصد القربة المعتبر فيها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۹۶

قلت: هذا- مضافاً إلى عدم صحّته[۶۶۵]- خلاف الفرض، لأنّ الكلام إنّما هو فيما إذا تمكّن المكلّف من الإتيان بالمأمور به بجميع ما هو معتبر فيه فى قالب الامتثال الإجمالى الذى نعبّر عنه بالاحتياط.

البحث حول اشتراط حسن الاحتياط بعدم اقتضائه لاختلال النظام

ذهب بعضهم إلى أنّ رجحان الاحتياط مشروط بعدم كونه مقتضياً لاختلال النظام.

أقول: لا ريب فى أنّ الإخلال بالنظام مبغوض للشارع المقدّس، ولأجل ذلك شرّع التسهيلات الكثيرة فى الأبواب المختلفة، كبابى الطهارة والنجاسة، والحلّيّة والحرمة، وغيرهما.

لكنّه لا يوجب تقييد حسن الاحتياط، لتغاير متعلّقيهما، فإنّ الحسن تعلق ب «الاحتياط» والمبغوضيّة ب «اختلال النظام» واجتماع هذين العنوانين وجوداً لا يوجب أن يصير الاحتياط مبغوضاً أو اختلال النظام راجحاً، فإنّ الاتّحاد بحسب الوجود لا يوجب التلاقى فى مقام تعلّق الحكم، كما عرفت تفصيله فى مبحث اجتماع الأمر والنهى[۶۶۶].

والحاصل: أنّ «الاحتياط» بما هو احتياط يكون راجحاً على كلّ حال بلاقيد وشرط.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۹۷

فى توقّف جريان أصالة البرائة على عدم أصل حاكم

التنبيه الثالث: فى توقّف جريان أصالة البرائة على عدم أصل حاكم

اشارة

لا تجرى أصالة البرائة العقليّة ولا النقليّة فيما إذا كان هناك أصل حاكم موضوعى أو حكمى.

أمّا العقليّة: فلأنّ موضوعها هوالعقاب بلابيان، فلوكان هناك حجّة وبيان على ثبوت الحكم أو عدمه لماجرت أصالة البرائة، لزوال موضوعه.

ولا فرق فى ذلك بين كون البيان علماً تفصيليّاً أو إجماليّاً، أو أمارة معتبرة، أو أصلًا شرعيّاً.

وأمّا النقليّة: فلأنّ المراد من «ما لا يعلمون» فى «حديث الرفع» هو عدم قيام الحجّة، لاخصوص العلم الوجدانى، فلوقامت الحجّة على حكم- و لو كان أصلًا عمليّاً، كالاستصحاب الذى دلّ على اعتباره قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ»- لزال موضوع «حديث الرفع».

ولا فرق فى ذلك بين الشبهات الموضوعيّة والحكميّة، فلو شكّ فى خمريّة مايع كان خمراً سابقاً لماجرت فيه أصالة البرائة، لوجود أصل حاكم عليها، وهو استصحاب الخمريّة.

ثمّ إنّ هاهنا إشكالًا، وهو أنّ الموارد التى لم يكن فيها أصل حاكم قليلة جدّاً، بل لا يبعد دعوى عدم وجودها رأساً، إذ ليس لنا مورد

شكّ فيه بحسب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۹۸

الحكم أو الموضوع إلّاأنّه مسبوق بالوجود أو العدم، فالاستصحابات الوجوديّة أو العدميّة حاكمة على أصالة البرائة دائماً.

فإنّا إذا شككنا فى حرمة شرب التتن مثلًا، فإن كان له حكم معلوم- من الحرمة أو الحلّيّة- فى الشريعة السابقة، يستصحب، وإن لم يتبيّن لنا حكمه فى تلك الشريعة ولم يكن لنا طريق إلى استكشافه، نشكّ حينئذٍ فى جعل الحرمة له إمضاءً أو تأسيساً فى الشريعة الإسلاميّة، فيستصحب عدمه، ولا تصل النوبة إلى أصالة البرائة والحلّيّة.

اللّهُمَّ إلّاأن يكون الموضوع من الامور المستحدثة، كما إذا فرض حدوث التتن بعد الشرائع السابقة، فلم يكن له حكم قبل الإسلام.

لكنّه أيضاً محلّ إشكال، لأنّ الإسلام- بلحاظ أبديّته واستمراره- عيّن أحكام جميع الموضوعات إلى يوم القيامة، وإن كانت من الموضوعات التى لم تكن فى صدر الإسلام، بل حدثت بعد نزول القرآن، وعلى هذا يمكن استصحاب عدم جعل الحرمة لشرب التتن.

اللّهُمَّ إلّاأن يقال بعدم جريان الاستصحابات العدميّة، كما عليه بعض المحقّقين، وأمّا بناءً على المشهور- من جريانها كالاستصحابات الوجوديّة- فلم يبق لنا مورد لا يجرى فيه استصحاب موافق أو مخالف لأصالة البرائة.

البحث حول أصالة عدم قابليّة التذكية

ثمّ لو شككنا فى قابليّة حيوان للتذكية بنحو الشبهة الحكميّة- كما إذا تولّد من حيوانين أحدهما قابل لها دون الآخر، حيوان ثالث لا يدخل تحت عنوان أحدهما- فهل تجرى أصالة الحلّيّة فى لحمه وأصالة الطهارة فى أجزاء بدنه إذا ذبح مع الشرائط المعتبرة فى الذبح الشرعى، أم لا؟

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۴۹۹

ربما يقال: لا، وذلك لأنّ الشكّ فى الحلّيّة والطهارة وعدمهما هاهنا مسبّب عن الشكّ فى كونه قابلًا للتذكية وعدمه، فيستصحب عدم قابليّته لها[۶۶۷] ويحكم بحرمة لحمه ونجاسة أجزائه بعد إجراء صورة التذكية عليه.

ولا يخفى عليك أنّ صحّة الاستصحاب تتوقّف على أركان ثلاثة تستفاد من قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ»:

أ- أن يكون للمستصحب حالة سابقة متيقّنة، ب- أن يكون له حالة لاحقة مشكوكة، ج- أن تتّحد القضيّتان من غير جهة الزمان.

فهل هذه الأركان موجودة فى المقام أم لا؟

كلام المحقّق الحائرى رحمه الله فى المسألة

لقد أصرّ المحقّق الحائرى رحمه الله على جريان هذا الاستصحاب، لتماميّة أركانه، وحاصل مرامه: أنّ المحقّقين قد قسّموا العرض إلى عارض الوجود وعارض الماهيّة، وكلّاً منهما إلى اللازم والمفارق، فصارت الأقسام أربعة، وإليك توضيحها بالمثال، فنقول: الزوجيّة عارضة لماهيّة الأربعة على وجه اللزوم، كما أنّ عروض الوجود للماهيّة يعدّ من الأعراض المفارقة لها، وأمّا القسمان الآخران أعنى عارض الوجود اللازم، كموجوديّة الوجود بالمعنى المصدرى ونورانيّته ومنشأيّته للآثار، وعارضه المفارق كالسواد والبياض بالنسبة إلى الجسم.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۵۰۰

وأمّا «القابليّة» فلا شكّ فى أنّها من العوارض اللازمة للوجود أو الموجود، وليست من العوارض اللازمة للماهيّة، نعم، يمكن أن يقال: إنّها من العوارض المفارقة بالنسبة إلى الماهيّة لكن بتبع الوجود، حيث إنّه يفارق عن الماهيّة، فتفارقها، كما هو الشأن فى عامّة العوارض الوجوديّة.

إذا عرفت هذا فيمكن أن يقرّر الأصل هكذا: إنّ القابليّة، كالقرشيّة، من عوارض الوجود، فإنّ القرشيّة عبارة عن الانتساب فى الوجود الخارجى إلى القريش، كما أنّ القابليّة عبارة عن خصوصيّة فى الحيوان بها يصلح لورود التذكية عليه، وبها يترتّب الحلّيّة والطهارة.

وعليه فلنا أن نشير إلى ماهيّة المرأة المشكوك فيها، ونقول: إنّ ماهيّة تلك المرأة قبل وجودها لم تكن متّصفة بالقرشيّة، ولكن علمنا انتقاض اليقين بعدم وجودها إلى العلم بوجودها، ولكن نشكّ فى انتقاض العدم فى ناحية «القرشيّة».

وهكذا يمكن أن يقال فى ناحية «القابليّة» فنقول: إنّ الحيوان الكذائى- مشيراً إلى ماهيّته- لم يكن قابلًا للتذكية قبل وجوده، ونشكّ فى أنّه حين تلبّس بالوجود هل عرض له «القابليّة» أو لا؟ فالأصل عدم عروضها.

نعم، لو كان الموضوع هو الوجود أو كانت «القابليّة» من لوازم الماهيّة، لم يكن وجه لهذا الاستصحاب، لعدم الحالة السابقة، لكنّ الموضوع هو الماهيّة، والقابليّة عارضة لها بعد وجودها، فهذه الماهيّة قبل تحقّقها لم تكن متّصفة ب «القابليّة» بنحو السالبة المحصّلة، والأصل بقائها على ما هى عليه، ولو صحّ جريانه لأغنانا عن استصحاب عدم التذكية، لحكومته عليه حكومة الأصل السببى على المسبّبى، ويكون حاكماً على الاصول

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۵۰۱

الحكميّة عامّة[۶۶۸].

هذا ما أفاده المحقّق الحائرى رحمه الله لإثبات جريان استصحاب عدم قابليّة التذكية وعدم قرشيّة المرأة.

نقد كلام المحقّق الحائرى رحمه الله

ويرد عليه أوّلًا: أنّه فاقد للحالة السابقة المتيقّنة.

وثانياً: أنّه- على فرض تسليم ما أفاده هذا المحقّق الكبير لإثبات الحالة السابقة- أصل مثبت فى مسألة استصحاب عدم قابليّة التذكية.

أمّا كونه مثبتاً[۶۶۹]: فلأنّ من شرائط جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعيّاً أو موضوعاً ذا أثر شرعى، والمستصحب فى ما نحن فيه ليس كذلك، أمّا عدم كونه حكماً شرعيّاً فواضح، وأمّا عدم كونه موضوعاً ذا أثر شرعى، فلأنّ الأثر الشرعى- كالحرمة والنجاسة- ترتّب فى الشريعة على «غير المذكّى» لا على «غير القابل للتذكية» كما أنّ «الميتة» فى قوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ»[۶۷۰] فسرّت فى كلام بعضهم ب «غير المذكّى» و «غيرالمذكّى» هو الحيوان الذى لم يجتمع فيه الخصوصيّات المعتبرة فى التذكية: من فرى الأوداج الأربعة، وكون الذابح مسلماً، والتسمية حين الذبح، وكون الحيوان ممّا يقبل التذكية، وغيرها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۵۰۲

فلا ريب فى دخل «القابليّة» فى التذكية، إمّا بدخولها فى ماهيّتها، كسائر الامور التى تعتبر فيها، وتكون التذكية مركّبة أو متحصّلة أو منتزعة عنها، أو بكونها أمراً خارجاً عنها، مؤثّراً فى تأثيرها، بحيث لو لم تكن «القابليّة» لم تتحقّق التذكية، وإن اجتمعت سائر خصوصيّاتها المعتبرة.

ف «القابليّة» جزء[۶۷۱] للتذكية، والتعبّد بانتفاء الجزء يلازمه عقلًا انتفاء الكلّ، والميزان فى حكومة الأصل السببى على المسبّبى كون الأصل فى ناحية السبب منقّحاً للموضوع بالنسبة إلى الكبرى الشرعيّة، ولا يتمّ ذلك إلّاإذا كان الترتّب بينهما شرعيّاً لا عقليّاً.

فظهر أنّ استصحاب العدم الأزلى لا يجرى فى المقام، ولو فرض صحّته فى حدّ نفسه.

فلا مانع من إجراء أصالتى الحلّيّة والطهارة فى لحم الحيوان الذى شكّ فى قابليّته وعدم قابليّته للتذكية، لعدم أصل حاكم عليهما.

وأمّا عدم كونه ذا حالة سابقة متيقّنة: فيتوقّف إثباته على بيان ما يتعقّل من صور أخذ الأمر العدمى فى موضوع الدليل الشرعى[۶۷۲]، فنقول:

الوجوه المتصوّرة فى القيد العدمى المأخوذ فى الدليل الشرعى ستّة:

۱- أن يكون بنحو السالبة المحصّلة البسيطة التى يعبّر عنها ب «ليس التامّة» مثل «ليس زيد» أو «زيد ليس بموجود» فمفادها سلب‌الموضوع وعدمه رأساً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۵۰۳

۲- أن يكون بصورة السالبة المحصّلة المركّبة التى يعبّر عنها ب «ليس الناقصة» وهى على نوعين:

أحدهما: أن يكون الموضوع أمراً محقّقاً يسلب عنه المحمول، مثل «زيد ليس بقائم» و «هذا الحيوان ليس قابلًا للتذكية» و «هذه المرأة ليست قرشيّة».

ثانيهما: أن يكون السلب بسلب الموضوع، وفى هذا النوع لا- يدخل حرف السلب على خصوص المحمول، بل يدخل على أصل القضيّة، فلا يقال: «زيد ليس بقائم» لعدم صدقه إلّامع فرض وجود الموضوع، بل يقال: «ليس زيد بقائم» فإنّه يدلّ على عدم تحقّق قضيّة «زيد قائم» وعدم تحقّق هذه القضيّة يصدق مع عدم «زيد» ومع وجوده وعدم اتّصافه بالقيام.

۳- أن يؤخذ بنحو الموجبة المعدولة[۶۷۳]، بأن يجعل حرف السلب جزءً من المحمول، كما إذا قيل: «زيد غير عالم» و «هذا الحيوان غير قابل للتذكية» و «هذه المرأة غير قرشيّة».

والفرق بينها وبين السالبة المحصّلة- مضافاً إلى الجهة اللفظيّة- أنّ الموجبة المعدولة آكد فى إفادة المعنى من السالبة المحصّلة، فإنّ قولنا: «زيد غير عالم» يدلّ على الاتّحاد والهوهويّة بين «زيد» و «غير عالم» بخلاف ما إذا قلنا: «زيد ليس بعالم».

۴- أن يكون من قبيل الموجبة السالبة المحمول، وهى القضيّة التى كان محمولها قضيّة سالبة، مثل «زيد هو الذى ليس بقائم» و «هذا الحيوان هو الذى ليس بقابل للتذكية» و «هذه المرأة هى التى ليست بقرشيّة».

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۵۰۴

۵- أن يؤخذ القيد العدمى صفة للموضوع، مثل «زيد الغير[۶۷۴] العالم» و «الحيوان الغير القابل للتذكية» و «المرأةالغير القرشيّة».

و لا بدّ من كون الموضوع موجوداً فى هذه الصور الثلاث، لأنّ «ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له» فلا يمكن الحمل فى الموجبة المعدولة والموجبة السالبة المحمول بدون الموضوع، وكذلك لا يمكن الاتّصاف فى القيد العدمى المأخوذ وصفاً بدون الموصوف.

۶- أن يكون الموضوع مركّباً من جزئين: أحدهما أمر عدمى، والآخر وجودى[۶۷۵].

لا- ريب فى عدم إمكان أخذ الصورة الاولى فى موضوع دليل شرعى أصلًا، لأنّ ما هو معدوم رأساً- كما هو قضيّة ليس التامّة- لا يمكن أن يترتّب عليه حكم من الأحكام الشرعيّة، لأنّ «ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له».

وكذلك النوع الثانى من الصورة الثانية، لأنّ السالبة المحصّلة المركّبة إذا كان انتفاء المحمول فيها لأجل انتفاء الموضوع فلم‌يصلح أن تجعل موضوعاً للحكم الشرعى، لاختلال قاعدة «الفرعيّة» كالصورة الاولى، فإذا انتفت قابليّة التذكية لأجل عدم وجود الحيوان فلم يعقل ترتّب الحرمة والنجاسة، وإذا انتفت القرشيّة لأجل عدم وجود المرأة فلم يتصوّر ترتّب رؤية الدم إلى خمسين سنة. وأمّا الصور الأربعة[۶۷۶] الأخيرة والنوع

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۵۰۵

الأوّل[۶۷۷] من الصورة الثانية فلاإشكال فى إمكان جعل كلّ منها موضوعاً للحكم الشرعى فيما إذا كان الموضوع[۶۷۸] أو الموصوف[۶۷۹] أو الجزء الوجودى[۶۸۰] محرز الثبوت.

إنّما الإشكال في إثباتها بالاستصحاب في المقام، لأنّ من أركان الاستصحاب اتّحاد القضيّتين المتيقّنة والمشكوكة في جميع الجهات إلّامن حيث الزمان، مع أنّ القضيّة المتيقّنة في استصحاب «عدم قابليّة التذكية» و «عدم قرشيّة المرأة» كانت سالبة بانتفاء الموضوع، بخلاف القضيّة المشكوكة، فإنّ ثبوت الموضوع فيها مفروغ عنه، فإنّا وإن كنّا نعبّر بما يوهم الاتّحاد بين القضيّتين، حيث نقول: «هذا الحيوان لم يكن قابلًا للتذكية» و «هذه المرأة لم تكن قرشيّة» والآن نشكّ في ذلك، إلّاأنّ واقعه هكذا: «هذا الحيوان قبل انعقاد نطفته لم يكن قابلًا للتذكية» لأنّه لم يكن موجوداً كي يكون قابلًا لها، و «هذه المرأة قبل انعقاد نطفتها لم تكن قرشيّة» لأنّها لم تكن موجودة كي تكون قرشيّة، والآن بعد تحقّقهما نشكّ في ذلك، فالموضوع في القضيّة المتيقّنة مفروض الانتفاء وفي القضيّة المشكوكة مفروض الثبوت، فأين الاتّحاد بينهما كي يجري الاستصحاب وثبت به عدم قابليّة تذكية الحيوان المشارإليه وعدم قرشيّة المرأة المشار إليها؟!

وأمّا ما أفاده المحقّق الحائري رحمه الله- من أنّا نشير إلى ماهيّة المرأة المشكوك فيها ونقول: إنّ ماهيّة تلك المرأة قبل وجودها لم تكن متّصفة بالقرشيّة، ولكن

علمنا انتقاض اليقين بعدم وجودها إلى العلم بوجودها، ولكن نشكّ في انتقاض العدم في ناحية القرشيّة، وهكذا يمكن أن يقال في ناحية «القابليّة» فنقول: إنّ الحيوان الكذائي، مشيراً إلى ماهيّته، لم يكن قابلًا للتذكية قبل وجوده، ونشكّ في أنّه حين تلبّس بالوجود هل عرض له القابليّة أو لا؟

فالأصل عدم عروضها-.

ففيه: أنّه لا يلائم ما ذهب إليه المحقّقون من الفلاسفة من كون الوجود أصيلًا والماهيّة أمراً اعتباريّاً، إذ لا ثبوت للماهيّة قبل وجودها كي يصحّ قولنا- مشيراً إلى ماهيّة المرأة والحيوان-: «هذه المرأة لم تكن قرشيّة» أو «هذا الحيوان لم يكن قابلًا للتذكية».

بل لا يلائم ما أفاده نفسه رحمه الله أيضاً من كون «القابليّة» و «القرشيّة» من عوارض الوجود الخارجي للحيوان والمرأة، لامن عوارض ماهيّتهما، فإنّ الالتزام بكون الاتّصاف بالقرشيّة وغير القرشيّة، وبالقابليّة وغير القابليّة مختصّاً بالوجود الخارجي للحيوان والمرأة ينافي القول بصحّة أن يقال: «ماهيّة هذه المرأة غير قرشيّة» و «ماهيّة هذا الحيوان غير قابل للتذكية».

وبالجملة: ما كان من عوارض وجود شيء كان انتفائه قبل وجود ذلك الشيء من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

لا- يقال: ما ذكرتم لا- يفيد المنع عن جريان الاستصحاب في الصورة الأخيرة، وهي ما إذا كان موضوع الحكم الشرعي مركّباً من جزءين: أحدهما وجودي والآخر عدمي من دون أن يكونا بصورة القضيّة أو الوصف والموصوف، لأنّ الموضوع إذا كان مركّباً من جزئين لا يرتبط أحدهما بالآخر يمكن إحراز أحد الجزئين بالوجدان والآخر بالأصل كما هو المعروف

المشهور، فلو كانت «الميتة» التي جعلت موضوعاً للحرمة في قوله تعالى:

«حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ» مركّبة من «الحيوان» و «عدم التذكية» لأجرينا استصحاب عدم قابليّة التذكية[۶۸۱]، ليثبت[۶۸۲] به «عدم التذكية» ويكمل موضوع الحرمة.

فإنّه يقال: استقلال جزئي المركّب وعدم ارتباط أحدهما بالآخر وإن كان قابلًا للتصوّر في بعض الموضوعات المركّبة، إلّاأنّه غير متصوّر في المقام، فإنّ القول بأنّ «عدم التذكية» لا يرتبط بحيوان أصلًا، أو يرتبط بحيوان آخر غير ماجعل جزءً آخر للموضوع ضروري البطلان، فلابدّ من إثبات عدم تذكية هذا الحيوان من طريق استصحاب عدم قابليّة تذكيته، ويعود حينئذٍ إشكال عدم الاتّحاد بين القضيّة المتيقّنة والمشكوكة.

والحاصل: أنّا إذا شككنا في قابليّة حيوان للتذكية فلا منع من إجراء أصالة البرائة من حرمة لحمه وأصالة الطهارة في أجزاء بدنه إذا

ذبح مع الشرائط المعتبرة فی التذکیة الشرعیّة، لعدم وجود أصل حاکم علیهما.

هذا تمام الکلام فی التنبیه الثالث.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۵۰۹

فی أخبار «من بلغ»

التنبیه الرابع: فی أخبار «من بلغ»[۶۸۳]

اشارة

إنّ من الروایات مایدلّ علی أنّ من بلغه خبر دالّ علی ترتّب ثواب علی فعل، فعمله، کان له أجر ذلک، وإن کان ذلک الخبر مخالفاً للواقع، ولم یقله المعصوم علیه السلام.

وهذا ما اشتهر فی الألسن ب «قاعدة التسامح فی أدلّة السنن».

من تلک الأخبار: صحیحة هشام بن سالم، عن أبی عبداللَّه علیه السلام قال: «من بلغه عن النبیّ صلی الله علیه و آله شیء من الثواب فعمله، کان أجر ذلک له، وإن کان رسول اللَّه صلی الله علیه و آله لم یقله»[۶۸۴].

ومنها: ما عن محمّد بن مروان، قال سمعت أبا جعفر علیه السلام یقول: «من بلغه ثواب من اللَّه علی عمل، فعمل ذلک العمل التماس ذلک الثواب اوتیه، وإن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۵۱۰

لم یکن الحدیث کما بلغه»[۶۸۵].

ومنها: ما روی عن الکلینی بطرقه إلی الأئمّة علیهم السلام أنّ «من بلغه شیء من الخیر فعمل به کان له من الثواب ما بلغه، وإن لم یکن الأمر کما نقل إلیه»[۶۸۶].

إلی غیر ذلک من الأحادیث الواردة بهذا المضمون[۶۸۷].

ولا ینبغی الإشکال فی سند هذه الأحادیث، فإنّ بعضها من الصحاح وبعضها من الحسان.

إنّما الإشکال والکلام فی مدلولها.

ما أفاده صاحب الکفایة فی مفاد أخبار «من بلغ»

فذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی أنّه لا یبعد دلالة بعضها علی استحباب ما بلغ علیه الثواب بعنوانه الأوّلی، فإنّ صحیحة هشام بن سالم المحکیّة عن المحاسن عن أبی عبداللَّه علیه السلام قال: «من بلغه عن النبیّ صلی الله علیه و آله شیء من الثواب، فعمله، کان أجر ذلک له، وإن کان رسول اللَّه صلی الله علیه و آله لم یقله» ظاهرة فی أنّ الأجر کان مترتّباً علی نفس العمل الذی بلغه عنه صلی الله علیه و آله أنّه ذو ثواب، وکون العمل متفرّعاً علی البلوغ وکونها[۶۸۸] الداعی إلی العمل غیر موجب لأن یکون الثواب إنّما یکون مترتّباً علیه فیما إذا اتی برجاء أنّه مأمور به وبعنوان الاحتیاط، بداهة أنّ الداعی إلی العمل لا یوجب له وجهاً وعنواناً یؤتی به بذاک الوجه والعنوان، وإتیان العمل بداعی طلب قول النبیّ صلی الله علیه و آله، کما قیّد به فی بعض

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۴، ص: ۵۱۱

الأخبار، وإن كان انقياداً، إلّاأنّ الثواب فى الصحيحة إنّما رتّب على نفس العمل، ولاموجب لتقييدها به، لعدم المنافاة بينهما، بل لو اتى به كـذلك أو التماساً للثواب الموعود، كما قيّد به فى بعضـها الآخر، لُاوتى الأجر والثواب على نفس العمل، لا بما هو احتياط وانقياد، فيكشف عن كونه بنفسه مطلوباً وإطاعة، فيكون وزانه وزان من سرّح لحيته أو من صلّى أو صام فله كذا، ولعلّه لذلك أفتى المشهور بالاستحباب، فافهم وتأمّل[۶۸۹]، إنتهى كلامه رحمه الله.

وحاصله: أنّ هـذه الأخبار تـدلّ على استحباب نفس العمل الـذى بلغ أنّه ذو ثواب، لابعنوان أنّه احتياط وانقياد، أو بعنوان أنّه بلغ عليه الثواب، فـإنّ بلوغ الثواب حيثٌ تعليلى لاـ تقييـدى، فكما أنّ النجاسـة تترتّب على نفس الماء، والتغيّر فى «الكرّ» و «الجارى» أو الملاقاة فى «القليـل» سبب لعروض النجاسـة عليه بعنوانه الأـوّلى، كـذلك بلوغ الثواب على عمل سبب لعروض الاسـتحباب على نفس ذلك العمل بعنوانه الأوّلى، فلا فرق بين هـذه الأخبار وبين مادلّ على استحباب صـلاة الليل مثلًا إلّافى الكلّيـة والجزئيّـة، فإنّ أخبار «من بلغ» تـدلّ على استحباب كـلّ عمـل بلغ عن المعصوم عليه السـلام أنّه ذو ثواب، ومـا دلّ على استحباب صـلاة الليـل يـدلّ على استحبابها بالخصوص.

و التعبير فى بعضها ب «ففعل ذلك طلب قول النبىّ صلى الله عليه و آله»[۶۹۰] وفى بعضها الآخر ب «فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب»[۶۹۱] لا يوجب أن يترتّب الاستحباب على العمل المعنون بهذين العنوانين، فإنّ الاستحباب وترتّب الثواب يعرض

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۵۱۲

على نفس العمـل بعنـوانه الأـوّلى، لكن فيمـا إذا كـان الـداعى عليه طلب قـول النبىّ صـلى الله عليه و آله أو التمـاس الثواب الموعود، لابعض الأغراض النفسانيّة.

نقد ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله

وفيه: أنّه ليس فى هـذه الروايـات من الاسـتحباب عين ولاـ أثر، بـل مفادها ترتّب الثواب، ولاملازمـة بينهما، لأنّ إعطاء الثواب أعمّ من الحكم بالاستحباب فإنّ كل مستحبّ يترتّب عليه الثواب، وبعض ما يترتّب عليه الثواب ليس بمستحبّ، كما فى بعض الاحتياطات، مثل من كـان على طهارة، ثمّ شكّ فى أنّه صار جنباً أم لا، فيغتسل احتياطاً، ليقطع بعـدم كونه جنباً، فإنّ هـذا الغسل حسن عقلًا ويعطى اللّه عليه الثـواب من دون أن يكـون مسـتحبّاً شـرعاً، فليس كلّمـا اتى به بقصـد الرجـاء وترتّب عليه الثـواب كـان مستحبّاً، بـل لابـدّ لثبوت الاستحباب من ورود الأمر أو التعبير ب «يستحبّ» ونحوه.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى مفاد أخبار «من بلغ»

وذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى أنّ هـذه الأخبار مسوقـة لبيان اعتبار قول المبلّغ وحجّيّته، سواء كان واجـداً لشـرائط الحجّيّة أو لم يكن[۶۹۲]- كما هو ظاهر الإطلاق- فيكون مفاد الأخبار مسألة اصوليّة، فإنّه يرجع مفادها إلى حجّيّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۵۱۳

الخبر الضـعيف الذى لا يكون واجداً لشرائط الحجّيّة، وفى الحقيقة تكون أخبار «من بلغ» مخصّصة لما دلّ على اعتبار الوثاقة أو العدالة فى الخبر وأنّها تختصّ بالخبر القائم على وجوب الشىء[۶۹۳]، وأمّا الخبر القائم على الاستحباب فلا يعتبر فيه ذلك.

وظاهر كلمات القوم ينطبق على هـذا الوجه، فإنّ الظاهر من قولهم: «يتسامح فى أدلّة السـنن» هو أنّه لا يعتبر فى أدلّة السـنن ما يعتبر فى أدلّة الواجبات.

فإن قلت: كيف تكون أخبار «من بلغ» مخصّصة لما دلّ على اعتبار الشرائط فى حجّيّة الخبر، مع أنّ النسبة بينهما العموم من وجه؟ حيث إنّ مادلّ على اعتبار الشرائط يعمّ الخبر القائم على الوجوب وعلى الاستحباب، وأخبار «من بلغ» وإن كانت تختصّ بالخبر القائم على الاستحباب، إلّاأنّه أعمّ من أن يكون واجداً للشرائط أو فاقداً لها، ففى الخبر القائم على الاستحباب الفاقد للشرائط يقع التعارض، فلا وجه لتقديم أخبار «من بلغ» على ما دلّ على اعتبار الشرائط فى الخبر.

قلت:- مع أنّه يمكن أن يقال: إنّ أخبار «من بلغ» ناظرة إلى إلقاء الشرائط فى الأخبار القائمة على المستحبّات، فتكون حاكمة على مادلّ على اعتبار الشرائط فى أخبار الآحاد، وفى الحكومة لا تلاحظ النسبة- أنّ الترجيح لأخبار «من بلغ» لعمل المشهور بها، مع أنّه لو قدّم ما دلّ على اعتبار الشرائط فى مطلق الأخبار لم يبق لأخبار «من بلغ» مورد، بخلاف ما لو قدّمت أخبار «من بلغ» على تلك الأدلّة، فإنّ الواجبات والمحرّمات تبقى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۵۱۴

مشمولة لها[۶۹۴].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله[۶۹۵].

نقد ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى مفاد أخبار «من بلغ»

ويرد عليه أوّلًا: أنّ كون أخبار «من بلغ» دالّة على حجّيّة الخبر فى باب المستحبّات ولو كان ضعيفاً ينافى ما اختاره رحمه الله من كون الحجّيّة عبارة عن لزوم إلقاء احتمال الخلاف، فإنّ أخبار «من بلغ» تدلّ على ترتّب الثواب البالغ إلى المكلّف، وإن كان الخبر مخالفاً للواقع، فليس مفاد هذه الأخبار إلقاء احتمال الكذب والخلاف، بل مع لحاظ هذا الاحتمال تحكم بترتّب الثواب، فكيف يمكن القول بأنّها تدلّ على الحجّيّة التى هى عبارة عن إلقاء احتمال الخلاف؟!

وكذلك ينافى ما اخترناه أيضاً، من أنّ الحجّيّة عبارة عن المنجّزيّة والمعذّريّة، لأنّ المعذّريّة عبارة عن كون العبد معذوراً فى مخالفة الواقع فيما إذا أخطأت الأمارة، من دون أن يترتّب على عمله أجر وثواب، مع أنّ أخبار «من بلغ» تدلّ على ترتّب الثواب على العمل المطابق للخبر المخالف للواقع.

وبالجملة: كون أخبار «من بلغ» دالّة على حجّيّة الخبر الضعيف فى المستحبّات ينافى مفاد هذه الأخبار، سواء كانت الحجّيّة عبارة عن إلقاء احتمال الخلاف، كما اختاره رحمه الله، أو عبارة عن المنجّزيّة والمعذّريّة، كما هو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۵۱۵

الحقّ المختار.

هذا هو الإشكال الأساسى على المحقّق النائينى رحمه الله.

وثانياً: سلّمنا كون هذه الروايات فى مقام جعل الحجّيّة للخبر الضعيف فى باب المستحبّات، لكن لا يمكن القول بتخصيصها لأدلّة حجّيّة الخبر الواحد، لأنّ مورد التخصيص إنّما هوما إذا كان العامّ والخاصّ متنافيين، مثل «أكرم كلّ عالم» و «لاتكرم العالم الفاسق» وأمّا إذا لم يكونا كذلك، كما إذا كانا مثبتين، مثل «أكرم كلّ عالم» و «أكرم زيداً العالم» فلا وجه للقول بالتخصيص، وما نحن فيه من قبيل الثانى، لأنّ أدلّة حجّيّة الخبر الواحد تدلّ على حجّيّة خبر الثقة، وأخبار «من بلغ» تدلّ على حجّيّة الخبر ولو كان ضعيفاً فى مورد المستحبّات، فكلا الدليلين مثبتان لا تنافى بينهما كى نقول بالتخصيص.

نعم، لو كان الدليل على حجّيّة الخبر الواحد آية «النبأ» لوقع التنافى بينهما، حيث إنّها بلحاظ المنطوق والمفهوم مشتملة على النفى والإثبات، فتدلّ بمفهومها على حجّيّة خبر العادل، وبمنطوقها على عدم حجّيّة خبر الفاسق الذى تدلّ أخبار «من بلغ» على حجّيّته فى

المستحبّات.

لكنّك عرفت عدم تماميّة آية «النبأ» لإثبات حجّيّة الخبر الواحد[۶۹۶]، وأنّ أهمّ الدليل فى تلك المسألة هو بناء العقلاء[۶۹۷].

ولو سلّمنا دلالة الآية على حجّيّة الخبر الواحد لكان المنافى لأخبار «من بلغ» هو منطوق الآية، لا مفهومها الذى هو الدليل على حجّيّة خبر العادل، فلا يصحّ القول بتخصيص دليل الحجّيّة بأخبار «من بلغ».

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۵۱۶

ثمّ إنّه لا يمكن الالتزام بما أفاده رحمه الله فى الجواب الأوّل عن الإشكال، من حكومة أخبار «من بلغ» على أدلّة حجّيّة الخبر الواحد، لأنّ من شرائط الحكومة أن يكون الدليل الحاكم ناظراً إلى الدليل المحكوم ومفسّراً له، كما فى «لاشكّ لكثير الشكّ» بالنسبة إلى أدلّة الشكوك، مع أنّ أخبار «من بلغ» ليست كذلك، ولأجل ذلك لا ينتقل الذهن منها إلى أدلّة حجّيّة الخبر الواحد أصلًا.

وكذلك لا يصحّ جوابه الثانى عنه، وهو أنّه لو قدّم أدلّة حجّيّة الخبر الواحد على أخبار «من بلغ» فى مادّة الاجتماع لم يبق لأخبار «من بلغ» مورد.

وذلك لأنّ لهذه الأخبار- مضافاً إلى مادّة الاجتماع- مادّة افتراق أيضاً، وهى خبر الثقة الدالّ على الاستحباب، فكيف تبقى بلا مورد لو قدّم أدلّة حجّيّة الخبر الواحد فى مادّة الاجتماع؟!

إن قلت: نعم، ولكن خبر الثقة مطلقاً- سواء ورد فى باب المستحبّات أو فى غيرها- داخل تحت أدلّة حجّيّة الخبر الواحد، فلانحتاج إلى أخبار «من بلغ» فى مادّة افتراقها، فلو أدخلنا مادّة الاجتماع فى أدلّة حجّيّة الخبر الواحد لكان أخبار «من بلغ» لغواً.

قلت: بناءً على ما ذهبتم إليه من كون هذه الأخبار فى مقام جعل الحجّيّة للروايات الواردة فى باب المستحبّات، كانت فى عرض أدلّة حجّيّة الخبر الواحد، لا فى الرتبة المتأخّرة عنها، غاية الأمر أنّها تختصّ بباب المستحبّات، وسائر الأدلّة تعمّ جميع الأبواب، فلا يلزم اللغويّة لو قلنا باختصاصها بمادّة الافتراق.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۵۱۷

كلام الإمام الخمينى رحمه الله فى مفاد أخبار «من بلغ»

ولسيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله هاهنا كلام أقرب إلى الذهن من كلام المحقّقين: الخراسانى والنائينى رحمهما الله.

وهو أنّ غرض الشارع لمّا تعلّق على التحفّظ بعامّة السنن والمستحبّات ويرى أنّ الاكتفاء فى طريق تحصيلها على الطرق المألوفة، ربما يوجب تفويت بعضها[۶۹۸]، فلأجل ذلك توصّل إلى مراده بالحثّ والترغيب إلى إتيان كلّ ما سمع عن الغير الذى يحتمل كونه ممّا أمر به رسول اللَّه صلى الله عليه و آله، وأردف حثّه باستحقاق الثواب وترتّب المثوبة على نفس العمل، حتّى يحدث فى نفس المكلّف شوقاً إلى الإتيان، لعلمه بأنّه يثاب بعمله، طابق الواقع أو خالف، فهذا الخطاب والترغيب وجعل الثواب على مطلق العمل، خالف أو وافق، ليس إلّا لأجل التحفّظ على المستحبّات الواقعيّة.

وبعبارة اخرى: إنّما جعل الثواب على مطلق العمل، حثّاً على إتيان كلّيّة مؤدّيات الأخبار الدالّة على السنن، لعلم الشارع بأنّ فيها كثيراً من السنن الواقعيّة، فلأجل التحفّظ عليها جعل الثواب على مطلق ما بلغ عنه صلى الله عليه و آله، نظير قوله تعالى: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا»[۶۹۹] حيث جعل تضاعف الأجر للحثّ على الإتيان بالحسنات، فلأدلّة الباب إطلاق بالنسبة إلى كلّ ما بلغ بسند معتبر أو غيره.

وممّا ذكرنا يظهر أنّ استفادة الاستحباب الشرعى منها مشكل غايته،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۴، ص: ۵۱۸

للفرق الواضح بین ترتّب الثواب علی عمل له خصوصیّة ورجحان ذاتی فیه کما فی المستحبّات، وبین ترتّب الثواب علی الشیء تفضّلًا، لأجل إدراک المکلّف ماهو الواقع المجهول، کما فی المقام، کما أنّ جعل الثواب علی المقدّمات العلمیّة لأجل إدراک الواقع لا یلازم کونها اموراً استحبابیّة، وکما أنّ جعل الثواب علی المشی فی طریق الوفود إلی اللّه أو إلی زیارة الإمام الطاهر، الحسین بن علیّ علیهما السلام لأجل الحثّ إلی زیارة بیته أو إمامه، لا یلازم کون المشی مستحبّاً نفسیّاً، وقس علیه کلّ ما یقع فی ذهنک من أمثال ذلک[۷۰۰].

إنتهی موضع الحاجة من کلامه ملخّصاً.

ویبدو أنّه خیر ما قیل فی المقام.

والحاصل: أنّه لا یستفاد من أخبار «من بلغ» استحباب العمل البالغ علیه الثواب، لا مباشرةً- کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله- ولا بواسطة جعل الحجّیّة للخبر الدالّ علی الاستحباب- کما قال المحقّق النائینی رحمه الله- بل غرض الشارع تعلّق بالتحفّظ علی المستحبّات الواقعیّة، ولأجل ذلک توصّل إلی مراده بترتیب المثوبة علی کلّ عمل بلغ علیه الثواب، ولوکان مخالفاً للواقع، لیرغب المسلمون فی العمل ویصلوا إلی مصالح المستحبّات الواقعیّة، من دون أن یصیر نفس العمل مستحبّاً.

هذا تمام الکلام فی أخبار «من بلغ» وبه تمّت مباحث البراءة.[۷۰۱]

---

[۱] (۱) کفایة الاصول: ۲۹۷.

[۲] (۲) أی: قامت البیّنة علی أنّه خمر. منه مدّ ظلّه.

[۳] (۱) فرائد الاصول ۱: ۲۹.

[۴] (۱) الجمعة: ۹.

[۵] (۱) نهایة الاصول: ۳۹۴.

[۶] (۱) ونحن نبحث فی القطع تارةً: عن صحّة عقوبة من خالف القطع بالحکم الشرعی، واخری: عن جواز عقاب المتجرّی، وثالثةً: عن حسن مؤاخذة من خالف العلم الإجمالی مخالفةً قطعیّة أو احتمالیّة، وهکذا.

ولا ریب فی أنّ هذه المباحث ترجع إلی البحث عمّا یحسن أو یقبح من أفعال الباری تعالی. منه مدّ ظلّه توضیحاً لکلام الإمام قدس سره.

[۷] (۲) أنوار الهدایة ۱: ۳۳.

[۸] (۱) فرائد الاصول ۱: ۲۵.

[۹] (۲) کفایة الاصول: ۲۹۶.

[۱۰] (۱) المصدر نفسه.

[۱۱] (۱) فوائد الاصول ۳: ۳.

[۱۲] (۱) أی لأقسام« من وضع علیه قلم التکلیف» وهی عبارة عن القاطع بالحکم الشرعی والظانّ به والشاکّ فیه. م ح- ی.

[۱۳] (۱) نهایة الأفکار ۳: ۲.

[۱۴] (۱) فوائد الاصول ۳: ۴.

[۱۵] (۲) حیث قال بعد تقسیم« المکلّف» إلی الأقسام الثلاثة: فإن حصل له الشکّ فالمرجع فیه هی القواعد الشرعیّة الثابتة للشاکّ فی

مقام العمل، وتسمّى بالاصول العمليّة، وهى منحصرة فى الأربعة، لأنّ الشكّ إمّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أم لا ... فالأوّل مجرى الاستصحاب. م ح- ى.

[۱۶] (۱) كفاية الاصول: ۲۹۶.

[۱۷] (۱)« الحكومة» هاهنا عبارة عن حكم العقل مستقلّاً بوجوب اتّباع الظنّ من دون أن يستند إلى الشارع، بخلاف« الكشف» فإنّه عبارة عن استكشاف كون الظنّ حجّة شرعيّة عند تماميّة مقدّمات الانسداد. منه مدّ ظلّه.

[۱۸] (۲) أنوار الهداية ۱: ۳۴.

[۱۹] (۱)« الاصوليّة» صحيحة ظاهراً. م ح- ى.

[۲۰] (۲) أنوار الهداية ۱: ۳۵.

[۲۱] (۳) كما أنّ القطع أيضاً كذلك، غاية الأمر أنّ الحجّيّة فى القطع ذاتيّة، وفى الأمارات مجعولة. منه مدّ ظلّه.

[۲۲] (۴) فإنّ مستندهما قوله عليه السلام- فى وسائل الشيعة ۳: ۴۶۷، كتاب الطهارة، الباب ۳۷ من أبواب النجاسات، الحديث ۴-:« كلّ شىء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر» وقوله عليه السلام- فى وسائل الشيعة ۱۷: ۸۹، كتاب التجارة، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۴-:« كلّ شىء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه».

[۲۳] (۱) إشارة إلى تثليث الأقسام. م ح- ى.

[۲۴] (۲) أى القطع بالحكم الواقعى. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام صاحب الكفاية رحمه الله.

[۲۵] (۳) كفاية الاصول: ۲۹۶.

[۲۶] (۴) وهى« القاطع» و« من يقوم عنده طريق معتبر» و« من كان فاقداً للقطع والطريق كليهما». منه مدّ ظلّه.

[۲۷] (۱) فرائد الاصول ۱: ۲۹.

[۲۸] (۲) حيث لم يقيّده بالعقلى. منه مدّ ظلّه.

[۲۹] (۱) النساء: ۵۹.

[۳۰] (۲) ولعلّ السرّ فى تكرار الأمر فى قوله تعالى:« أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» تغايرهما بحسب الإرشاديّة والمولويّة. منه مدّ ظلّه.

[۳۱] (۳) يحتجّ بإحداهما- أعنى المنجّزيّة- المولى على العبد ويؤاخذه على مخالفة التكليف الواقعى الذى قامت الحجّة على ثبوته، ويحتجّ بالاخرى- أعنى المعذّريّة- العبد على المولى فى مخالفة التكليف الذى قامت الحجّة على عدمه. منه مدّ ظلّه.

[۳۲] (۱) حيث قال بعد بيان حجّيّة القطع: ولا يخفى أنّ ذلك لا يكون بجعل جاعل، لعدم جعل تأليفى حقيقةً بين الشىء ولوازمه، بل عرضاً بتبع جعله بسيطاً، ولذلك انقدح امتناع المنع عن تأثيره أيضاً. كفاية الاصول: ۲۹۷.

[۳۳] (۱) فوائد الاصول ۳: ۶.

[۳۴] (۲) وإلّا فلم يكن قسيماً للوجود الذهنى، بل كان عينه ومتّحداً معه. منه مدّ ظلّه.

[۳۵] (۱) ولكن لا يخفى أنّ غاية ما يقتضيه هذا التوجيه هو كون الطريقيّة من لوازم وجود القطع خارجاً- وهو الإدراك الجازم القائم بالنفس- لا من لوازم ذاته وماهيّته. م ح- ى.

[۳۶] (۱) فوائد الاصول ۳: ۶.

[۳۷] (۲) إن قلت: هذا التوجيه لا يرتبط بكلام المحقّق النائينى رحمه الله، لأنّه لم يدّع كون المعلوم عين العلم ليمكن تصحيحه بدعوى أنّ المراد من المعلوم هو المعلوم بالذات، بل ادّعى كون الطريقيّة عين العلم. قلت: نعم، ولكن إذا ثبت عينيّة العلم مع المعلوم بالذات ومغايرته مع المعلوم بالعرض، فالقول بكون الطريقيّة عين العلم يستلزم القول بكونها عين المعلوم بالذات دون المعلوم

بالعرض. م ح- ى.

[٣٨] (١) وهو« الإدراك الذى لا يشوبه الترديد» وله وجودان: ذهنى، وهو نفس تصوّر ماهيّة القطع الذى يحصل بصرف استماع لفظه مثلًا، وخارجى، وهو الإدراك الواقعى الجزمى القائم بنفس القاطع. منه مدّ ظلّه.

[٣٩] (١) النساء: ٥٩.

[٤٠] (١) فإنّك إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة مثلًا، فلو قال الشارع:« هذا القطع ليس بحجّة» لزم منه اجتماع النقيضين إن أراد بعدم حجّيّته عدم وجوب صلاة الجمعة، واجتماع الضدّين إن أراد به إباحتها. منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام صاحب الكفاية رحمه الله.

[٤١] (٢) كفاية الاصول: ٢٩٧.

[٤٢] (٣) تهذيب الاصول ٢: ٥١.

[٤٣] (١) على أنّ الأمر والنهى المتعلّقين بشيء واحد لو توجّها إلى مكلّف واحد لكان تكليفاً بالمحال، وهو ممتنع، كالتكليف المحال. م ح- ى.

[٤٤] (٢) أنوار الهداية ١: ٣٨.

[٤٥] (١) وأمّا بناءً على العينيّة- كما التزم بها المحقّق النائينى رحمه الله فى آخر كلامه- فلا مجال للتكلّم فى هذه المسألة كما لا يخفى، لأنّ الكاشفيّة تستدعى المغايرة بين الكاشف والمكشوف، فإذا كانا شيئاً واحداً، بدعوى كون العلم عين المعلوم بالذات فلا تتصوّر الكاشفيّة لكى يبحث فى إمكان جعلها ونفيها وعدمه. منه مدّ ظلّه.

[٤٦] (٢) نعم، قد يتصرّف الخالق تعالى فى الامور التكوينيّة، كما حال بين النار وبين لازمها بقوله- فى سورة الأنبياء، الآية ٦٩-:« يَا نَارُ كُونِى بَرْداً وَسَلَاماً عَلَى إِبْرَاهِيمَ» لكنّه مربوط بمقام كونه خالقاً مكوّناً، لا بحيثيّة كونه شارعاً. منه مدّ ظلّه.

[٤٧] (١) وهى عبارة عن اقتضاء الأمارة جعل حكم ظاهرى على وفقها وإن كانت مخالفة للواقع. منه مدّ ظلّه.

[٤٨] (١) كما إذا قال الشارع:« لا تشرب الخمر» وأنت قطعت بخمريّة المائع الفلانى. منه مدّ ظلّه.

[٤٩] (٢) كما إذا قال الشارع:« لا تشرب مقطوع الخمريّة». منه مدّ ظلّه.

[٥٠] (٣) كما إذا قال الشارع:« إذا قطعت بخمريّة مائع وصادف قطعك الواقع فهو محرّم عليك» فإنّ موضوع الحكم بالحرمة مركّب من جزئين: أحدهما: القطع بالخمريّة، والثانى: كون القطع مطابقاً للواقع. م ح- ى.

[٥١] (١) وجميع المباحث تجرى فى« الانقياد» أيضاً، وإن اكتفى الاستاذ« مدّ ظلّه» بذكر التجرّى اختصاراً. م ح- ى.

[٥٢] (٢) وكذلك يكون بحثاً عن أحوال المبدأ، لأنّه يرجع إلى أنّ اللّه تعالى هل يتمكّن من عقاب المتجرّى أم لا؟ م ح- ى.

[٥٣] (١) توضيحه: أنّ قاعدة« كلّما حكم به العقل حكم به الشرع» لو جرت مطلقاً حتّى فى القسم الثانى، لاستلزم التسلسل، لأنّ العقل يحكم عقيب كلّ حكم شرعى بقبح معصيته، فإذا حكم الشارع بحرمة شرب الخمر حكم العقل بقبحه بعنوان أنّه معصية المولى، فلو حكم الشارع بحرمته مرّةً ثانية بعنوان المعصية لأجل قاعدة« الملازمة» لحدث موضوع آخر لحكم العقل بالقبح، فلابدّ من أن يحكم الشرع أيضاً بحرمته مرّة ثالثة، وهكذا يوجد عقيب كلّ حرمة شرعيّة قبح عقلى، وعقيب كلّ قبح عقلى حرمة شرعيّة فى سلسلة غير متناهية، وهذا مضافاً إلى امتناع التسلسل، يستلزم أن تتبدّل معصية واحدة إلى معاصٍ غير متناهية، وأن يستحقّ من ارتكبها عقوبات كذلك. م ح- ى.

[٥٤] (٢) بل معاصى غير متناهية مقتضية لعقوبات غير متناهية بناءً على التسلسل، كما عرفت فى التعليقة المتقدّمة. م ح- ى.

[٥٥] (١) ولا يخفى أنّ هذه الدعوى باطلة حتّى عند المحقّق النائينى رحمه الله- على ما فى فوائد الاصول ٣: ٣٩- إلّاأنّ بطلانها لا يضرّ بما ذكره هاهنا، فإنّه قضيّة شرطيّة تعليقيّة، أعنى« لو كان استحقاق المتجرّى للعقاب مستنداً إلى هذه الدعوى الفاسدة لكان البحث اصوليّاً». م ح- ى.

[۵۶] (۱) فوائد الاصول ۳: ۳۷ و ۵۰.

[۵۷] (۲) راجع أنوار الهدایة ۱: ۴۷، وتهذیب الاصول ۲: ۲۹۹.

[۵۸] (۳) فحرمة ما قطع المکلّف بخمریّته ولم یکن خمراً فی الواقع تتوقّف علی أمرین: أ- أن یکون المراد ب« الخمر» المحرّمة فی الأدلّة مطلق مقطوع الخمریّة، ب- أن یکون المطلق حجّة، وما یرتبط بالاصول هو الأمر الثانی، بخلاف الأوّل، فإنّه مسألة فقهیّة. م ح- ی.

[۵۹] (۱) وأمّا دلیل حرمة الخمر، أو الغصب، أو إتلاف مال الغیر، ونحوها، فکان کلّ واحد منها أحد مصادیق محلّ النزاع. منه مدّ ظلّه.

[۶۰] (۲) وهی قبحه عقلًا، وحرمته شرعاً، واستحقاق العقوبة علیه. م ح- ی.

[۶۱] (۳) توضیح ذلک: أنّ العناوین الثانویّة تارةً: تؤثّر فی الحسن والقبح، کالکذب الذی یکون بذاته قبیحاً، وإذا اقتضی نجات مؤمن صار حسناً، والصدق الذی یکون بذاته حسناً، وإذا اقتضی هلاک مؤمن صار قبیحاً، واخری: لا تکون کذلک، کمسألة الانقیاد والتجرّی، فإنّ القطع بکون عمل محبوباً للمولی أو مبغوضاً له لا یؤثّر فی حسنه وقبحه. م ح- ی.

[۶۲] (۱) فرائد الاصول ۱: ۳۹، وفوائد الاصول ۳: ۴۲.

[۶۳] (۲) البحث فعلًا فی القبح العقلی، وسیأتی النزاع فی الحرمة الشرعیّة. م ح- ی.

[۶۴] (۳) النزاع فعلًا فی قبح التجرّی، وأمّا استحقاق العقوبة علیه فسیأتی البحث فیه. م ح- ی.

[۶۵] (۱) نهایة الأفکار ۳: ۳۰.

[۶۶] (۱) أو ما یقوم مقامه من الأمارات المعتبرة والاصول العملیّة. منه مدّ ظلّه.

[۶۷] (۱) راجع ص ۴۵.

[۶۸] (۲) راجع ص ۴۲.

[۶۹] (۱) اعلم أنّ متعلّق التکلیف قد یضاف إلی موضوع خارجی، ک« لا- تشرب الخمر» و« صلّ فی الوقت» و« لا- تأکل المیتة» ونحوها، وقد لا یضاف إلیه، ک« صلّ» و« صم» وأمثالهما. منه مدّ ظلّه.

[۷۰] (۲)« کلتا» صحیحة ظاهراً. م ح- ی.

[۷۱] (۱) فوائد الاصول ۳: ۳۷.

[۷۲] (۲)« کلتا» صحیحة ظاهراً. م ح- ی.

[۷۳] (۳) ولذا لو قیل لشارب الخمر:« ماذا تفعل» لقال:« أشرب الخمر» ولم یقل:« أشرب الخمر عن اختیار». منه مدّ ظلّه توضیحاً لکلام المحقّق النائینی رحمه الله.

[۷۴] (۱) وکذلک فی مثل ما إذا صلّی حال کونه قاطعاً بدخول الوقت ثمّ انکشف الخلاف، فإنّها لا تجزی، مع أنّها کانت مجزیة لو کان الوجوب متعلّقاً باختیار صلاة أحرز وقوعها فی الوقت. منه مدّ ظلّه.

[۷۵] (۲) فوائد الاصول ۳: ۳۹.

[۷۶] (۱) کالإرادة المقابلة للإکراه، کما إذا قیل:« لا تشرب الخمر اختیاراً» منه مدّ ظلّه.

[۷۷] (۲) فلا- یصحّ أن یقال:« لا تشرب الخمر عن إرادة ناشئة عن العلم بالخمر وبکون الخمر حراماً» إذا کانت الحرمة التی نشأت الإرادة عنها مستفادة من نفس« لا تشرب الخمر» المذکور فی بدایة الدلیل، کما هو المفروض. منه مدّ ظلّه.

[۷۸] (۳) فوائد الاصول ۳: ۳۸، التعلیقة ۱.

[۷۹] (۴) وإن لم یشتمل الفعل علی قبح ومفسدة کما تقدّم. م ح- ی.

[۸۰] (۱) فوائد الاصول ۳: ۴۴.

[۸۱] (۲) فللمولى- على هذا- خطابان: أ-« لا تشرب الخمر» ب-« لا تشرب معلوم الخمريّة» والخطاب الثانى يعمّ العاصى والمتجرّى واقعاً، بخلاف الخطاب الأوّل، فإنّه يختصّ بالعاصى بحسب الواقع، وإن كان يعمّ المتجرّى فى نظره واعتقاده.

ولا يخفى أنّ التجرّى لا يتصوّر إلّابالنسبة إلى الخطاب الأوّل، أعنى« لا تشرب الخمر» لأنّ القاطع إذا خالف قطعه كان عاصياً بالنسبة إلى الخطاب الثانى مطلقاً، سواء أصاب قطعه الواقع أو أخطأ، وكذلك بالنسبة إلى الخطاب الأوّل عند الإصابة ويكون متجرّياً بالنسبة إليه عند الخطأ. منه مدّ ظلّه.

[۸۲] (۱) مثل« إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك التصدّق». منه مدّ ظلّه.

[۸۳] (۲) أحدهما: حرمة الخمر مثلًا بملاك مسكريّتها، والآخر: حرمة معلوم الخمريّة بملاك القبح الفاعلى. منه مدّ ظلّه.

[۸۴] (۳) الانبعاث هاهنا ليس فى مقابل الانزجار، بل المراد منه هو الانفعال من حكم المولى، فيعمّ الأحكام الوجوبيّة والتحريميّة. منه مدّ ظلّه.

[۸۵] (۱) فوائد الاصول ۳: ۴۵.

[۸۶] (۱) راجع ص ۸۰ من الجزء الثالث.

[۸۷] (۲) لا يقال: يتمكّن المولى من الوصول إلى هذا الغرض بتكرار الخطاب الأوّل تأكيداً، كأن يقول:« لا تشرب الخمر»،« لا تشرب الخمر» من دون أن يحتاج إلى خطابين متغايرين مشتملين على حكمين مستقلّين.

فإنّه يقال: التأكيد قد لا يؤثّر الأثر المطلوب، لأنّ الحكم المؤكّد حكم واحد، ولا يترتّب على مخالفته إلّاعقوبة واحدة، وبعض العبيد لا يمتثلون أمر المولى إلّافيما إذا تعدّدت العقوبة. منه مدّ ظلّه.

[۸۸] (۱) لما تقدّم من زوال التجرّى بمجرّد الالتفات إلى هذا الخطاب. م ح- ى.

[۸۹] (۲) كفاية الاصول: ۲۹۹.

[۹۰] (۳) راجع ص ۵۴.

[۹۱] (۱) كما صرّح به المحقق النائينى رحمه الله فى فوائد الاصول ۳: ۴۵.

[۹۲] (۲) كما إذا شرب ما قطع بخمريّته وصادف قطعه الواقع. منه مدّ ظلّه.

[۹۳] (۱) كفاية الاصول: ۲۹۸.

[۹۴] (۲) نهاية الدراية ۳: ۲۹.

[۹۵] (۱) راجع للاطّلاع على هذه الروايات وسائل الشيعة ۱: ۴۹- ۵۸، كتاب الطهارة، الباب ۶ و ۷ من أبواب مقدّمة العبادات.

[۹۶] (۱) كالأوامر الامتحانيّة. منه مدّ ظلّه.

[۹۷] (۲) نهاية الاصول: ۴۱۸.

[۹۸] (۱) يعنى المحقق الخراسانى، والاصفهانى، والعراقى رحمهم الله. م ح- ى.

[۹۹] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۱۰۰] (۱) نهاية الأفكار ۳: ۳۱.

[۱۰۱] (۲) الفصول الغرويّة: ۸۷.

[۱۰۲] (۳) كالإفطار بشرب الخمر ونحوه فى شهر رمضان، فإنّه محرّم من وجهين كما هو واضح. م ح- ى.

[۱۰۳] (۴) فرائد الاصول ۱: ۴۵.

[۱۰۴] (۱) فالتجرّی بمعناه اللغوی أعمّ من المعصیهٔ، وبمعناه الاصطلاحی یکون مباینا لها. م ح- ی.

[۱۰۵] (۱)« لو» وصلیّهٔ. م ح- ی.

[۱۰۶] (۱) وهی موارد القطع المتعلّق بالموضوع، بخلاف موارد القطع المتعلّق بالحکم، کما إذا قطع بحرمهٔ شرب التتن ولم یکن حراماً فی الواقع، إذ لا یمکن التشکیک فی وقوع الفعل فی هذه الموارد عن إرادهٔ واختیار. م ح- ی.

[۱۰۷] (۲) کفایهٔ الاصول: ۳۰۲.

[۱۰۸] (۳) کفایهٔ الاصول: ۲۹۸.

[۱۰۹] (۴) هذه الدعوی غیر ما تقدّم منه رحمه الله من دعوی عدم صدور فعل اختیاری من المتجرّی فی بعض الموارد کما لا یخفی. م ح- ی.

[۱۱۰] (۱) کفایهٔ الاصول: ۲۹۹.

[۱۱۱] (۲) أی إذا لم یکن الفعل المتجرّی به بما هو معلوم الحرمهٔ اختیاریّاً. م ح- ی.

[۱۱۲] (۳) توضیحه: أنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله ذهب إلی أنّ الملاک فی اختیاریّهٔ کلّ عمل- ولو کان من الأعمال النفسانیّهٔ- مسبوقیّتها بالإرادهٔ، فلو کانت نفس الإرادهٔ اختیاریّهٔ لتوقّفت علی إرادهٔ اخری، وحیث إنّها أیضاً فرضت اختیاریّهٔ، کانت مسبوقهٔ بإرادهٔ ثالثهٔ، وهکذا إلی مالا نهایهٔ له. م ح- ی.

[۱۱۳] (۴) کفایهٔ الاصول: ۳۰۰.

[۱۱۴] (۱) المستفادهٔ من قوله رحمه الله:« إلّا أنّ بعض مبادیه غالباً یکون وجوده بالاختیار». منه مدّ ظلّه.

[۱۱۵] (۲) للقاعدهٔ الکلّیّهٔ التی التزم بها صاحب الکفایهٔ رحمه الله من أنّ« کلّ عمل اختیاری یکون مسبوقاً بالإرادهٔ» وإن کان من الصفات القائمهٔ بالنفس. م ح- ی.

[۱۱۶] (۱) الحکمهٔ المتعالیهٔ فی الأسفار العقلیّهٔ الأربعهٔ ۶: ۳۸۸.

[۱۱۷] (۱) حیث إنّ التصوّر الذی هو من مبادئ الإرادهٔ لو کان مسبوقاً بإرادهٔ اخری لاحتاج إلی تصوّر آخر، وهکذا إلی مالا نهایهٔ له، وکذلک الأمر فی نفس الإرادهٔ وسائر مبادیها. م ح- ی.

[۱۱۸] (۲) الحجر: ۲۹.

[۱۱۹] (۳) کما أنّ قاعدهٔ« کلّ موجود یحتاج إلی علّهٔ موجدهٔ» تختصّ بالموجودات الممکنهٔ المأنوسهٔ لنا، ولا تعمّ واجب الوجود. منه مدّ ظلّه.

[۱۲۰] (۴) ف« العالم» مثلًا بماله من المعنی، وهو« من ینکشف عنده الشیء» یطلق علی اللّه تعالی وعلینا. منه مدّ ظلّه.

[۱۲۱] (۵) کفایهٔ الاصول: ۷۷.

[۱۲۲] (۱) کفایهٔ الاصول: ۸۹ و ۳۰۰.

[۱۲۳] (۲) فالقضیّهٔ الصادقهٔ من بین الموجّهات فی الأوّل: موجبهٔ ضروریّهٔ، نحو« الإنسان حیوان بالضرورهٔ» وفی الثانی: سالبهٔ ضروریّهٔ، نحو« شریک الباری لیس بموجود بالضرورهٔ» وفی الثالث: ممکنهٔ عامّهٔ، نحو« الإنسان موجود بالإمکان». م ح- ی.

[۱۲۴] (۱) هود: ۱۰۵- ۱۰۸.

[۱۲۵] (۲) النازعات: ۳۷- ۴۱.

[۱۲۶] (۱) ف« إنّ النفس لأمّارهٔ بالسوء» کما قال فی سورهٔ« یوسف»، الآیهٔ ۵۳. منه مدّ ظلّه.

[۱۲۷] (۲) حیث قال:« طغی، آثر، خاف، نهی» بصیغهٔ الفعل الماضی. م ح- ی.

[۱۲۸] (۳) أو یلزم من تصورهما والنسبهٔ بینهما الجزم باللزوم. م ح- ی.

[۱۲۹] (۱) کفایهٔ الاصول: ۳۰۱.

[۱۳۰] (۲) کنز العمّال ۱: ۱۰۷، الحدیث ۴۹۱، والتوحید- للشیخ الصدوق-: ۳۵۶، الباب ۵۸، الحدیث ۳.

[۱۳۱] (۱) لعلّ علمهم بهذا ناشٍ عمّا روی- فی بحار الأنوار ۴۱: ۳۱۳- وهو قول علی علیه السلام خطاباً لسعد بن أبی وقّاص فی أیّام صباوهٔ ابنه عمر:« وإنّ فی بیتک لسخلًا یقتل ابن رسول اللَّه صلی الله علیه و آله». منه مدّ ظلّه.

[۱۳۲] (۲) أی إنّهم حلماء حیث لا یشتدّون علیک ولا یعاقبونک لأجل ما سترتکب من تلک الجنایهٔ الهائلهٔ العظیمهٔ. منه مدّ ظلّه.

[۱۳۳] (۳) الإرشاد- للشیخ المفید- ۲: ۱۳۲، وکشف الغمّهٔ ۲: ۹.

[۱۳۴] (۴) التوحید- للشیخ الصدوق-: ۳۵۶، الباب ۵۸، الحدیث ۳.

[۱۳۵] (۱) النساء: ۱۳۷.

[۱۳۶] (۱) وسائل الشیعهٔ ۵: ۴۶۵، کتاب الصلاهٔ، الباب ۱ من أبواب أفعال الصلاهٔ، الحدیث ۹.

[۱۳۷] (۲) الأنفال: ۱۷.

[۱۳۸] (۳) الإنسان: ۳۰.

[۱۳۹] (۴) الإنسان: ۳.

[۱۴۰] (۵) الأحزاب: ۳۳.

[۱۴۱] (۱) فی مقابل سائر الصفات النفسانیّهٔ. م ح- ی.

[۱۴۲] (۱) نهایهٔ الدرایهٔ ۳: ۴۶.

[۱۴۳] (۲) راجع ص ۳۰.

[۱۴۴] (۱) فوائد الاصول ۳: ۱۱.

[۱۴۵] (۱) فإنّ المولی إذا قال:« إذا قطعت بخمریّهٔ مایع وکان خمراً فی الواقع یجب علیک التصدّق» ولاحظ القطع بما هو کاشف، فمن حیث إنّه قطع موضوعی لاحظه بنفسه مع قطع النظر عن الواقع، ومن حیث إنّه بلحاظ طریقیّته وکاشفیّته جعل موضوعاً لاحظ الواقع المنکشف، فأخذ القطع جزء الموضوع أیضاً یستلزم الجمع بین لحاظ الواقع وعدم لحاظه، وهو ممتنع. م ح- ی.

[۱۴۶] (۱) وکذا جعل الحجّیّهٔ لسائر الأمارات التی حکم الشارع باعتبارها بلحاظ جهۀ کشفها عن الواقع. م ح ی.

[۱۴۷] (۲) فإنّ القطع والظنّ یشترکان فی أصل الکاشفیّهٔ عن الواقع، وإن کان الأوّل کاشفاً تامّاً، والثانی ناقصاً. منه مدّ ظلّه.

[۱۴۸] (۱) کفایهٔ الاصول: ۳۰۷.

[۱۴۹] (۱) کفایهٔ الاصول: ۱۹۳.

[۱۵۰] (۲) مصباح الاصول ۲: ۴۵.

[۱۵۱] (۱) هذا المثال وإن کان یوهم أنّ الحرمهٔ تعلّقت بنفس صلاهٔ الجمعهٔ بشرط القطع بوجوبها، إلّاأنّ المراد أنّها بما هی مقطوعهٔ الوجوب محرّمهٔ، فما تعلّق به الوجوب غیر ما تعلّقت به الحرمهٔ، وأمّا لو کان المراد حرمهٔ نفس صلاهٔ الجمعهٔ بشرط القطع بوجوبها- کما هو ظاهر القضیّهٔ الشرطیّهٔ- فنحن أیضاً نقول بالامتناع، لاستلزامه اجتماع المصلحهٔ والمفسدهٔ، والمحبوبیّهٔ والمبغوضیّهٔ فی شیء واحد بعنوان واحد عند تحقّق الشرط، وهو محال بلا إشکال. منه مدّ ظلّه.

[۱۵۲] (۱) فإنّ القطع إذا کان تمام الموضوع یترتّب علیه الحکم، سواء صادف الواقع أو خالفه. منه مدّ ظلّه.

[۱۵۳] (۲) وإلّا فالحقّ أنّه لا تضادّ بین الأحکام. م ح- ی.

[۱۵۴] (۳) تهذیب الاصول ۲: ۳۱۵.

[۱۵۵] (۱) کالحکمین الوجوبیّین، کقول المولی:« إذا قطعت بوجوب صلاهٔ الجمعهٔ یجب علیک صلاهٔ الجمعهٔ». م ح- ی.

[۱۵۶] (۲) كالحكمين التحريميّين، كقول المولى:« إذا قطعت بحرمة الخمر يحرم عليك الخمر». م ح- ى.

[۱۵۷] (۱) كفاية الاصول: ۳۰۷.

[۱۵۸] (۱) أراد ب« التقييد اللحاظى» أن يكون القيد ملحوظاً للمولى فى مقام جعل الحكم؛ بخلاف« نتيجة التقييد» التى سيجىء توضيحها. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقّق النائينى رحمه الله.

[۱۵۹] (۲) آل عمران: ۹۷.

[۱۶۰] (۱) وسائل الشيعة ۶: ۸۶، كتب الصلاة، الباب ۲۶ من أبواب القراءة فى الصلاة، الحديث ۱.

[۱۶۱] (۲) وسائل الشيعة ۸: ۵۰۶، كتاب الصلاة، الباب ۱۷ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ۳ و ۴.

[۱۶۲] (۳) فوائد الاصول ۳: ۱۱.

[۱۶۳] (۱) وسائل الشيعة ۶: ۹۱، كتاب الصلاة، الباب ۲۹ من أبواب القراءة فى الصلاة، الحديث ۵.

[۱۶۴] (۲) لأنّ للصلاة أجزاءً وشرائط كثيرة ثابتة بأدلّة شاملة بإطلاقها لصورة العلم والجهل والذكر والنسيان، فالقول بعدم وجوب غير هذه الخمسة على الجاهل والناسى يستلزم تخصيص الأكثر. م ح- ى.

[۱۶۵] (۱) لا دخل لهذا الإشكال الثانى بالجهة المبحوث عنها فى المقام، بل هو تحقيق مستقلّ حول الإطلاق، وكيفيّة التقابل بينه وبين التقييد، والملازمة المدّعاة بين امتناع الوجود وامتناع العدم فى جميع موارد العدم والملكة. منه مدّ ظلّه.

[۱۶۶] (۲) حيث قال ما ملخّصه: إنّ إبلاغ خصوصيّات موضوع الحكم يكون بواسطة« التقييد اللحاظى» فى الانقسامات السابقة عليه، وبواسطة« متمّم الجعل» و« نتيجة التقييد» فى الانقسامات اللاحقة به. م ح- ى.

[۱۶۷] (۱) فإنّ للحكم قابليّة تقيّده بالعلم به لولا مسألة الدور. م ح- ى.

[۱۶۸] (۱) تهذيب الاصول ۲: ۳۲۱.

[۱۶۹] (۱) مصباح الاصول ۳: ۳۶.

[۱۷۰] (۲) غير ما دلّ على أخذ القطع الصفتى فى موضوع الحكم، وغير ما دلّ على حجّيّة الأمارات والاصول. م ح- ى.

[۱۷۱] (۱) إذ لا فرق بين القطع بحسب بعد طريقيّته إلى الواقع وبين مثل البيّنة، فإنّ طريقيّة البيّنة وإن كانت ناقصة، إلّاأنّه ينجبر بدليل حجّيّتها الذى يأمرنا بإلغاء احتمال الخلاف، وينزّلها منزلة القطع فى بعد الطريقيّة. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام الشيخ الأعظم رحمه الله.

[۱۷۲] (۲) فرائد الاصول ۱: ۳۳.

[۱۷۳] (۱) فى ذيل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله قرينة على أنّه أراد من القطع الموضوعى ما اخذ جزء الموضوع، لا تمامه، كما سيأتى نقله. منه مدّ ظلّه.

[۱۷۴] (۲) كفاية الاصول: ۳۰۴.

[۱۷۵] (۱) كفاية الاصول: ۳۰۳.

[۱۷۶] (۲) راجع ص ۹۱.

[۱۷۷] (۱) ذكر الأمارات من باب التمثيل، وإلّا فالبحث يعمّ الاصول العمليّة أيضاً. م ح- ى.

[۱۷۸] (۱) حاشية كتاب فرائد الاصول: ۸- ۹.

[۱۷۹] (۲) نهاية الدراية ۳: ۶۴.

[۱۸۰] (۳) هذه الفقرة من كلام صاحب الكفاية تدلّ على أنّ كلامه فى تنزيل الأمارة والاستصحاب منزلة القطع المأخوذ جزء الموضوع، لا تمامه. منه مدّ ظلّه.

[۱۸۱] (۱) اختلفت نسخ الكفاية من هنا إلى آخر العبارة، واخترنا ما فى« حقائق الاصول» لسيّدنا الحكيم رحمه الله، لكونه أجود من

غيره. م ح- ى.

[۱۸۲] (۲) كفاية الاصول: ۳۰۶.

[۱۸۳] (۳) كما إذا كان فى الحوض ماء كرّ، ثمّ شككنا فى بقاء مائيّته وكرّيّته، فيعمّهما دليل الاستصحاب فى عرض واحد. م ح- ى.

[۱۸۴] (۱) أراد بـالقطع المأخوذ فى الموضوع ما كان جزء الموضوع، لما عرفت من أنّه ذهب إلى استحالة أخـذه تمامه، وفى مطاوى ما أجاب به عن إشكال صاحب الكفاية أيضاً قرينة على ذلك. م ح- ى.

[۱۸۵] (۱) راجع لتوضيح ما أراده من الحكومة الواقعيّة والظاهريّة إلى فوائد الاصول ۳: ۱۹.

[۱۸۶] (۱) فوائد الاصول ۳: ۲۱.

[۱۸۷] (۲) فإنّ بعض الأمارات العقلائيّة وإن كانت مردودة شرعاً، إلّاأنّ كلّ ما اعتبره الشارع منها كان معتبراً عند العقلاء. منه مدّ ظلّه.

[۱۸۸] (۱) قـال فى الكفايـة: فتلخّص بمـا ذكرنـا أنّ الأمارة لا تقوم بـدليل اعتبارها إلّامقام ما ليس مأخوذاً فى الموضوع أصـلًا. كفاية الاصول: ۳۰۵.

[۱۸۹] (۲) فرائد الاصول ۱: ۳۳، وفوائد الاصول ۳: ۲۱- ۲۶.

[۱۹۰] (۳) المراد ب« قيـامه مقـام القطع الطريقى المحض ومقـام مـا اخـذ موضوعـا بمـا هو كـاشف مطلق» أنّ الواقع ينكشف به كما ينكشف بالقطع، لا أنّه متفرّع عليه ومنزّل منزلته. منه مدّ ظلّه.

[۱۹۱] (۱) الاـصول غير المحرزة تبيّن وظيفـة الشـاكّ فقـط فى مقـام العمـل، من دون أن يكون فيهـا إثبات وإحراز، كأصالتى البراءة والطهارة، بخلاف الاصول المحرزة، كالاستصـحاب وقاعـدة التجاوز والفراغ، فإنّها وإن لم تكن من الأمارات الكاشـفة عن الواقع على التحقيق، إلّاأنّ لهـا بعـداً إثباتيّاً وإحرازيّاً، فهى برزخ بين الأمـارات وبين الاـصول غير المحرزة، ولـذا تتقـدّم على تلـك الاصول عند التعارض، فاستصحاب النجاسة يتقدّم على أصالة الطهارة مثلًا. منه مدّ ظلّه.

[۱۹۲] (۱) المراد بقيامها مقام القطع الطريقى حجّيّتها، كالقطع، لا أنّها متفرّعة عليه. منه مدّ ظلّه.

[۱۹۳] (۲) فليس التخيير فى مسألة اصوليّة، بل فى مسألة فرعيّة. منه مدّ ظلّه.

[۱۹۴] (۳) الاحتيـاط العقلى يجرى فى موارد العلم الإجمـالى، كـالعلم بوجوب صـلاة الظهر أو الجمعـة فى يومها، وفى موارد اقتضاء الاشتغال اليقينى البراءة اليقينيّة، كما إذا علم باشتغال ذمّته بصلاتى الظهر والعصر مثلًا، لكن شكّ فى إتيانهما. منه مدّ ظلّه.

[۱۹۵] (۱) كفاية الاصول: ۳۰۵.

[۱۹۶] (۱) قـد وقع النزاع فى كون الاستصـحاب وقاعدة التجاوز والفراغ من الأمارات الشـرعيّة أو من الاصول العمليّة، والحقّ ما ذهب إليه المحقّقون سيّما الشيخ الأعظم وتلاميذه من كون الاستصحاب أصلًا، لأنّ الشىء لا يمكن أن يكون أمارةً إلّاإذا كان ذاته- مع قطع النظر عن دليل حجّيّته- مشـتملًا على جهة كشف وحكاية عن الواقع فى الجملة، فلا يكون الوهم أو الشكّ أمارةً، لعدم اشتمالهما على الكشف أصلًا، بخلاف الظنّ الذى له جهة حكاية عن الواقع، فيمكن أن يكون أمارةً وحجّة شرعيّة.

ولا كاشفيّة فى الاستصحاب أصلًا، لكونه متقوّماً باليقين والشكّ، وواحد منهما لا يصلح لأنّ يكون حاكياً عن الواقع، أمّا اليقين فلكونه متعلّقـاً بالزمن السابق، وأمّا الشكّ فلعـدم كشـفه عن الواقع ولو بالكشف الناقص، فما الـذى يصـلح أن يجعله دليل الاستصـحاب أمارة شرعيّة؟!

وما قيل من أنّ« ما ثبت يدوم» فلا دليل عليه أوّلًا، ولا يرتبط بالاستصحاب ثانياً؛ لأنّ مفاده« أنّ الشىء إذا حدث وكان فيه اقتضاء البقاء وقابليّة الـدوام والاستمرار، يدوم» فدوام ما ثبت مربوط بنفس الشـىء الثابت ولا يرتبط بالاستصـحاب الدائر مدار اليقين والشكّ، فإنّ الشىء الثابت القابل للاستمرار يدوم- على فرض صحّة هذا القول- سواء تعلّق به اليقين والشكّ أم لا.

وسيجىء مزيد توضيح لكون الاستصحاب من الاصول فى بابه إن شاء اللّه تعالى.

وهكذا الأمر فی قاعدة التجاوز والفراغ، فإنّ ما روی- فی وسائل الشیعة ۱: ۴۷۱، كتاب الطهارة، الباب ۴۲ من أبواب الوضوء، الحديث ۷- من قوله عليه السلام فی الرجل الذی يشكّ بعدما يتوضّأ:« هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ» وإن كان ظاهراً فی كونها من الأمارات إلّاأنّ سائر رواياتها ظاهرة فی كونها أصلًا عمليّاً كالاستصحاب، فيكون قاعدة التجاوز والفراغ مخصّصة لدليل الاستصحاب، إذ يجری فی جميع مواردها استصحاب عدم إتيان ما شكّ فيه. منه مدّ ظلّه.

[۱۹۷] (۱) اختلفوا فی أنّ قاعدة الفراغ هل تكون قاعدة مستقلّة أو من مصاديق قاعدة التجاوز؟ منه مدّ ظلّه.

[۱۹۸] (۱) لا يخفى أنّ هذه المسألة غير قصد القربة المعتبر فی الواجبات التعبّديّة، فإنّ الموافقة الالتزاميّة لو وجبت لوجبت فی جميع الواجبات حتّى فی التوصّليّات، بل وجب الالتزام بحرمة المحرّمات أيضاً. م ح- ی.

[۱۹۹] (۱) الضمير راجع إلى« آياتنا». م ح- ی.

[۲۰۰] (۲) النمل: ۱۴.

[۲۰۱] (۱) خبر لقولنا:« ما قيل». م ح- ی.

[۲۰۲] (۲) تهذيب الاصول ۲: ۳۴۳، وأنوار الهداية ۱: ۱۴۲.

[۲۰۳] (۱) يريد بهذا الأمر إمّا بيان المتعلّق، أو الإيمان بالدرجات العليا. منه مدّ ظلّه.

[۲۰۴] (۲) النساء: ۱۳۶.

[۲۰۵] (۳) بحار الأنوار ۱۸: ۲۰۲، باب المبعث وإظهار الدعوة وما لقی صلى الله عليه و آله من القوم، ذيل الحديث ۳۲.

[۲۰۶] (۴) الشورى: ۲۳.

[۲۰۷] يوسفی گنابادی،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۲۰۸] (۱) هذا على فرض اشتمال القضايا الحمليّة على النسبة وغمض العين عمّا حقّقناه من أنّ هذه القضايا تدلّ على الهوهويّة والاتّحاد بين الموضوع والمحمول، وهو لا يلائم النسبة التی تنادی بالمغايرة بينهما. منه مدّ ظلّه.

[۲۰۹] (۱) فرائد الاصول ۱: ۵۱.

[۲۱۰] (۱) أی كلام المحدّث الأسترابادی فی إثبات انحصار مدرك ما ليس من ضروريّات الدين فی السماع عن الصادقين عليهم السلام. م ح- ی.

[۲۱۱] (۲) يعنی قال الأسترآبادی فی فهرست فصول« الفوائد المدنيّة». م ح- ی.

[۲۱۲] (۳) أی إنتهى كلام المحدّث الأسترآبادی رحمه الله. م ح- ی.

[۲۱۳] (۴) كفاية الاصول: ۳۱۱.

[۲۱۴] (۱) والفرق بينه وبين الاحتمال الأوّل أنّ التكليف لا- يثبت بالعلم الإجمالی أصلًا بناءً على الاحتمال الأوّل، لكون العلم الإجمالی كالعدم، بخلاف ما اختاره المحقّق الخراسانی رحمه الله، فإنّ التكليف- بناءً عليه- يثبت بالعلم الإجمالی لو لم يكن مانع شرعی أو عقلی. منه مدّ ظلّه.

[۲۱۵] (۱) قد أشار إلى ما به التفصّی عن المحذور فی ذيل الأمر الرابع من الامور التی عقدها لبيان أحكام القطع وأقسامه، ويأتی تفصيله فی مسألة التوفيق بين الحكم الظاهری والواقعی، وحاصله: أنّه لابأس باجتماع الحكم الواقعی الفعلی- بمعنى أنّه لو قطع به لتنجّز عليه واستحقّ على مخالفته العقوبة- مع حكم آخر فعلی فی مورده بمقتضى الأصل أو الأمارة. م ح- ی.

[۲۱۶] (۲) وسائل الشيعة ۱۷: ۸۷، كتاب التجارة، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۱.

[۲۱۷] (۱) أی مع الموافقة الاحتماليّة وترك المخالفة القطعيّة. م ح- ی.

[۲۱۸] (۲) أی مع الموافقهٔ الاحتمالیّهٔ وترک المخالفهٔ القطعیّهٔ. م ح- ی.

[۲۱۹] (۳) کفایهٔ الاصول: ۳۱۳.

[۲۲۰] (۴) للحکم مراتب أربع عند المحقّق الخراسانی رحمه الله: الاقتضاء والإنشاء والفعلیّهٔ والتنجّز. م ح- ی.

[۲۲۱] (۱) کفایهٔ الاصول: ۲۹۷.

[۲۲۲] (۲) نسب هذا القول إلی الشیخ الأعظم رحمه الله فی حاشیهٔ المشکینی علی الکفایهٔ. راجع کفایهٔ الاصول المحشّی ۳: ۱۲۱. م ح- ی.

[۲۲۳] (۱) إنّ المعاملات خارجهٔ عن باب التکالیف. منه مدّ ظلّه.

[۲۲۴] (۲) وهو موارد الدوران بین المتباینین، کما إذا دار أمر الواجب بین صلاهٔ الظهر والجمعهٔ. منه مدّ ظلّه.

[۲۲۵] (۳) وهو موارد الدوران بین الأقلّ والأکثر، کدوران الأمر بین کون السورهٔ جزءً للصلاهٔ وعدمه. منه مدّ ظلّه.

[۲۲۶] (۱) وإن کان البحث فعلًا فی الکفایهٔ لا فی اللزوم. منه مدّ ظلّه.

[۲۲۷] (۲) الجواز هاهنا یکون بمعنی الکفایهٔ، لا بمعنی الحلّیّهٔ فی مقابل الحرمهٔ. منه مدّ ظلّه.

[۲۲۸] (۱) وکان صحیحاً لو انکشف أنّه کان جنباً. م ح- ی.

[۲۲۹] (۱) لا یخفی علیک أنّه بناءً علی اعتبارهما فی العبادات یجری هاهنا أیضاً المباحث المتقدّمهٔ فی باب التعبّدی والتوصّلی حول قصد القربهٔ بمعنی قصد امتثال الأمر، من أنّه هل یمکن التمسّک بالإطلاق اللفظی لدفع اعتبارهما أو لا؟ وعلی الثانی فلابدّ من التمسّک بذیل الإطلاق المقامی لو کان، وإلّا فالمرجع هو الاصول العملیّهٔ، علی ما مرّ توضیحه فی مبحث التعبّدی والتوصّلی، الصفحهٔ ۱۲۱- ۱۳۸ من الجزء الثانی. منه مدّ ظلّه.

[۲۳۰] (۱) مثال الامتثال الظنّی ما إذا کان احتمال وجوب صلاهٔ الجمعهٔ راجحاً عنده برجحان لم یقم دلیل علی اعتباره واحتمال وجوب صلاهٔ الظهر مرجوحاً، فإنّه إذا صلّی الجمعهٔ فقط تحقّق الامتثال الظنّی. منه مدّ ظلّه.

[۲۳۱] (۲) الاحتیاط بتکرار جملهٔ العمل فی مقابل الاحتیاط بتکرار جزء أو شرط منه، کما إذا دار أمر القراءهٔ فی ظهر الجمعهٔ بین الجهر والإخفات، فإنّ للمکلّف الاحتیاط بتکرار القراءهٔ بلا تکرار الصلاهٔ علی ما ذهب إلیه المحقّق النائینی رحمه الله فی فوائد الاصول ۳: ۷۴. م ح- ی.

[۲۳۲] (۱) فوائد الاصول ۳: ۶۹.

[۲۳۳] (۱) نعم، إطاعهٔ أولیاء اللّه لیست ناشئهٔ عن الشوق إلی الثواب أو الخوف من العقاب، بل عن کونه تعالی أهلًا للعبادهٔ کما نصّ علیه أمیر المؤمنین علیه السلام، وأمّا عامّهٔ الناس فلا یعبدونه إلّاطمعاً فی جنّته أو خوفاً من ناره. منه مدّ ظلّه.

[۲۳۴] (۲) تهذیب الاصول ۲: ۳۶۰.

[۲۳۵] (۱) المراد بالإمکان هاهنا هو کون الشیء بحیث لا یلزم من فرض وقوعه محال، ویعبّر عنه بالإمکان الوقوعی، ویقابله الاستحالهٔ الوقوعیّهٔ التی هی عبارهٔ عن کون الشیء غیر ممتنع بحسب ذاته وماهیّته، إلّاأنّه یلزم من فرض وقوعه محال. منه مدّ ظلّه.

[۲۳۶] (۲) أی انتفاء الجهات المقبّحهٔ. م ح- ی.

[۲۳۷] (۱) هذه الجملهٔ جواب عن سؤال مقدّر، کأنّ قائلًا یقول: عدم الوجدان لا یدلّ علی عدم الوجود، فأجاب عنه: بأنّ العقلاء لا یلتزمون لإثبات إمکان الشیء بلزوم قیام دلیل قطعی علیه، بل یحکمون به بمجرّد عدم وجدان برهان علی امتناعه. منه مدّ ظلّه.

[۲۳۸] (۲) فرائد الاصول ۱: ۱۰۶.

[۲۳۹] (۳) ذاده: دفعه وطرده. م ح- ی.

[۲۴۰] (۱) کفایهٔ الاصول: ۳۱۷.

[۲۴۱] (۲) فوائد الاصول ۳: ۸۸.

[۲۴۲] (۱) وتقابله الاستحالة التكوينيّة، كما أنّ الاستحالة التشريعيّة تقابل الإمكان التشريعى، والفرق بينهما أنّ المحال تكويناً أخصّ من المحال تشريعاً، فإنّ المحال فى عالم التشريع كما يعمّ اجتماع النقيضين والضدّين والمثلين والدور والتسلسل ونحو ذلك من المحالات التكوينيّة، يعمّ أيضاً كلّ عملٍ قبيح؛ كالظلم وتفويت المصلحة والإلقاء فى المفسدة، فإنّها وإن لم يمتنع صدورها من الموالى العاديّة، إلّاأنّها يمتنع أن تصدر من الحكيم على الإطلاق. منه مدّ ظلّه.

[۲۴۳] (۲) لا يأتى أكثر من وجهين لإثبات استحالة التعبّد بالمظنّة، لكنّ الوجه الثانى يشتمل على وجوه ثلاثة، كما ستعرف. م ح- ى.

[۲۴۴] (۱) هذا الدليل وإن كان- على فرض تماميّته- مختصّاً بالتعبّد بخصوص خبر الواحد، ولا يعمّ مطلق الظنّ، إلّاأنّه ينبغى البحث عنه، لكون الخبر الواحد أهمّ ظنّ يستدلّ به فى الفقه. منه مدّ ظلّه.

[۲۴۵] (۱) هذا الدليل لو تمّ لعمّ جميع الظنون وإن ذكره ابن قبة فى مقام إثبات امتناع التعبّد بخبر الواحد، كالدليل الأوّل. منه مدّ ظلّه.

[۲۴۶] (۲) كاجتماع المصلحة والمفسدة. منه مدّ ظلّه.

[۲۴۷] (۳) كاجتماع الإرادة والكراهة. منه مدّ ظلّه.

[۲۴۸] (۴) ذكر الخبر الواحد من باب المثال، إذ قد عرفت شمول البحث لجميع الأمارات الظنّيّة. منه مدّ ظلّه.

[۲۴۹] (۱) نعم، ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله فى بعض كلماته إلى أنّ المصلحة قد تكون فى نفس الحكم والإيجاب والتحريم، لا أن يكون الواجب مشتملًا على مصلحة والحرام على مفسدة. منه مدّ ظلّه.

[۲۵۰] (۱) أى خصوص العلم، لا العلم والعلمى. منه مدّ ظلّه.

[۲۵۱] (۱) فوائد الاصول ۳: ۹۰.

[۲۵۲] (۲) نعم، سنكمّله ونبيّنه بصورة اخرى ونذكره فى جواب ابن قبة. منه مدّ ظلّه.

[۲۵۳] (۱) الكهف: ۷۹.

[۲۵۴] (۲) اختيار معرفة الرجال ۱: ۳۴۹، ومعجم رجال الحديث ۷: ۲۲۶.

[۲۵۵] (۳) اختيار معرفة الرجال ۲: ۸۵۸، ووسائل الشيعة ۲۷: ۱۴۶، كتاب القضاء، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۲۷.

[۲۵۶] (۱) لما تقدّم من تنجّز الواقع بالعلم الإجمالى، كالتفصيلى. م ح- ى.

[۲۵۷] (۱) أراد ب« الوجه الأوّل» كون حجّيّة الأمارة لصرف الطريقيّة من دون أن يحدث فى مؤدّاها بسبب قيامها عليه مصلحة راجحة على المصلحة الواقعيّة التى تفوت عند مخالفتها للواقع. م ح- ى.

[۲۵۸] (۲) فرائد الاصول ۱: ۱۰۹.

[۲۵۹] (۳) فرائد الاصول ۱: ۱۲۳.

[۲۶۰] (۱) فرائد الاصول ۱: ۱۱۲- ۱۲۳.

[۲۶۱] (۱) فرائد الاصول ۱: ۱۱۸.

[۲۶۲] (۲) فوائد الاصول ۳: ۹۵.

[۲۶۳] (۱) أنوار الهداية ۱: ۱۹۴، وتهذيب الاصول ۲: ۳۷۲.

[۲۶۴] (۱) المراد به المحقّق النائينى رحمه الله.

[۲۶۵] (۲) أنوار الهداية ۱: ۱۹۵، وتهذيب الاصول ۲: ۳۷۳.

[۲۶۶] (۱) وانفصال القيود فى القوانين العقلائيّة يكون أحياناً لأجل جهلهم حين التقنين بجميع المصالح والمفاسد، وفى القوانين الشرعيّة لأجل مصالح اخر كما تقدّم فى مبحث العامّ والخاصّ. منه مدّ ظلّه.

[۲۶۷] (۱) البقرة: ۲۷۵.

[۲۶۸] (۲) تهذیب الاصول ۲: ۳۷۷.

[۲۶۹] (۳) آل عمران: ۹۷.

[۲۷۰] (۴) راجع محاضرات فی اصول الفقه ۲: ۲۶۷، و ۴: ۶.

[۲۷۱] (۱) البقرة: ۲۷۵.

[۲۷۲] (۲) البقرة: ۴۳.

[۲۷۳] (۳) ورد فی الحدیث:« نهی رسول اللَّه صلی الله علیه و آله عن بیع المضطرّ وعن بیع الغرر». وسائل الشیعة ۱۷: ۴۴۸، کتاب التجارة، الباب ۴۰ من أبواب آداب التجارة، الحدیث ۳.

[۲۷۴] (۱) ما وجدنا هذا القول فی رسائل الشیخ الأعظم رحمه الله، نعم، قال المحقّق المشکینی رحمه الله فی حاشیة الکفایة: هذا هو الجمع المنقول عن السیّد محمّد الاصفهانی« قدّس سرّه الشریف». کفایة الاصول المحشّی ۳: ۱۸۳. م ح- ی.

[۲۷۵] (۱) کفایة الاصول: ۳۲۲.

[۲۷۶] (۲) کفایة الاصول: ۳۱۹.

[۲۷۷] (۱)« فی غیر ذلک المقیّد» صحّ ظاهراً. م ح- ی.

[۲۷۸] (۱)« مشکوکة الحکم» صحیحة ظاهراً. م ح- ی.

[۲۷۹] (۲) درر الفوائد: ۳۵۱.

[۲۸۰] (۱) وتقدّم نظیر هذا الإشکال عند المناقشة فی کلام صاحب الکفایة فی کتاب القطع، حیث قال: القطع متأخّر عن المقطوع متفرّع علیه، فأوردنا علیه بأنّ القطع کثیراً ما یکون جهلًا مرکّباً، فکیف یتوقّف وجوده علی وجود المقطوع؟ علی أنّه یستلزم أن لا یکون لنا قطع مخالف للواقع أصلًا. منه مدّ ظلّه.

[۲۸۱] (۱) سیأتی المراد من الاصول المحرزة وغیر المحرزة. م ح- ی.

[۲۸۲] (۱) فوائد الاصول ۳: ۱۰۵.

[۲۸۳] (۱) وهی ما روی- فی وسائل الشیعة ۲۷: ۳۹۱، کتاب الشهادات، الباب ۴۱ من أبواب الشهادات، الحدیث ۱- عن عبداللَّه بن أبی یعفور، قال: قلت لأبی عبداللَّه علیه السلام: بِمَ تعرف عدالة الرجل بین المسلمین حتّی تُقبل شهادته لهم وعلیهم؟ فقال:« أن تعرفوه بالستر والعفاف، وکفّ البطن والفرج والید واللسان، ویعرف باجتناب الکبائر التی أوعد اللَّه عزّ وجلّ علیها النار، من شرب الخمر، والزنا، والربا، وعقوق الوالدین، والفرار من الزحف، وغیر ذلک، والدلالة علی ذلک کلّه أن یکون ساتراً لجمیع عیوبه حتّی یحرم علی المسلمین ما وراء ذلک من عثراته وعیوبه وتفتیش ما وراء ذلک، ویجب علیهم تزکیته وإظهار عدالته فی الناس، ویکون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب علیهنّ، وحفظ مواقیتهنّ بحضور جماعة من المسلمین، وأن لا یتخلّف عن جماعتهم فی مصلّاهم إلّامن علّة، فإذا کان کذلک لازماً لمصلّاه عند حضور الصلوات الخمس، فإذا سئل عنه فی قبیلته ومحلّته قالوا: ما رأینا منه إلّاخیراً، مواظباً علی الصلوات، متعاهداً لأوقاتها فی مصلّاه، فإنّ ذلک یجیز شهادته وعدالته بین المسلمین». الحدیث.

فقوله علیه السلام: والدلالة علی ذلک کلّه، إلی آخر ما نقلناه بیان امور تدلّ علی وجود العدالة فی صاحبها. م ح- ی.

[۲۸۴] (۱) لا- ریب فی أنّ جمیع الاصول العملیّة موردها الشکّ فی الحکم الواقعی، وقسّمها المحقّق النائینی رحمه الله إلی قسمین: محرزة وغیر محرزة، وأراد بالاصول المحرزة التی عبّر عنها ب« الاصول التنزیلیّة» أیضاً ما کان لسان دلیله لزوم البناء عملًا علی أحد طرفی الشکّ والمعاملة معه معاملة الواقع وإلغاء احتمال الخلاف عنه، ک« الاستصحاب» فإنّ مثل« لا تنقض الیقین بالشکّ» یکلّفنا بالبناء العملی علی المتیقّن السابق فیما إذا شککنا فی بقائه وارتفاعه، وک« قاعدة التجاوز» بناءً علی کونها أصلًا عملیّاً، فإنّ ما روی-

فی وسائل الشیعة ۶: ۳۱۷، کتاب الصلاة، الباب ۱۳ من أبواب الرکوع، الحدیث ۳- من قوله علیه السلام فی جواب من سأله عن الشکّ فی الرکوع وقد دخل فی الرکعة اللاحقة:« بلی قد رکعت» یدلّ علی لزوم البناء علی تحقّق الرکوع فی موارد الشکّ فیه بعد التجاوز عن محلّه، وأمّا الاصول الغیر المحرزة فأراد بها ما حکم فیه علی نفس الشکّ من دون النظر إلی أحد طرفیه وإلغاء احتمال الخلاف عنه، کأصالة البراءة والحلّیّة والطهارة. م ح- ی.

[۲۸۵] (۱) قال المحقّق النائینی رحمه الله: یجتمع فی القطع جهات ثلاث:

الجهة الاولی: جهة کونه صفة قائمة بنفس العالم ...

الجهة الثانیة: جهة إضافة الصورة لذی الصورة، وهی جهة کشفه عن المعلوم ومحرزیّته له وإرائته للواقع المنکشف ...

الجهة الثالثة: جهة البناء والجری العملی علی وفق العلم ... فوائد الاصول ۳: ۱۶. م ح- ی.

[۲۸۶] (۲) فوائد الاصول ۳: ۱۱۰.

[۲۸۷] (۱) المراد بها أصالة الاحتیاط فی الشبهات البدویّة التی وقع النزاع بین الاصولیّین والأخباریّین فی أنّها هل هی مجری البراءة أو الاحتیاط، وأمّا أصالة الاحتیاط الجاریة فی الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالی فلیست محلّ الکلام فی المقام. منه مدّ ظلّه.

[۲۸۸] (۲) أی البناء العملی علی أحد طرفی الشکّ علی أنّه هو الواقع. م ح- ی.

[۲۸۹] (۱) وذکر قبیل هذا أنّ متمّم الجعل فیما نحن فیه یتکفّل لبیان وجود الحکم فی زمان الشکّ فیه، ومراده من المتمّم هو أصالة الاحتیاط. فوائد الاصول ۳: ۱۱۴. م ح- ی.

[۲۹۰] (۱) وسائل الشیعة ۱۵: ۳۶۵، کتاب الجهاد، الباب ۵۶ من أبواب جهاد النفس وما یناسبه، الحدیث ۱.

[۲۹۱] (۲) وسائل الشیعة ۱۷: ۸۹، کتاب التجارة، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۴.

[۲۹۲] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۲۹۳] (۱) فوائد الاصول ۳: ۱۱۲.

[۲۹۴] (۱) والشاهد علی کونهما فی عرض واحد أنّ الشارع کان متمکّناً من إیجاب الاحتیاط مکان الحکم بالرخصة والحلّیّة، ولو حکم بالاحتیاط لکان متأخّراً عن الحکم الواقعی لا محالة. منه مدّ ظلّه فی توضیح کلام المحقّق النائینی رحمه الله.

[۲۹۵] (۱) وسائل الشیعة ۱۷: ۸۹، کتاب التجارة، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۴.

[۲۹۶] (۱) یونس: ۵۹.

[۲۹۷] (۲) لا یقال: الأمارة المشکوکة الحجّیّة یمکن أن تکون حجّة فی الواقع، ولو کانت حجّة لکان العمل بها من مصادیق« ما أذن اللَّه تعالی به» ولا یصدق علیه« الافتراء» المحرّم.

فإنّه یقال: المراد ب« الإذن» فی الآیة الشریفة بحسب المتفاهم العرفی هو الإذن الظاهر الواصل إلی المکلّف، لا صرف الإذن الواقعی، ولو لم یتبیّن للعبد. منه مدّ ظلّه.

[۲۹۸] (۳) وسائل الشیعة ۲۷: ۲۲، کتاب القضاء، الباب ۴ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۶.

[۲۹۹] (۱) فرائد الاصول ۱: ۱۲۵.

[۳۰۰] (۲) وبتعبیر المحقّق الخراسانی رحمه الله:« الشکّ فی الحجّیّة یساوق القطع بعدم الحجّیّة». منه مدّ ظلّه.

[۳۰۱] (۳) کفایة الاصول: ۳۲۳.

[۳۰۲] (۴) بخلاف الظنّ الانسدادی علی تقدیر الکشف، فإنّه حجّة شرعیّة منکشفة من طریق العقل. منه مدّ ظلّه.

[۳۰۳] (۱) ما وجدناه فی تقریرات بحثه الذی ألّفه الشیخ محمّد تقی البروجردی وسمّاه« نهایة الأفکار». م ح- ی.

[۳۰۴] (۲) نهایة الأفکار ۳: ۸۰.

[۳۰۵] (۳) فإنّ الاحتیاط لا- یجب إلّاإذا کان الشکّ فی الحکم مسبوقاً بالعلم الإجمالی بوجود أحکام إلزامیّة ولم ینحلّ إلی العلم التفصیلی والشکّ البدوی بالظفر إلی عدّة منها من طریق العلم والعلمی. م ح- ی.

[۳۰۶] (۱) فرائد الاصول ۱: ۱۲۷.

[۳۰۷] (۱) حاشیة کتاب فرائد الاصول: ۴۳.

[۳۰۸] (۲) أی ما احرز عدم کونه من الدین، سواء احرز بالقطع، أو بأمارة معتبرة، أو بأصل محرز کالاستصحاب. م ح- ی.

[۳۰۹] (۳) أی ما احرز کونه من الدین، سواء احرز بالقطع، أو بأمارة معتبرة، أو بأصل محرز کالاستصحاب. م ح- ی.

[۳۱۰] (۱) الأعراف: ۲۸. وتوجیه الاستدلال بهذه الآیة أنّ الهمزة فیها لیست للاستفهام الحقیقی، بل للإنکار التوبیخی، فتقتضی أنّ ما بعدها واقع وأنّ فاعله ملوم، فتدلّ علی حرمة هذا النوع من القول. م ح- ی.

[۳۱۱] (۱) کفایة الاصول: ۳۲۲.

[۳۱۲] (۱) ذکر هذا القید إنّما هو لأجل ما سیأتی من القول بالتفصیل فی حجّیّة الظواهر بین من قصد إفهامه وغیره، وفی حجّیّة کلام الشارع بین ظواهر الکتاب والروایات. منه مدّ ظلّه.

[۳۱۳] (۱) الإسراء: ۸۸.

[۳۱۴] (۲) البقرة: ۲۳.

[۳۱۵] (۳) اطّرد النهر: تتابع جریه.

[۳۱۶] (۴) أفضی: خرج إلی الفضاء، والمراد هنا سکوت الإمام عمّا کان یرید قوله.

[۳۱۷] (۱) الشقشقة: بکسر فسکون فکسر: شیء کالرئة یخرجه البعیر من فیه إذا هاج.

[۳۱۸] (۲) هدرت: أطلقت صوتاً کصوت البعیر عند إخراج الشقشقة من فیه.

[۳۱۹] (۳) قرّت: سکنت وهدأت.

استخرجت معانی هذه اللغات الخمسة من آخر نهج البلاغة للدکتور صبحی الصالح. م ح- ی.

[۳۲۰] (۴) نهج البلاغة: ۵۰، ذیل الخطبة ۳.

[۳۲۱] (۵) وعلی عدم إجمال اللفظ ثالثاً، فإنّ الألفاظ المشترکة لا ظهور لها إذا استعملت بلا قرینة معیّنة، ولو کان جمیع ما وضعت له من المعانی معلومة لنا. م ح- ی.

[۳۲۲] (۱) فالقرینة المتّصلة تغیّر المراد الاستعمالی، والمنفصلة تغیّر المراد الجدّی. م ح- ی.

[۳۲۳] (۲) وسائل الشیعة ۲۷: ۱۰۶، کتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱.

[۳۲۴] (۱) قال الشیخ رحمه الله فی بیان الأمارات التی خرجت من تحت الأصل واقیم الدلیل علی اعتبارها:

منها: الأمارات المعمولة فی استنباط الأحکام الشرعیّة من ألفاظ الکتاب والسنّة، وهی علی قسمین:

القسم الأوّل: ما یعمل لتشخیص مراد المتکلِّم عند احتمال إرادته خلاف ذلک، کأصالة الحقیقة عند احتمال إرادة المجاز، وأصالة العموم والإطلاق، ومرجع الکلّ إلی أصالة عدم القرینة الصارفة عن المعنی الذی یقطع بإرادة المتکلّم الحکیم له لو حصل القطع بعدم القرینة. فرائد الاصول ۱: ۱۳۵.

[۳۲۵] (۲) أو یحتمل أنّه أقام قرینة منفصلة علی خلاف الظاهر لکنّها لم تصل إلینا وإن بذلنا جهدنا للحصول علیها فی مظانّها، کما إذا کان بأیدینا عامّ أو مطلق ولم نجد له مخصّصاً أو مقیّداً بعد الفحص التامّ عنهما. م ح- ی.

[۳۲۶] (۱) کما نحتاج لرفع احتمال الزیادة والنقیصة عمداً إلی إحراز وثاقة الراوی أو عدالته. م ح- ی.

[۳۲۷] (۲) تقدّم منه مدّ ظلّه آنفاً أنّ التقیّة لا تنافی الإرادة الجدّیّة. م ح- ی.

[۳۲۸] (۱) قوانین الاصول ۱: ۲۲۹، السطر ۱۶، و ۳۹۸، السطر ۲۳.

[۳۲۹] (۱) وهو الغالب. م ح- ی.

[۳۳۰] (۲) وفی الصورة الاولی تارةً یکون المخاطب وحده مقصوداً بالإفهام، کما إذا أمر المولی عبده بشیء، واخری یکون غیره أیضاً کذلک، کما إذا کلّف جمیع عبیده بتکلیف، لکن بتوجیه الخطاب إلی أحدهم. م ح- ی.

[۳۳۱] (۱) فهو من قبیل المثل المعروف:« إیّاک أعنی واسمعی یاجارة». م ح- ی.

[۳۳۲] (۲) الاستبصار ۱: ۲۹۲، باب الرجل یصلّی فی ثوب فیه نجاسة قبل أن یعلم، الحدیث ۱۳.

[۳۳۳] (۱) وهی قوله تعالی:« یأَیُّهَا الَّذِینَ ءَامَنُواْ کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ کَمَا کُتِبَ عَلَی الَّذِینَ مِن قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُونَ» البقرة: ۱۸۳.

[۳۳۴] (۲) وهی قوله تعالی:« وَلِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا» آل عمران: ۹۷.

[۳۳۵] (۳) فلانحتاج لإثبات ذلک إلی ظواهر الآیات الکثیرة الواردة فی ذلک کی یناقش فیه الخصم بأنّه مصادرة بالمطلوب. م ح- ی.

[۳۳۶] (۱) آل عمران: ۷.

[۳۳۷] (۲) الإسراء: ۸۸.

[۳۳۸] (۳) هود: ۱۳.

[۳۳۹] (۱) البقرة: ۲۳.

[۳۴۰] (۲) وسائل الشیعة ۲۷: ۳۳، کتاب القضاء، الباب ۵ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۹.

[۳۴۱] (۱) وسائل الشیعة ۲۷: ۱۰۹، کتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱۰.

[۳۴۲] (۲) وسائل الشیعة ۲۷: ۱۱۰، کتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱۱.

[۳۴۳] (۳) وسائل الشیعة ۲۷: ۱۱۰، کتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱۲.

[۳۴۴] (۱) وسائل الشیعة ۲۷: ۱۱۱، کتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱۵.

[۳۴۵] (۲) ولو کان الشکّ ناشئاً عن التعارض. م ح- ی.

[۳۴۶] (۱) من لا یحضره الفقیه ۳: ۲۰۲، باب الشرط والخیار فی البیع، الحدیث ۳۷۶۵.

[۳۴۷] (۲) الکافی ۳: ۳۰، کتاب الطهارة، باب مسح الرأس والقدمین، الحدیث ۴.

[۳۴۸] (۱) عوالی اللآلی ۴: ۱۰۴، الحدیث ۱۵۴.

[۳۴۹] (۲) وسائل الشیعة ۲۷: ۱۸۹، کتاب القضاء، الباب ۱۳ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۳۵.

[۳۵۰] (۳) وسائل الشیعة ۲۷: ۱۹۰، کتاب القضاء، الباب ۱۳ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۳۷.

[۳۵۱] (۱) آل عمران: ۷.

[۳۵۲] (۱) وبعبارة اخری: إذا امتنع التمسّک بظاهر الکتاب لإثبات عدم حجّیّة ظواهره فالتمسّک باحتمالاته لإثبات ذلک ممتنع بطریق أولی. م ح- ی.

[۳۵۳] (۲) وهی ما کان ناظراً إلی منع أصل الظهور. م ح- ی.

[۳۵۴] (۱) وسائل الشیعة ۲۷: ۴۷، کتاب القضاء، الباب ۶ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۷.

[۳۵۵] (۲) أراد علیه السلام ب« من خوطب به» الذین انزل القرآن فی بیتهم علیهم السلام. منه مدّ ظلّه.

[۳۵۶] (۳) وسائل الشیعة ۲۷: ۱۸۵، کتاب القضاء، الباب ۱۳ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۵.

[۳۵۷] (۴) البقرة: ۴۳.

[۳۵۸] (۵) البقرة: ۱۸۳.

[۳۵۹] (۶) آل عمران: ۹۷.

[۳۶۰] (۱) النساء: ۳.

[۳۶۱] (۲) الاحتجاج: ۲۵۴.

[۳۶۲] (۱) أی یساعد وقوع التحریف فی القرآن. م ح- ی.

[۳۶۳] (۲) کفایة الاصول: ۳۲۸.

[۳۶۴] (۳) راجع لتوضیح ذلک:« البیان فی تفسیر القرآن» للسیّد الخوئی رحمه الله، ص ۲۲۴.

[۳۶۵] (۴) أی فی القرآن. م ح- ی.

[۳۶۶] (۱) مجمع البیان فی تفسیر القرآن ۱: ۱۵.

[۳۶۷] (۱) ولا تثبت القرآنیّة بالخبر الواحد. م ح- ی.

[۳۶۸] (۲) البقرة: ۲۲۲.

[۳۶۹] (۱) راجع مجمع البیان فی تفسیر القرآن ۱: ۱۱ و ۱۵، والبیان فی تفسیر القرآن: ۱۳۵- ۱۸۳، و ۲۱۳- ۲۸۷. م ح- ی.

[۳۷۰] (۲) راجع ص ۲۲۰.

[۳۷۱] (۱) نعم، کان الاجتهاد فی تلک الأعصار أمراً سهلًا خفیف المؤونة. منه مدّ ظلّه.

[۳۷۲] (۲) فإنّ هذا النوع من السؤال من شأن الفقهاء کما لا- یخفی، ولم یخطّئهم الأئمّة علیهم السلام فی سؤالهم، بل بیّنوا لهم مرجّحات باب التعارض، لیتمکّنوا من تمییز الحجّة عن اللاحجّة. م ح- ی.

[۳۷۳] (۳) وسائل الشیعة ۲۷: ۱۱۸، کتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۳۱.

[۳۷۴] (۱) وسائل الشیعة ۲۷: ۱۲۱، کتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۴۰.

[۳۷۵] (۲) وسائل الشیعة ۲۷: ۱۱۹، کتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۳۴.

[۳۷۶] (۳) وسائل الشیعة ۲۷: ۱۴۲، کتاب القضاء، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱۵.

[۳۷۷] (۴) وسائل الشیعة ۲۷: ۱۴۶، کتاب القضاء، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۷.

[۳۷۸] (۱) وسائل الشیعة ۲۷: ۱۴۸، کتاب القضاء، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۳۴.

[۳۷۹] (۲) أی: هذا الذی ذکر فی« إن قلت». م ح- ی.

[۳۸۰] (۱) شرح نهج البلاغة- لابن أبی الحدید- ۸: ۱۲۳.

[۳۸۱] (۲) المصدر نفسه.

[۳۸۲] (۳) وهذا ما یقتضیه مناسبة الحکم والموضوع أیضاً، کأنّ رسول اللَّه صلی الله علیه و آله قال: إذا اجتمعت امّتی علی أمر صانهم اللَّه بعنایته ولطفه من الخطأ، فیکون اجتماعهم کاشفاً عن کون ذلک الأمر أمراً واقعیّاً. منه مدّ ظلّه.

[۳۸۳] (۱) إذ لولا الأمر بالتکذیب لکثرت دعوی الرؤیة من قبل الکاذبین الذین ینتفعون بمثل هذه الدعاوی، فإنّ بعضهم مع ذلک ادّعوا البابیّة، بل المهدویّة، وأسّسوا علیهما مذاهب فاسدة، فلو لم نؤمر بتکذیب أمثالهم لکانت أمثال هذه الدعاوی والمذاهب الناشئة عنها أضعافاً مضاعفة. م ح- ی.

[۳۸۴] (۱) العدّة فی اصول الفقه ۲: ۶۳۱ و ۶۴۳.

[۳۸۵] (۱) الکافی ۳: ۵، کتاب الطهارة، باب البئر وما یقع فیها، الحدیث ۲.

[۳۸۶] (۲) يقال له بالفارسيّة:« سربازى». م ح- ى.

[۳۸۷] (۱) كما ورد بهذا المضمون مقبولة عمر بن حنظلة. الكافى ۱: ۶۷، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ۱۰.

[۳۸۸] (۱) فوائد الاصول ۳: ۱۵۰.

[۳۸۹] (۱) العول:« زيادة الفريضة لقصورها عن سهام الورثة على وجه يحصل به النقص على الجميع بالنسبة» والتعصيب:« توريث ما فضل عن السهام من كان من العصبة». جواهر الكلام ۳۹: ۹۹ و ۱۰۶.

وقال الإمام الخمينى رحمه الله فى حكم العول: الثالثة: ما إذا كانت التركة أقلّ من السهام، وذلك بدخول بنت أو بنتين فصاعداً، أو اخت من قبل الأبوين أو الأب، أو اختين كذلك فصاعداً فى الورثة، فيرد النقص عليهنّ، ولا يعول بوروده على الجميع بالنسبة، فلو كان الوارث بنتاً وزوجاً وأبوين يردّ فرض الزوج والأبوين، ويرد النقص- وهو نصف السدس- على البنت، ولو كانت فى الفرض بنات متعدّدة يرد النقص- وهو الربع- عليهنّ، وكذا فى الأمثلة الاخر.

وقال رحمه الله فى حكم التعصيب: الثانية: ما لو كانت التركة أزيد من السهام فتردّ الزيادة على أرباب الفروض، ولا تعطى لعصبة الميّت، وهى كلّ ذكر ينتسب إليه بلا وسط أو بواسطة الذكور، فلو كان الوارث منحصراً ببنت واحدة وامّ يعطى النصف البنت فرضاً والسدس الامّ فرضاً، ويردّ الثلث الباقى عليهما أرباعاً على نسبة سهمهما، ولو انحصر ببنات متعدّدة وامّ يعطى الثلثان البنات فرضاً والسدس الامّ فرضاً، والسدس الباقى يردّ عليهما أخماساً على نسبة السهام، والعصبة فى فيها التراب. تحرير الوسيلة ۲: ۳۵۹. م ح- ى.

[۳۹۰] (۲) وكوجوب مقدّمة الواجب الذى يبتنى على الملازمة العقليّة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته. منه مدّ ظلّه.

[۳۹۱] (۳) كموارد استنباط الحكم من الإطلاق والعموم ونحوهما، فإنّ اتّفاق العلماء فيها لا يكشف عن تلقّيها عن المعصوم عليه السلام، لأنّ بيانها ليس من وظائفه عليه السلام، فإنّهم قالوا:« علينا إلقاء الاصول وعليكم التفريع». وسائل الشيعة ۲۷: ۶۲، كتاب القضاء، الباب ۶ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۵۲.

[۳۹۲] (۱) نهاية الاصول: ۵۳۴.

[۳۹۳] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۳۹۴] (۲) بشرط تساوى المنقول إليه والناقل فى وجه حجّيّة الإجماع المحصّل، كما إذا اعتقد كلاهما بأنّه حجّة من باب الحدس والملازمة العاديّة. م ح- ى.

[۳۹۵] (۳) وترتيب البحث كان يقتضى تأخّر هذه المسألة عن الكلام حول حجّيّة الخبر الواحد، لتفرّعها عليه، لكنّ الاصوليّين قدّموها. منه مدّ ظلّه.

[۳۹۶] (۱) لو كان الخبر واجداً لكلتا الخصوصيّتين لعمل العقلاء به، ولو كان فاقداً لإحداهما لشككنا فى بنائهم على العمل به، ولا مجال للتمسّك بالأدلّة اللبّيّة فى الموارد المشكوكة، بخلاف الأدلّة اللفظيّة، حيث يجوز التمسّك بإطلاقها وعمومها ونحوهما فى موارد الشكّ فى التخصيص والتقييد. م ح- ى.

[۳۹۷] (۱) بخلاف ما إذا كان المنقول إليه مخالفاً للناقل فى وجه اعتبار الإجماع، كأن يرى الناقل أنّه من باب اللطف والملازمة العقليّة، والمنقول إليه أنّه من باب الحدس والملازمة العاديّة. م ح- ى.

[۳۹۸] (۱) كأن يعتقد كلاهما بانكشاف رأى الإمام عليه السلام بالإجماع من طريق قاعدة اللطف. م ح- ى.

[۳۹۹] (۱) نهاية الدراية ۳: ۱۹۰.

[۴۰۰] (۲) نعم، يعمّه بالنسبة إلى نقل السبب فى الصورة الثانية، أعنى ما إذا أراد المخبر نقل السبب والمسبّب كليهما. م ح- ى.

[۴۰۱] (۱) على وجه لا تبلغ الشهرة درجة الإجماع الموجب للقطع أو الاطمئنان بقول المعصوم عليه السلام. م ح- ى.

[۴۰۲] (۲) سواء لم يكن هناك حديث، أو كان ولكنّهم لم يستندوا إليه فيما أفتوا به. م ح- ى.

[۴۰۳] (۱) الكافى ۱: ۶۷، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ۱۰.

[۴۰۴] (۱) ويؤيّده أنّ السائل أيضاً فهم أنّ الإجماع فى كلام الإمام عليه السلام بمعنى الشهرة، ولذا سأله بقوله:« فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟». م ح- ى.

[۴۰۵] (۱) قال فى« المعجم الوسيط»: الشهرة: ظهور الشيء وانتشاره، وقال فى« المصباح المنير»: شهرته بين الناس: أبرزته.

[۴۰۶] (۱) فالشهرة فى المقبولة تنطبق على« الشهرة العمليّة» لا على« الشهرة الفتوائيّة» الاصطلاحيّة. م ح- ى.

[۴۰۷] (۲) وسائل الشيعة ۸: ۲۱۴ و ۲۱۶ و ۲۱۹، كتاب الصلاة، الباب ۹ و ۱۰ و ۱۱ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة.

[۴۰۸] (۱) راجع المبسوط ۱: ۱۴.

[۴۰۹] (۱) الظاهر زيادة كلمة« لا» كما قال المصحّح. م ح- ى.

[۴۱۰] (۲) فوائد الاصول ۳: ۱۵۴.

[۴۱۱] (۱) وهى ما رواه العلّامة مرفوعاً إلى زرارة بن أعين، قال: سألت الباقر عليه السلام فقلت: جعلت فداك، يأتى عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان، فبأيّهما آخذ؟ قال عليه السلام:« خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر». الحديث. مستدرك الوسائل ۱۷: ۳۰۳، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۲.

[۴۱۲] (۲) راجع كفاية الاصول: ۳۳۶.

[۴۱۳] (۱) فالبحث عن حجّيّة« الخبر الواحد» هو البحث عن عوارض السنّة الحاكية على رأى صاحب الفصول رحمه الله، بخلاف ما سيأتى من كلام الشيخ الأعظم رحمه الله، فإنّه جعل البحث فى السنّة المحكيّة. م ح- ى.

[۴۱۴] (۲) كفاية الاصول: ۳۳۷.

[۴۱۵] (۳) فرائد الاصول ۱: ۲۳۸.

[۴۱۶] (۱) كفاية الاصول: ۲۳۷.

[۴۱۷] (۱) الإسراء: ۳۶.

[۴۱۸] (۲) النجم: ۲۸.

[۴۱۹] (۱) كفاية الاصول: ۳۳۹.

[۴۲۰] (۲) الكافى ۶: ۴۳۲، كتاب الأشربة، باب الغناء، الحديث ۱۰.

[۴۲۱] (۱) فرائد الاصول ۱: ۲۴۶، وكفاية الاصول: ۳۳۹.

[۴۲۲] (۱) ليس لنا دليل بهذا اللفظ ظاهراً، لكن ورد مضمونه فى أحاديث متعدّدة، فراجع وسائل الشيعة ۸: ۲۲۷- ۲۲۹، كتاب الصلاة، الباب ۱۶ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة. م ح- ى.

[۴۲۳] (۲) هذه الأحاديث مرويّة فى وسائل الشيعة ۸: ۱۸۷- ۲۵۲، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع فى الصلاة.

[۴۲۴] (۱) هذا فيما إذا كانت الحكومة بلسان التضييق، وأمّا إذا كانت بلسان التوسعة- كما إذا قال فى دليل:« أكرم كلّ عالم» وفى دليل آخر:« زيد عالم»- كان الدليل الثانى حاكماً بدخول مورده فى الدليل الأوّل تعبّداً، وإن كان خارجاً عنه حقيقةً. م ح- ى.

[۴۲۵] (۱) الأنعام: ۱۴۸.

[۴۲۶] (۱) أى: الأدلّة الدالّة على جواز العمل بالخبر الواحد. م ح- ى.

[۴۲۷] (۲) أى: الآيات الناهية عن العمل بالظنّ. م ح- ى.

[۴۲۸] (۱) فوائد الاصول ۳: ۱۶۱.

[۴۲۹] (۱) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۲۳، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۷.

[۴۳۰] (۲) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۱۲، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۱۸.

[۴۳۱] (۳) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۱۱، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۱۵.

[۴۳۲] (۱) لا يخفى عليك أنّ دعوى الإجماعين المتقابلين من قبل هـذين العلمين المعاصـرين- الـذين تَلْمَـذا عنـد شـيخ واحد، وهو محمّد بن محمّد بن نعمان الملقّب بالمفيد رحمه الله، بل تَلْمَذَ الشيخ الطوسى رحمه الله عند السيد المرتضى رحمه الله برهة من الزمان بعد وفاة الشيخ المفيد رحمه الله- أمر عجيب.

لكن حكى عن عـدّة الشـيخ الطوسـى رحمه الله أنّه اعترف بالإجماع على بطلان العمل بخبر الواحـد وأنّه عنـد الفرقـة المحقّة كالعمل بالقياس، إلّاأنّه أوّل معقد الإجماع بإرادة الأخبار التى يرويها المخالفون. راجع فرائد الاصول ۱: ۲۴۶ و ۳۱۳.

وحاصل ما ذكره الشـيخ رحمه الله على ما حكى عن عدّته: أنّ علماء الشـيعة أجمعوا على حجّيّة الخبر الذى رواه الفرقة المحقّة، وعلى عدم حجّيّة الخبر الذى انفرد بنقله غيرهم، فلا منافاة بين الإجماعين. م ح- ى.

[۴۳۳] (۱) راجع ص ۱۶۲.

[۴۳۴] (۲) الحجرات: ۶.

[۴۳۵] (۳) مجمع البيان فى تفسير القرآن ۹: ۱۳۲.

[۴۳۶] (۱) راجع ص ۲۳۱- ۲۳۴ من الجزء الثالث.

[۴۳۷] (۱) كقوله تعالى:« وَ رَبائِبُكُمُ اللَّاتِی فِی حُجُورِكُمْ» النساء: ۲۳.

فإنّ قيد« اللآتى فى حجوركم» لا دخل له فى حرمة« الربائب» لكنّ الربائب يعشن فى حجور بعولة امّهاتهنّ غالباً. منه مدّ ظلّه.

[۴۳۸] (۲) كقوله تعالى:« وَ لا تُكْرِهُوا فَتَياتِكُمْ عَلَى الْبِغاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً» النور: ۳۳.

فإنّ قيد« إن أردن تحصّناً» توضيح ل« الإكراه» لأنّ قوام« الإكراه على البغاء» إرادتهنّ التحصّن. م ح- ى.

[۴۳۹] (۳) راجع ص ۱۷۹- ۱۹۳ من الجزء الثالث.

[۴۴۰] (۱) الأعراف: ۲۰۴.

[۴۴۱] (۲) النساء: ۸۶.

[۴۴۲] (۱) كفاية الاصول: ۳۴۰.

[۴۴۳] (۲) فوائد الاصول ۳: ۱۶۴.

[۴۴۴] (۱) إذ لا إشكال فى أصل علّيّة الشرط للجزاء، إنّما الإشكال فى علّيّته المنحصرة. منه مدّ ظلّه.

[۴۴۵] (۱) هـذا فرض تخيّلى، إذ لا يمكن القول بعـدم اعتبار العلم الناشـئ من خبر الفاسق، لأنّ حجّيّة العلم ذاتيّة غير قابلة للجعل نفياً وإثباتاً كما تقدّم فى مبحثه. منه مدّ ظلّه.

[۴۴۶] (۲) ومادّة الافتراق من ناحية المفهوم هى خبر العادل الذى يفيد العلم، ومادّة الافتراق من ناحية التعليل هى خبر الفاسق الذى لا يفيد العلم. م ح- ى.

[۴۴۷] (۱) فوائد الاصول ۳: ۱۷۲.

[۴۴۸] (۱) نهاية الدراية ۳: ۲۱۲.

[۴۴۹] (۲) كفاية الاصول: ۳۴۰.

[۴۵۰] (۱) الكافى ۱: ۲۰، كتاب العقل والجهل، الحديث ۱۴.

[۴۵۱] (۲) النساء: ۱۷.

[۴۵۲] (۱) فوائد الاصول ۳: ۱۷۴.

[۴۵۳] (۱) النبأ: ۱- ۲.

[۴۵۴] (۱) راجع ص ۲۶۰- ۲۶۱.

[۴۵۵] (۱) حاشیهٔ کتاب فرائد الاصول: ۶۳.

[۴۵۶] (۱) والحقّ هو الثانی، فإنّ کثرهٔ الاستعمال هی التی توجب انس الذهن بالمستعمل فیه، بحیث ینتقل إلیه حین استعمال اللفظ. منه مدّ ظلّه.

[۴۵۷] (۲) فلا دخل للإجازات الروائیهٔ المنتهیهٔ إلی المشایخ الثلاثهٔ فی إثبات انتساب الکتب الأربعهٔ إلیهم. منه مدّ ظلّه.

[۴۵۸] (۱) فوائد الاصول ۳: ۱۸۰.

[۴۵۹] (۱) کلمهٔ« أنّ» زائدهٔ مخلّهٔ. م ح- ی.

[۴۶۰] (۲) تهذیب الاصول ۲: ۴۶۲.

[۴۶۱] (۱) التوبهٔ: ۱۲۲.

[۴۶۲] (۱) وفیه ما تقدّم من الاستاذ المحاضر« مدّ ظلّه» فی مسألهٔ الموافقهٔ الالتزامیّهٔ ص ۱۳۰، من أنّ المکلّف به لا- یجب أن یکون مقدوراً بلا واسطهٔ، بل یکفی فی صحّهٔ التکلیف القدرهٔ علی مبادئ المکلّف به التی یحصل عقیبها قهراً. م ح- ی.

[۴۶۳] (۱) قد مرّ أنّ إثبات حجّیّهٔ الخبر الواحد بآیهٔ« النفر» یتوقّف علی أمرین: أ- أن یکون الحذر واجباً، ب- أن یکون وجوبه مطلقاً بحیث یعمّ صورهٔ عدم حصول العلم من کلام المنذرین، وقد تقدّم البحث حول الأمر الأوّل ولمّا یبحث عن الأمر الثانی، بل سیجیء الکلام فیه، فالتحقیق فی مفاد الآیهٔ تحت عنوان« جولهٔ حول الآیهٔ الشریفهٔ» کالجملهٔ المعترضهٔ بین ذینک الأمرین. م ح- ی.

[۴۶۴] (۱) هذا فی السرایا، وأمّا الغزوات فکان النبیّ صلی الله علیه و آله یصاحبهم فیها. م ح- ی.

[۴۶۵] (۲) هذه الأقوال منقولهٔ فی مجمع البیان فی تفسیر القرآن ۵: ۸۳.

[۴۶۶] (۱) ویؤیّده أوّلًا: أنّ الآیهٔ وقعت فی سیاق آیات الجهاد والقتال، وثانیاً: أنّه قیل فی شأن نزولها: کان رسول اللَّه صلی الله علیه و آله إذا خرج غازیاً لم یتخلّف عنه إلّاالمنافقون والمعذّرون، فلمّا أنزل اللَّه تعالی عیوب المنافقین وبیّن نفاقهم فی غزاهٔ تبوک قال المؤمنون: واللَّه لا- نتخلّف عن غزاهٔ یغزوها رسول اللَّه صلی الله علیه و آله ولا- سریّهٔ أبداً، فلمّا أمر رسول اللَّه صلی الله علیه و آله بالسرایا إلی الغزو نفر المسلمون جمیعاً وترکوا رسول اللَّه صلی الله علیه و آله وحده، فأنزل اللَّه سبحانه:« وَمَا کَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِیَنفِرُوا» الآیهٔ، عن ابن عبّاس فی روایهٔ الکلبی. مجمع البیان فی تفسیر القرآن ۵: ۸۳. م ح- ی.

[۴۶۷] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعهٔ لاستنباط احکام الشریعهٔ، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۴۶۸] (۱) طه: ۴۳- ۴۴.

[۴۶۹] (۱) فوائد الاصول ۳: ۱۸۶.

[۴۷۰] (۲) کما هو الحقّ، وتقدّم فی مبحث العامّ والخاصّ، ص ۲۶۲- ۲۶۵ من الجزء الثالث. م ح- ی.

[۴۷۱] (۱) کفایهٔ الاصول: ۲۸۸.

[۴۷۲] (۲) مصباح الاصول ۲: ۱۸۴.

[۴۷۳] (۱) مجمع البیان فی تفسیر القرآن ۵: ۸۳.

[۴۷۴] (۱) الکافی ۱: ۳۷۸، باب ما یجب علی الناس عند مضیّ الإمام.

[۴۷۵] (۲) أی: قل لهم:« فاسئلوا ...» منه مدّ ظلّه.

[۴۷۶] (۳) النحل: ۴۳.

[۴۷۷] (۱) ودعوی أنّ الآیـة لا تـدلّ علی حجّیّة قول أهل الذکر إلّافی خصوص ما إذا کان مسبوقاً بالسؤال، مدفوعة بما أفاده الشیخ رحمه الله من أنّه إذا وجب قبول الجواب وجب قبول کـلّ مـا یصـحّ أن یسأل عنه ویقع جواباً له؛ لأنّ خصوصـیّة المسبوقیّة بالسؤال لا دخل فیه قطعاً، فإذا سئل الراوی الـذی هو من أهل العلم عمّا سمعه عن الإمام علیه السلام فی خصوص الواقعة، فأجاب بأنّی سمعته یقول کـذا، وجب القبول بحکم الآیـة، فیجب قبول قوله ابتـداءً: إنّی سـمعت الإمام علیه السـلام یقول کـذا؛ لأنّ حجّیّـة قوله هو الـذی أوجب السؤال عنه، لا أنّ وجوب السؤال أوجب قبول قوله، کما لا یخفی. فرائد الاصول ۱: ۲۸۸. م ح- ی.

[۴۷۸] (۲) کالاعتقاد بأنّ« لقمان» لم یکن نبیّاً، ولکن کان عبداً کثیر التفکّر، أو کان« دانیال» من أنبیاء بنی إسرائیل، أو کان« نوح» من أنبیاء اولی العزم، فلا منع من الاعتقاد بمثل هذه المسائل باستناد الخبر الواحد. م ح- ی.

[۴۷۹] (۱) راجع فرائد الاصول ۱: ۲۹۷.

[۴۸۰] (۲) راجع وسائل الشیعة ۲۷: ۱۰۶- ۱۲۴، کتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی.

[۴۸۱] (۳) وسائل الشیعة ۲۷: ۱۴۹، کتاب القضاء، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۴۰.

[۴۸۲] (۴) وسائل الشیعة ۲۷: ۱۴۳، کتاب القضاء، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱۹.

[۴۸۳] (۱) وسائل الشیعة ۲۷: ۱۴۶، کتاب القضاء، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۷.

[۴۸۴] (۲) وسائل الشیعة ۲۷: ۱۴۷، کتاب القضاء، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۳۳.

[۴۸۵] (۳) منها: ما روی عن النبیّ صلی الله علیه و آله أنّه قال:« من حفظ من امّتی أربعین حدیثاً ینتفعون بها بعثه اللَّه یوم القیامة فقیهاً عالماً». وسائل الشیعة ۲۷: ۹۳، کتاب القضاء، الباب ۸ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۵۴.

ومنهـا: مـا قـال أبو عبـداللَّه علیه السـلام للمفضّـل بن عمر:« اکتب وبثّ علمک فی إخوانک، فإن متّ فأورث کتبک بنیک، فإنّه یأتی علی النـاس زمـان هرج لا یأنسون فیه إلّابکتبهم». وسائل الشـیعة ۲۷: ۸۱، کتـاب القضاء، الباب ۸ من أبواب صـفات القاضی، الحدیث ۱۸.

ومنها: ما روی عن عمر بن حنظلة قال: سمعت أبا عبداللَّه علیه السلام یقول:« اعرفوا منازل الناس علی قدر روایاتهم عنّا». وسائل الشیعة ۲۷: ۱۳۷، کتاب القضاء، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۳.

[۴۸۶] (۱) فإنّه بعد نقل الأخبار الدالّة علی حجّیّة الخبر الواحد، قال:

ولا- یتوهّم أنّ هـذه الأخبار من أخبار الآحاد ولا یصحّ الاستدلال بها لمثل المسألـة، فإنّها لو لم تکن أغلب الطوائف متواترة معنی فلا إشکال فی أنّ مجموعها متواترة إجمالًا، للعلم بصدور بعضها عنهم« صلوات اللَّه علیهم أجمعین»، إنتهی کلامه. فوائد الاصول ۳: ۱۹۱.

[۴۸۷] (۱) أجود التقریرات ۳: ۱۹۷.

[۴۸۸] (۱) حیث ورد فی کثیر منهـا:« إنّی تـارکٌ فیکم الثقلین»- وسـائل الشـیعة ۲۷: ۳۴، کتـاب القضاء، الباب ۵ من أبواب صـفات القاضی، الحدیث ۹- وفی بعضـها:« إنّی تارکٌ فیکم أمرین»- الکافی ۱: ۲۹۴، کتاب الحجّـة، باب الإشارة والنصّ علی أمیر المؤمنین علیه السـلام، الحدیث ۳- وفی بعضـها:« کتـاب اللَّه وعترتی أهل بیتی»- وسائل الشـیعة ۲۷: ۱۸۹، کتـاب القضاء، الباب ۱۳ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۳۴- وفی بعض آخر:« ألا وهو القرآن، والثقل الأصـغر أهل بیتی»- بحار الأنوار ۲۲: ۴۷۶، باب وصیّته صلی الله علیه و آله عند قرب وفاته، الحدیث ۲۵- إلی غیر ذلک من التعابیر المختلفة الواردة فی الحدیث الشریف. م ح- ی.

[۴۸۹] (۱) أجود التقریرات ۳: ۱۹۷.

[۴۹۰] (۲) کفایة الاصول: ۳۴۷.

[۴۹۱] (۳) فوائد الاصول ۳: ۱۹۱.

[۴۹۲] (۴) أجود التقریرات ۳: ۱۹۹.

[۴۹۳] (۱) وسائل الشیعهٔ ۲۷: ۱۴۹، کتاب القضاء، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۴۰.

[۴۹۴] (۲) وسائل الشیعهٔ ۲۷: ۱۰۶، کتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱.

[۴۹۵] (۳) لا بالحکم. م ح- ی.

[۴۹۶] (۴) تهذیب الاصول ۲: ۴۶۹.

[۴۹۷] (۱) راجع ص ۲۶۰- ۲۶۱.

[۴۹۸] (۱) راجع ص ۲۵۲.

[۴۹۹] (۱) هدایهٔ المسترشدین ۳: ۳۷۳.

[۵۰۰] (۱) وبعبارهٔ اخری: یجب التمسّک بالسنّهٔ التی هی قول المعصوم وفعله وتقریره بمقتضی« حدیث الثقلین» وکون الشیء قول المعصوم مثلًا تارهً معلومٌ لنا، کما إذا سمعنا قوله علیه السلام مباشرهً، واخری مظنوناً، کما إذا أخبر الثقهٔ بأنّه علیه السلام قال: کذا. م ح- ی.

[۵۰۱] (۱) الإسراء: ۳۶.

[۵۰۲] (۲) راجع ص ۲۷۹.

[۵۰۳] (۳) راجع ص ۲۸۷.

[۵۰۴] (۴) کما روی عن أبان بن تغلب عن أبی عبداللَّه علیه السلام قال:« إنّ السنّهٔ لا تقاس، ألا تری أنّ امرأهٔ تقضی صومها ولا تقضی صلاتها، یا أبان: إنّ السنّهٔ إذا قیست محق الدین». الکافی ۱: ۵۷، کتاب فضل العلم، باب البدع والرأی والمقائیس، الحدیث ۱۵.

[۵۰۵] (۵) کما قال اللَّه تعالی:« أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» البقرهٔ: ۲۷۵.

[۵۰۶] (۱) راجع ص ۳۳۱.

[۵۰۷] (۱) نکت الأرض بقضیب أو بإصبعه: ضربها به حال التفکّر فأثّر فیها. م ح- ی.

[۵۰۸] (۲) فاکههٔ معروفهٔ، یُقال لها بالفارسیّهٔ: بالنگ. م ح- ی.

[۵۰۹] (۳) أحار الجواب: ردّه، ومنه« لم یُحِرْ جواباً» أی لم یردّ جواباً. م ح- ی.

[۵۱۰] (۴) مستدرک الوسائل ۱۷: ۲۴۱، کتاب القضاء، الباب ۳ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲.

[۵۱۱] (۱) مثل علماء الرجال. م ح- ی.

[۵۱۲] (۲) کقول عبد العزیز بن المهتدی للرضا علیه السلام:« أفیونس بن عبد الرحمان ثقهٔ آخذ عنه ما أحتاج إلیه من معالم دینی؟». وسائل الشیعهٔ ۲۷: ۱۴۷، کتاب القضاء، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۳۳.

[۵۱۳] (۱) کفایهٔ الاصول: ۳۸۴.

[۵۱۴] (۱) وبعبارهٔ اخری: کما أنّ الشکّ فی الأحکام الکلّیّهٔ الاعتباریّهٔ- کالشکّ فی وجوب صلاهٔ الجمعهٔ وحرمهٔ شرب التتن- یعدّ من الشبهات الحکمیّهٔ، کذلک الشکّ فیما هو من الواقعیّات التی لا یمکن الوصول إلیها إلّاببیان الشارع، کالشکّ فی طهارهٔ عرق البقرهٔ الجلّالهٔ ونجاسته، بناءً علی کون الطهارهٔ والنجاسهٔ من الامور الواقعیّهٔ. م ح- ی.

[۵۱۵] (۱) فرائد الاصول ۲: ۱۷.

[۵۱۶] (۱) الإسراء: ۱۵.

[۵۱۷] (۱) فرائد الاصول ۲: ۲۳.

[۵۱۸] (۲) الأنفال: ۳۳.

[۵۱۹] (۳) الإسراء: ۱۳– ۱۴.

[۵۲۰] (۴) الإسراء: ۱۶.

[۵۲۱] (۱) كفاية الاصول: ۳۸۵.

[۵۲۲] (۱) فوائد الاصول ۳: ۳۳۳.

[۵۲۳] (۱) الطلاق: ۷.

[۵۲۴] (۱) كما أنّها كانت كذلك على الوجه الثاني. م ح- ی.

[۵۲۵] (۱) المعنى الاسم المصدری ما يعبّر عنه بالفارسيّة ب« واجب بودن» و« حرام بودن» والمعنى المصدری ما يعبّر ب« واجب كردن» و« حرام كردن» وما لا يصحّ جعله مفعولًا به هو المصدر، بخلاف اسم المصدر، ولذا قد يقال:« كلّفته بالوجوب» و« كلّفته بالحرمة» وإن كان بنحو من العناية والمسامحة. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقّق النائينی رحمه الله.

[۵۲۶] (۲) فوائد الاصول ۳: ۳۳۲.

[۵۲۷] (۱) وهو ما يعبّر عنه بالفارسيّة ب« چيزی كه». منه مدّ ظلّه فی توضيح كلام المحقّق العراقی رحمه الله.

[۵۲۸] (۲) نهاية الأفكار ۳: ۲۰۲.

[۵۲۹] (۱) أنوار الهداية ۲: ۲۸.

[۵۳۰] (۱) نهاية الأفكار ۳: ۲۰۳.

[۵۳۱] (۲) راجع ص ۴۵۴ من الجزء الثالث.

[۵۳۲] (۱) وهی قوله تعالى:« وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا».

[۵۳۳] (۱) نهاية الأفكار ۳: ۲۰۴.

[۵۳۴] (۱) كالتفكّر بأنّه تعالى كيف خلق الأشياء بلا مادّة ولا مثال، أو لأیّ شیء خلق ما يضرّ ولا ينفع بحسب الظاهر، أو لأیّ شیء خلق بعض الأشياء طاهراً وبعضها نجساً، أو لأیّ شیء خلق الإنسان من تفاوت، وأمثال ذلك. كتاب الخصال: ۴۱۷، التعليقة ۲.

[۵۳۵] (۲) كتاب الخصال: ۴۱۷، باب التسعة، الحديث ۹، والتوحيد- للصدوق-: ۳۵۳، باب الاستطاعة، الحديث ۲۴.

[۵۳۶] (۱) فوائد الاصول ۳: ۳۳۷.

[۵۳۷] (۱) ويعكس المعنى فيما إذا تعدّى ب« على» كما إذا قلت:« وضعت جبهتی على الأرض». منه مدّ ظلّه.

[۵۳۸] (۱) فوائد الاصول ۳: ۳۳۷.

[۵۳۹] (۲) وسائل الشيعة ۲۵: ۴۲۰، كتاب إحياء الموات، باب ۷ من أبواب إحياء الموات، الحديث ۲.

[۵۴۰] (۳) راجع وسائل الشيعة ۸: ۲۲۷– ۲۲۹، كتاب الصلاة، الباب ۱۶ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة.

[۵۴۱] (۱) فوائد الاصول ۳: ۳۳۷.

[۵۴۲] (۱) فروى« أنّ اللَّه عزّ وجلّ فرض الصلاة ركعتين ركعتين عشر ركعات، فأضاف رسول اللَّه صلى الله عليه و آله إلى الركعتين ركعتين، وإلى المغرب ركعةً، فصارت عديل الفريضة، لا يجوز تركهنّ إلّافی سفر، وأفرد الركعة فی المغرب فتركها قائمة فی السفر والحضر، فأجاز اللَّه عزّ وجلّ له ذلك كلّه، فصارت الفريضة سبع عشرة ركعة». الكافی ۱: ۲۶۶، كتاب الحجّة، باب التفويض إلى رسول اللَّه صلى الله عليه و آله وإلى الأئمّة عليهم السلام فی أمر الدين، الحديث ۴.

[۵۴۳] (۱) وسائل الشيعة ۲۳: ۲۳۷، كتاب الأيمان، الباب ۱۶ من أبواب الأيمان، الحديث ۶.

[۵۴۴] (۱) نعم، حرمة الحنث ساقطة حينئذٍ لأجل الإكراه أو الاضطرار، ولامنافاة بين سقوط الحرمة وثبوت الكفّارة، كما أنّه لا منافاة بينهما فی بعض محرّمات الإحرام، كما إذا اضطرّ المحرم إلى الاستظلال أو لبس المخيط، فإنّهما لم يكونا محرّمين عليه حينئذٍ، ولكن

مع ذلک یجب علیه الکفّارة. منه مدّ ظلّه.

[۵۴۵] (۱) وأمّا إذا کان ورود الرفع علی الفعل الصادر عن نسیان أو إکراه أو نحوهما مخالفاً للامتنان فلا یشمله حدیث الرفع، کما إذا نذر أن یکرم عالماً فاکره علی الإکرام أو اضطرّ إلیه، فإنّه لا یصحّ أن یکون الإکرام المکره علیه مشمولًا لحدیث الرفع، لأنّ فرض الإکرام کالعدم وجعله کأن لم یکن یقتضی عدم تحقّق الامتثال ووجوب الإکرام علیه ثانیاً، وذلک ینافی الامتنان. هذا ما صرّح به المحقّق النائینی رحمه الله فی فوائد الاصول ۳: ۳۵۲. م ح- ی.

[۵۴۶] (۲) فوائد الاصول ۳: ۳۵۲.

[۵۴۷] (۱) نهایة الأفکار ۳: ۲۱۹.

[۵۴۸] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۵۴۹] (۱) النساء: ۹۲.

[۵۵۰] (۱) راجع وسائل الشیعة ۸: ۲۲۷- ۲۲۹، کتاب الصلاة، الباب ۱۶ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة.

[۵۵۱] (۲) راجع وسائل الشیعة ۸: ۲۳۹- ۲۴۲، کتاب الصلاة، الباب ۲۴ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة.

[۵۵۲] (۳) فوائد الاصول ۳: ۳۴۷.

[۵۵۳] (۱) نهایة الأفکار ۳: ۲۱۶.

[۵۵۴] (۱) تهذیب الاصول ۳: ۳۲.

[۵۵۵] (۲) درر الفوائد: ۴۴۱.

[۵۵۶] (۱) راجع ص ۳۸۷.

[۵۵۷] (۲) مستدرک الوسائل ۱۲: ۲۴، کتاب الجهاد، الباب ۵۶ من أبواب جهاد النفس وما یناسبه، الحدیث ۲.

[۵۵۸] (۱) ولا یخفی أنّ حدیث« لاتعاد الصلاة إلّامن خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والرکوع، والسجود»- وسائل الشیعة ۱: ۳۷۱، کتاب الطهارة، الباب ۳ من أبواب الوضوء، الحدیث ۸- میّز بلحاظ المستثنی والمستثنی منه الأجزاء والشرائط التی تجب إعادة الصلاة الفاقدة لها ممّا لا تجب الإعادة منها، لکنّ البحث لا ینحصر فی الصلاة، بل یعمّ جمیع العبادات، علی أنّ التمثیل بمثل التشهّد والطهارة عن الخبث یکون مع قطع النظر عن حدیث« لا تعاد». منه مدّ ظلّه.

[۵۵۹] (۱) راجع ص ۳۹۱.

[۵۶۰] (۱) فوائد الاصول ۳: ۳۵۳.

[۵۶۱] (۲) راجع ص ۳۷۴.

[۵۶۲] (۳) راجع ص ۳۸۶.

[۵۶۳] (۱) راجع ص ۳۹۶.

[۵۶۴] (۱) نهایة الأفکار ۳: ۲۲۴.

[۵۶۵] (۱) راجع وسائل الشیعة ۱۶: ۲۱۸، کتاب الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر، الباب ۲۵ من أبواب الأمر والنهی وما یناسبهما، الحدیث ۱۰.

[۵۶۶] (۲) ففی الدرّ المنثور ۴: ۲۴۸:« وأخرج عبد الرزّاق وابن سعد وابن جریر وابن أبی‌حاتم وابن‌مردویه والحاکم و صحّحه، والبیهقی فی الدلائل من طریق أبی عبیدة بن محمّد بن عمّار، عن أبیه قال: أخذ المشرکون عمّار بن یاسر فلم یترکوه حتّی سبّ النبیّ صلی الله علیه و آله وذکر آلهتهم بخیر، ثمّ ترکوه، فلمّا أتی رسول اللّه صلی الله علیه و آله قال: شرّ ما ترکت حتّی نلت منک وذکرت

آلهتهم بخير، قال: كيف تجد قلبك؟ قال: مطمئنّ بالإيمان، قال: إن عادوا فعد، فنزلت« إِلَّا مَنْ أَكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ».

وفي مجمع البيان ۶: ٣٨٧:« قيل: نزلت قوله:« إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» في جماعة اكرهوا، وهم عمّار، وياسر أبوه، وامّه سميّة، وصهيب، وبلال، وخبّاب، عذّبوا وقتل أبوعمّار وامّه، وأعطاهم عمّار بلسانه ما أرادوا منه، ثمّ أخبر سبحانه بذلك رسول اللَّه صلى الله عليه و آله فقال قوم: كفر عمّار، فقال صلى الله عليه و آله: كلّا، إنّ عمّاراً ملىء إيماناً من قرنه إلى قدمه واختلط الإيمان بلحمه ودمه، وجاء عمّار إلى رسول اللَّه صلى الله عليه و آله وهو يبكي، فقال صلى الله عليه و آله: ما ورائك؟ فقال: شرّ يا رسول‌اللَّه، ما تركت حتّى نلت منك وذكرت آلهتهم بخير، فجعل رسول اللَّه صلى الله عليه و آله يمسح عينيه ويقول: إن عادوا لك فعد لهم بما قلت، فنزلت الآية، عن ابن عبّاس وقتادة».

وفي وسائل الشيعة ١۶: ٢٣٠، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، الحديث ١٣:« عن عبداللَّه بن عجلان، عن أبي‌عبداللَّه عليه السلام قال: سألته فقلت له: إنّ الضحّاك قد ظهر بالكوفة، و يوشك أن ندعى إلى البرائة من عليّ عليه السلام، فكيف نصنع؟ قال: فابرأ منه، قلت: أيّهما أحبّ إليك؟ قال: أن تمضوا على ما مضى عليه عمّار بن ياسر، اخذ بمكّة، فقالوا له: ابرأ من رسول اللَّه صلى الله عليه و آله فبرأ منه، فأنزل اللَّه عزّ وجلّ عذره:« إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ». م ح- ى.

[۵۶٧] (١) الحجّ: ٧٨.

[۵۶٨] (١) وسائل الشيعة ١۶: ٢١۴، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٢۵ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، الحديث ٢.

[۵۶٩] (٢) وسائل الشيعة ١۶: ٢٣۵، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٣١ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، الحديث ٢.

[۵٧٠] (١) نعم، يمكن التمسّك بحديث« لا تعاد» في خصوص الصلاة. منه مدّ ظلّه.

[۵٧١] (١) فوائد الاصول ٣: ٣۵۶.

[۵٧٢] (١) فوائد الاصول ٣: ٣۵٧.

[۵٧٣] (١) وسائل الشيعة ١: ٣١۵، كتاب الطهارة، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١.

[۵٧۴] (٢) وسائل الشيعة ۶: ٢٨٩، كتاب الصلاة، الباب ١٩ من أبواب القنوت، الحديث ٣.

[۵٧۵] (١) اختلفوا في أنّ الأصل الأوّلي في الأشياء- قبل جعل أحكامها الشرعيّة- هل هو الإباحة أو الحظر، بمعنى أنّ العقل هل يحكم بجواز التصرّف فيها أو بمنعه؟ واحتمال إرادة الإباحة العقليّة من الحديث بعيد، لكنّه صرف احتمال في مقام الثبوت. منه مدّ ظلّه.

[۵٧۶] (١) نهاية الدراية ۴: ٧٣.

[۵٧٧] (١) نهاية الدراية ۴: ٧۴.

[۵٧٨] (١) راجع ص ۴١٧.

[۵٧٩] (٢) راجع ص ۴١٩- ۴٢٠.

[۵٨٠] (٣) نهاية الدراية ۴: ٧۴.

[۵٨١] (١) المصدر نفسه.

[۵٨٢] (١) حيث إنّ غاية الإباحة الظاهريّة في الحديث- على هذا الفرض- هي العلم بالنهي الواقعي أو الظاهري، ووجوب الاجتناب في الشبهات البدويّة التحريميّة- المستفاد من أدلّة الاحتياط فرضاً- نهي ظاهري تحصل به هذه الغاية. م ح- ى.

[۵۸۳] (۲) مستدرک الوسائل ۱۸: ۲۰، کتاب الحدود والتعزیرات، الباب ۱۲ من أبواب مقدّمات الحدود، الحدیث ۴.

[۵۸۴] (۱) أجود التقریرات ۳: ۳۱۵.

[۵۸۵] (۱) کفایة الاصول: ۳۸۹.

[۵۸۶] (۱) لم أجد روایة بهذه العبارة، نعم، یستفاد مضمونها من الأحادیث الواردة فی وسائل الشیعة ۸: ۲۲۷- ۲۲۹، کتاب الصلاة، الباب ۱۶ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة. م ح- ی.

[۵۸۷] (۲) راجع للاطّلاع علی هذه الأدلّة وسائل الشیعة ۸: ۱۸۷، ۱۹۳، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۱۹، ۲۲۲، ۲۲۴ و ۲۲۵، الأبواب ۱، ۲، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۱۴ و ۱۵ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة. م ح- ی.

[۵۸۸] (۱) وسائل الشیعة ۲۷: ۱۶۳، کتاب القضاء، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۳۳.

[۵۸۹] (۲) لأنّ« الوضع» إذا عدّی ب« عن» کان بمعنی الرفع، فکان معنی الحدیث أنّ« ما کان من التکالیف محجوباً عن العباد ولا یعلمونه فهو مرفوع عنهم» وهذا عین مفاد« حدیث الرفع». م ح- ی.

[۵۹۰] (۳) والحقّ أنّ وجوبه طریقی لا نفسی. منه مدّ ظلّه.

[۵۹۱] (۴) فالأحکام علی ثلاثة أقسام: أ- ما سکت اللَّه تعالی عنه ولم یبیّنه للعباد، ب- ما بیّنه ولکنّه لم یصل إلینا، ج- ما وصل إلینا وعلمنا به، ومورد أصالة البرائة هو القسم الثانی منها کما لا یخفی. م ح- ی.

[۵۹۲] (۵) عوالی اللئالی ۳: ۱۶۶.

[۵۹۳] (۱) الأنفال: ۱۷.

[۵۹۴] (۲) وسائل الشیعة ۶: ۳۶۱، الباب ۱۳ من أبواب السجود، الحدیث ۳.

[۵۹۵] (۳) الکافی ۱: ۱۶۰، کتاب التوحید، باب الجبر والقدر والأمر بین الأمرین، الحدیث ۱۳.

[۵۹۶] (۱) ما وجدت روایة بهذا التعبیر، لکن روی عن مسعدة بن صدقة عن أبی‌عبداللَّه علیه السلام قال: سمعته یقول:« کلّ شیء هو لک حلال حتّی تعلم أنّه حرامٌ بعینه» الحدیث. راجع وسائل الشیعة ۱۷: ۸۹، کتاب التجارة، الباب ۴ من أبواب مایکتسب به، الحدیث ۴. م ح- ی.

[۵۹۷] (۲) کفایة الاصول: ۳۸۸.

[۵۹۸] (۱) أنوار الهدایة ۲: ۷۲.

أقول: إنّ الإمام رحمه الله وإن ذهب فی أنوار الهدایة إلی عدم اختصاص هذه الروایة بالشبهات الموضوعیّة، إلّاأنّه ذهب فی تهذیب الاصول إلی اختصاصها بها. راجع تهذیب الاصول ۳: ۸۵. م ح- ی.

[۵۹۹] (۱) أنوار الهدایة ۲: ۷۲.

[۶۰۰] (۲) وسائل الشیعة ۱۷: ۸۷، کتاب التجارة، الباب ۴ من أبواب مایکتسب به، الحدیث ۱.

[۶۰۱] (۱) المصدر نفسه.

[۶۰۲] (۱) نهایة الأفکار ۳: ۲۳۳.

[۶۰۳] (۱) فما ذکرناه فی الجهة الاولی من التمثیل بما إذا شککنا فی حلّیّة المایع المردّد بین الخمر والخلّ إنّما هو لأجل التوضیح، وإلّا فذلک المثال خارج عن تحت الحدیث، لکونه من مصادیق الشبهة البدویّة الخارجة منه. منه مدّ ظلّه.

[۶۰۴] (۱) نهایة الدرایة ۴: ۸۴.

[۶۰۵] (۲) وعدم استحقاق العبد العقوبة وإن کان یلازم قبح العقاب من قبل المولی، إلّاأنّ ما ینطبق علی المدّعی بنحو المطابقة هو نفس عدم استحقاق العقوبة لا مایلازمه. منه مدّ ظلّه توضیحاً لکلام المحقّق الاصفهانی رحمه الله.

[۶۰۶] (۳) لا یخفی علیک أنّ قبح الظلم عند المحقّق الاصفهانی رحمه الله حکم عقلی لا عقلائی، لأنّه أراد من« العقلاء» هاهنا من کان تحت حکومهٔ العقل ونظم أعماله علی طبق الأحکام العقلیّهٔ، لا« العرف» الذی هو المراد من« العقلاء» فی سائر عبارات الاصولیّین والفقهاء. منه مدّ ظلّه توضیحاً لکلام المحقّق الاصفهانی رحمه الله.

[۶۰۷] (۱) تسنّی الأمر: تهیّأ، والرجل: تیسّر وتسهّل فی اموره، والرجل: ترضّاه، والقفل: انفتح. م ح- ی.

[۶۰۸] (۲) تهذیب الاصول ۳: ۸۶.

[۶۰۹] (۱) سیجیء فی ص ۴۶۶.

[۶۱۰] (۱) آل عمران: ۱۰۲.

[۶۱۱] (۲) الأعراف: ۳۲.

[۶۱۲] (۱) و« التقوی» وإن لم تختصّ بالمحرّمات، بل الإتیان بالواجبات أیضاً من مصادیق التقوی، إلّاأنّ البحث هاهنا فی المحرّمات. منه مدّ ظلّه.

[۶۱۳] (۱) النساء: ۵۹.

[۶۱۴] (۱) الإسراء: ۳۶.

[۶۱۵] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعهٔ، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۶۱۶] (۱) البقرهٔ: ۱۹۵.

[۶۱۷] (۱) کما أنّ تحقّق مادّهٔ الأمر فی قوله تعالی:« أَطِیعُوا اللَّهَ» و« اتَّقُوا اللَّهَ» أیضاً یتوقّف علی أمر أو نهی مولوی منجّز معلوم کی یکون موافقته مصداقاً لتلک المادّهٔ أعنی« إطاعهٔ اللَّه» و« التقوی» ولذلک قلنا بکون الأمر فی مثل هاتین الآیتین أیضاً إرشادیّاً کما تقدّم. منه مدّ ظلّه.

[۶۱۸] (۱) من هذه الأخبار: ما روی عن حمزهٔ بن الطیّار، أنّه عرض علی أبی‌عبداللَّه علیه السلام بعض خطب أبیه حتّی إذا بلغ موضعاً منها، قال: کفّ واسکت، ثمّ قال: إنّه لا یسعکم فیما ینزل بکم ممّا لا تعلمون إلّاالکفّ عنه والتثبّت والردّ إلی أئمّهٔ الهدی حتّی یحملوکم فیه علی القصد ویجلو عنکم فیه العمی، قال اللَّه تعالی:« فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لَاتَعْلَمُونَ». النحل: ۴۳.

ومنها: ما روی عن أحمد بن الحسن المیثمی، عن الرضا علیه السلام فی حدیث اختلاف الأحادیث قال:« وما لم‌تجدوه فی شیء من هذه الوجوه فردّوا إلینا علمه، فنحن أولی بذلک، ولا تقولوا فیه بآرائکم، وعلیکم بالکفّ والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتّی یأتیکم البیان من عندنا».

ومنها: روایهٔ سلیم بن قیس الهلالی فی کتابه، أنّ علیّ بن الحسین علیهما السلام قال لأبان بن أبی عیّاش:« یا أخا عبد قیس إن وضح بک أمر فاقبله، وإلّا فاسکت تسلم، وردّ علمه إلی اللَّه، فإنّک أوسع ممّا بین السماء والأرض».

ومنها: ما روی عن جابر عن أبی جعفر علیه السلام فی وصیّهٔ له لأصحابه، قال:« إذا اشتبه الأمر علیکم فقفوا عنده وردّوه إلینا حتّی نشرح لکم من ذلک ما شرح لنا».

و منها: روایهٔ عبداللَّه بن جندب عن الرضا علیه السلام فی حدیث قال:« إنّ هؤلاء القوم سنح لهم شیطان اغترّهم بالشبههٔ ولبّس علیهم أمر دینهم، وأرادوا الهدی من تلقاء أنفسهم، فقالوا: لِمَ ومتی وکیف، فأتاهم الهلک من مأمن احتیاطهم، وذلک بما کسبت أیدیهم، وما ربّک بظلّام للعبید، ولم یکن ذلک لهم ولا علیهم، بل کان الفرض علیهم والواجب لهم من ذلک الوقوف عند التحیّر وردّ ما جهلوه من ذلک إلی عالمه ومستنبطه، لأنّ اللَّه یقول فی کتابه:« وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَی الرَّسُولِ وَإِلَی أُوْلِی الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِینَ یَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ» یعنی آل محمّد، وهم الذین یستنبطون منهم القرآن، ویعرفون الحلال والحرام، وهم الحجّهٔ للَّه‌علی خلقه».

راجع للاطّلاع على هذه الأحاديث: وسائل الشيعة ۲۷: ۲۵، كتاب القضاء، الباب ۴ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۱۴، وأيضاً ۲۷: ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۸ و ۱۷۱، كتاب القضاء، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى، الأحاديث ۳۶، ۴۰، ۴۸ و ۵۶. م ح- ى.

[۶۱۹] (۱) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۶۲، كتاب القضاء، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۲۹.

[۶۲۰] (۲) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۶۱، كتاب القضاء، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۲۳.

[۶۲۱] (۱) نهج البلاغة: ۴۳۴، الكتاب ۵۳.

[۶۲۲] (۲) لا بمسألة الافتاء والاستفتاء. م ح- ى.

[۶۲۳] (۳) نعم، يمكن أن يقال: وقوف القاضى عند الشبهات فى المرافعات يكون من الواجبات، لكنّه مربوط بمسألة القضاء لا الإفتاء، على أنّه من الشبهات الموضوعيّة الخارجة عن محلّ النزاع. م ح- ى.

[۶۲۴] (۴) مثل ما ورد فى كتاب أميرالمؤمنين عليه السلام إلى عثمان بن حنيف من قوله عليه السلام:« فانظر إلى ما تقضمه من هذا المقضم، فما اشتبه عليك علمه فالفظه، وما أيقنت بطيب وجوهه فنل منه». نهج البلاغة: ۴۱۶، الكتاب ۴۵. م ح- ى.

[۶۲۵] (۵) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۵۸، كتاب القضاء، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۱۱.

[۶۲۶] (۱) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۵۴، كتاب القضاء، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۲.

[۶۲۷] (۱) سيأتى فى ص ۴۵۹.

[۶۲۸] (۲) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۶۷، كتاب القضاء، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۶.

[۶۲۹] (۳) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۶۶، كتاب القضاء، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۲.

[۶۳۰] (۱) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۵۴، كتاب القضاء، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۱.

[۶۳۱] (۲) فعلى الأوّل كان معنى الرواية:« إذا اتّفق لكم مثل هذه الواقعة فلم‌تدروا حكمها فعليكم بالاحتياط حتّى تسألوا عنه فتعلموا»، وعلى الثانى كان معناها:« إذا سئلكم سائل مثل هذا السؤال الذى سألك بعض أصحابك، فلم‌تدروا جوابه فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا» فالاحتياط على الأوّل هو الاحتياط فى مقام العمل، وعلى الثانى فى مقام الفتوى. م ح- ى.

[۶۳۲] (۱) أى سواء كان مفاد الرواية هو وجوب الاحتياط فى خصوص الشبهات الوجوبيّة أو فى الأعمّ منها ومن التحريميّة. م ح- ى.

[۶۳۳] (۱) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۶۱، كتاب القضاء، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۲۷.

[۶۳۴] (۱) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۶۹، كتاب القضاء، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۵۲.

[۶۳۵] (۱) أى: قف، وارجَهَ الأمر: أخّره عن وقته. م ح- ى.

[۶۳۶] (۲) الكافى ۱: ۶۷، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ۱۰، ووسائل‌الشيعة ۲۷: ۱۵۷، كتاب القضاء، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۹.

[۶۳۷] (۱) وأمّا الأشياء الضروريّة فلا- يحتاج الحكم بإباحتها إلى إذن الشارع، كالتنفّس وأكل الطعام وشرب الماء ونحوها. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام الأخباريّين.

[۶۳۸] (۲) النحل: ۷۵.

[۶۳۹] (۳) كما هو مفاد بعض الأخبار. فراجع وسائل الشيعة ۹: ۵۴۰، كتاب الخمس، الباب ۳ من أبواب الأنفال وما يختصّ بالإمام، الحديث ۷.

[۶۴۰] (۱) بل الضرر المتيقّن الدنيوى لا يجب دفعه، فضلًا عمّا إذا كان محتملًا، ولذلك لانحكم بوجوب الاجتناب عن التدخين، مع أنّ فيه ضرراً ماليّاً مقطوعاً، وجسميّاً محتملًا. منه مدّ ظلّه.

[۶۴۱] (۱) لأنّ المعلوم بالإجمال هو خمريّة أحدهما، لكنّ الآخر كان مشكوك الخمريّة لا معلوم العدم. م ح- ى.

[۶۴۲] (۲) وأسباب تنجّز الحكم ثلاثـة: أ- العلم، سواء كان تفصـيليّاً أو إجماليّاً، ب- الأمارة المعتبرة، ج- الأصل العملی. منه مدّ ظلّه توضیحاً لكلام المحقّق العراقی رحمه الله.

[۶۴۳] (۱) نهایة الأفكار ۳: ۲۴۸.

[۶۴۴] (۱) نهایة الدرایة ۴: ۱۲۰.

[۶۴۵] (۱) فیما إذا كان متقدّماً علی الأمارة. م ح- ی.

[۶۴۶] (۲) تهذیب الاصول ۳: ۱۲۰.

[۶۴۷] (۱) ذكر التقریب لا یلازم اختیاره، فلا یستشـكل علیه رحمه الله بامتناع الجمع بین ما ذكره هنا وبین ما تقدّم من قوله رحمه الله بالانحلال الحكمی. منه مدّ ظلّه.

[۶۴۸] (۲) نهایة الداریة ۴: ۱۱۴.

[۶۴۹] (۱) أنوار الهدایة ۲: ۸۹، وتهذیب الاصول ۳: ۱۲۱.

[۶۵۰] (۱) سیأتی فی ص ۴۸۰.

[۶۵۱] (۲) سواء علم اتّحاد المعلوم تفصیلًا مع المعلوم إجمالًا أم لا. منه مدّ ظلّه.

[۶۵۲] (۳) سواء علم اتّحاد المعلوم بالعلم الإجمالی الصغیر مع المعلوم بالعلم الإجمالی الكبیر أم لا. منه مدّ ظلّه.

[۶۵۳] (۱) وإن لانعلم ما هو المطابق للواقع مشخّصاً. منه مدّ ظلّه.

[۶۵۴] (۱) اعلم أنّ المراد بـالعموم الاسـتغراقی فی المقام أعمّ من العموم الاصـطلاحی والإطلاق، فیعمّ مثل« لا تشـرب الخمر» الـذی لكلّ واحد من أفراد الخمر إطاعة ومعصیة مستقلّة. منه مدّ ظلّه.

[۶۵۵] (۱) تهذیب الاصول ۲: ۱۱.

[۶۵۶] (۲) كفایة الاصول: ۱۸۲.

[۶۵۷] (۳) راجع ص ۱۱ من الجزء الثالث.

[۶۵۸] (۱) لم نأخـذ عنوان« القطع» فی القضـیّة فی موارد القطع بالخمریّـة أو عدمها، بل عبّرنا فیهما ب« هذا خمر» و« هذا لیس بخمر» لكون« القطع» هاهنا طریقیّاً، بخلاف الشكّ الذی لا یتصوّر كونه طریقاً، ولا یصحّ أن نعبّر فی مورده ب« هذا خمر» أو« لیس بخمر» بل لابدّ من التعبیر ب« هذا مشكوك الخمریّة». منه مدّ ظلّه.

[۶۵۹] (۱) كالشكّ فی كون السورة جزءً للصلاة. منه مدّ ظلّه.

[۶۶۰] (۱) لاـ یخفی أنّ الاجتنـاب عن إكرام خصوص مشـكوك الفسق فقط لا یقتضـی العلم بالامتثال، بل یقتضـی احتمال الامتثال، وهو لاـ یكفی فی الخروج عن عهـدة التكلیف المتیقّن، فلابـدّ للعبـد من الاجتناب عن إكرام الأفراد المعلومـة الفسق كلّاً أو بعضاً، ولو فرداً واحداً، لیحصل له العلم بامتثال التكلیف المعلوم.

نعم، یمكن القول بعدم جواز إكرام مشكوك الفسق بعد إكرام جمیع الأفراد المعلومة، لاستلزامه حینئذٍ القطع بمخالفة التكلیف. م ح- ی.

[۶۶۱] (۱)« الذی» صفة ل« أوّل الوجود». م ح- ی.

[۶۶۲] (۱) راجع فوائد الاصول ۴: ۲۶۹.

[۶۶۳] (۲) فوائد الاصول ۴: ۲۶۵.

[۶۶۴] (۳) فكما أنّه لا یجوز للعالم بوجوب صـلاة الجمعة أن یأتی بصـلاة الظهر قبلها، كذلك لا یجوز ذلك لمن قامت عنده الأمارة علی وجوب صلاة الجمعة. منه مدّ ظلّه توضیحاً لكلام المحقّق النائینی رحمه الله.

[۶۶۵] (۱) تقدّم فی مسألة سقوط التكليف بالامتثال الإجمالی من مباحث القطع أنّ تكرار العمل فی العبادات لا يخلّ بقصد القربة. راجع ص ۱۴۷- ۱۵۷. م ح- ی.

[۶۶۶] (۲) راجع ص ۸۲ من الجزء الثالث.

[۶۶۷] (۱) ونظيره استصحاب عدم قرشيّة المرأة، فيحكم بصيرورتها يائسة عند بلوغها خمسين سنة. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام هذا القائل.

لكن بين المثالين فرق، وهو أنّ الشكّ فی المثال السابق من مصاديق الشبهة الحكميّة، وفی قرشيّة المرأة من قبيل الشبهة الموضوعيّة، لكنّ الظاهر عدم تنظير الاستاذ« مدّظلّه» من جميع الجهات. م ح- ی.

[۶۶۸] (۱) لم نعثر عليه فی« درر الفوائد». نعم، نقله الإمام رحمه الله فی تهذيب الاصول ۳: ۱۲۸، وفی أنوار الهداية ۲: ۱۰۰. م ح- ی.

[۶۶۹] (۲) قدّمه« مدّ ظلّه» فی مقام التوضيح، لأجل اختصار بحثه، وإلّا كان الإشكال الأوّل- لأجل ردّه أحد أركان الاستصحاب- أهمّ منه. م ح- ی.

[۶۷۰] (۳) المائدة: ۳.

[۶۷۱] (۱) هذا مبنىّ على دخلها فی ماهيّة التذكية بأحد الأنحاء الثلاثة المتقدّمة، وأمّا بناءً على كونها أمراً خارجاً عنها، مؤثّراً فی تأثيرها، فهی شرط لها، لكن لا فرق بينهما فی كون الأصل مثبتاً، لأنّ التعبّد بانتفاء الشرط أيضاً يلازمه عقلًا انتفاء المشروط. م ح- ی.

[۶۷۲] (۲) كما إذا دلّ الدليل الشرعی على أنّ« غير المذكّى» أو« غير القابل للتذكية» من الحيوان حرام ونجس، وكما إذا دلّ على أنّ« غير القرشيّة» من المرأة ترى الحمرة إلى خمسين سنة. م ح- ی.

[۶۷۳] (۱) والميزان فی اعتبارها- كما قال الإمام الخمينی قدس سره- أن يكون المعنى العدمی كأعدام الملكات، نحو« زيد لا بصير» المساوق لقولنا:« زيد أعمى» فيخرج مثل قولنا:« زيد لا عمرو» و« الجدار غير بصير». م ح- ی.

[۶۷۴] (۱) كلمة« ال» وإن لم تدخل على لفظ« غير» إلّاأنّها دخلت عليه هنا للدلالة على شدّة الارتباط بينه وبين موصوفه. منه مدّ ظلّه.

[۶۷۵] (۲) كما إذا كان الموضوع الذی يترتّب عليه الحرمة والنجاسة مركّباً من« الحيوان» و« غير القابل للتذكية» والموضوع الذی يترتّب عليه رؤية الحمرة إلى خمسين سنة مركّباً من« المرأة» و« غير القرشيّة». م ح- ی.

[۶۷۶] (۳) وهی الموجبة المعدولة، والموجبة السالبة المحمول، وما كان القيد العدمی فيه صفة للموضوع، وما إذا كان موضوع الحكم الشرعی مركّباً من أمر وجودی وقيد عدمی.

[۶۷۷] (۱) وهو القضيّة السالبة المحصّلة المركّبة التی فرض وجود الموضوع فيها.

[۶۷۸] (۲) فی الصورة الثالثة والرابعة والنوع الأوّل من الصورة الثانية.

[۶۷۹] (۳) فی الصورة الخامسة.

[۶۸۰] (۴) فی الصورة السادسة.

[۶۸۱] (۱) لا استصحاب عدم قابليّة هذا الحيوان الكذائی للتذكية كی يرتبط بالجزء الآخر من موضوع الحرمة. منه مدّ ظلّه.

[۶۸۲] (۲) هذا مع قطع النظر عن الإشكال الأوّل، وهوكون هذا الأصل مثبتاً. منه مدّ ظلّه.

[۶۸۳] (۱) ينبغی توضيح وجه ارتباط هذه الروايات بمسألة البرائة، فنقول:

قد عرفت حسن الاحتياط عقلًا فی جميع الشبهات، سواء كانت تحريميّة أو وجوبيّة. واستشكل ذلک فی الشبهات الوجوبيّة العباديّة التی يدور أمرها بين الوجوب وغير الاستحباب، بأنّ العبادة لابدّ فيها من نيّة التقرّب المتوقّفة على العلم بأمر الشارع تفصيلًا أو إجمالًا، ولا علم به فی الشبهات البدويّة كما هو واضح.

وقد اجيب عنه فی الموارد التی كان احتمال الوجوب فيها ناشئاً عن خبر ضعيف، بورود بعض الأخبار- يعنی أخبار من بلغ- باستحباب

فعل كلّ مايحتمل فيه الثواب. فرائد الاصول ۲: ۱۵۳. م ح- ی.

[۶۸۴] (۲) وسائل الشيعة ۱: ۸۱، كتاب الطهارة، الباب ۱۸ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ۳.

[۶۸۵] (۱) وسائل الشيعة ۱: ۸۲، كتاب الطهارة، الباب ۱۸ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ۷.

[۶۸۶] (۲) وسائل الشيعه ۱: ۸۲، كتاب الطهارة، الباب ۱۸ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ۸.

[۶۸۷] (۳) راجع وسائل الشيعه ۱: ۸۰- ۸۲، كتاب الطهارة، الباب ۱۸ من أبواب مقدّمة العبادات.

[۶۸۸] (۴)« كونه» صحّ ظاهراً. م ح- ی.

[۶۸۹] (۱) كفاية الاصول: ۴۰۱.

[۶۹۰] (۲) وسائل الشيعة ۱: ۸۱، كتاب الطهارة، الباب ۱۸ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ۴.

[۶۹۱] (۳) وسائل الشيعة ۱: ۸۲، كتاب الطهارة، الباب ۱۸ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ۷.

[۶۹۲] (۱) فيثبت استحباب العمل بقول المبلّغ، لأنّ الجملة الخبريّة في أخبار« من بلغ» تكون بمعنى الإنشاء، ويكون مفاد قوله عليه السلام:« فعمله» أو« ففعله» الأمر بالفعل والعمل، كما هو الشأن في غالب الجمل الخبريّة الواردة في بيان الأحكام، سواء كانت بصيغة الماضي، كقوله عليه السلام:« من سرّح لحيته فله كذا» أو بصيغة المضارع، كقوله:« تسجد سجدتي السهو» وغير ذلك من الجمل الخبريّة التي وردت في مقام الحثّ والبعث نحو الفعل، فيكون المعنى:« إذا بلغ الشخص شيء من الثواب على عمل فليعمله». هذا ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله في فوائد الاصول ۳: ۴۱۲.

[۶۹۳] (۱) وحرمته. م ح- ی.

[۶۹۴] (۱) فوائد الاصول ۳: ۴۱۳.

[۶۹۵] (۲) والفرق بينه وبين ما أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله أنّ أخبار« من بلغ» على رأي المحقّق الخراساني تدلّ على قاعدة فقهيّة، وهي استحباب كل عمل بلغ عليه الثواب، وعلى رأي المحقّق النائيني تدلّ على قاعدة اصوليّة، وهي حجّيّة كلّ خبر دلّ على استحباب شيء وإن كان ضعيفاً، فالدليل على الاستحباب على رأي المحقّق النائيني نفس هذا الخبر الضعيف لأخبار« من بلغ». م ح- ی.

[۶۹۶] (۱) راجع ص ۲۹۱- ۳۱۶.

[۶۹۷] (۲) راجع ص ۳۴۴- ۳۴۸.

[۶۹۸] (۱) لعدم توفّر الدواعي على أخذ المستحبّات من الأئمّة عليهم السلام ونقلها إلى أهالي العصور المتأخّرة بقدر الواجبات والمحرّمات. منه مدّ ظلّه.

[۶۹۹] (۲) الأنعام: ۱۶۰.

[۷۰۰] (۱) تهذيب الاصول ۳: ۱۵۳، وأنوار الهداية ۲: ۱۳۲.

[۷۰۱] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

الجزء الخامس

أصالة التخيير

اشارة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۷

فی أصالة التخییر

أصالة التخییر

من جملة الاصول العملیّة: أصالة التخییر عند دوران الأمر بین المحذورین.

ولابدّ من تقدیم امور کی یتبیّن مجراها ودلیلها:

الأوّل: أنّ محلّ البحث إنّما هو فیما إذا علمنا بتکلیف إلزامی مردّد بین الوجوب والحرمة ولم یقم دلیل علی تعیین أحد الطرفین ولم یکن أحدهما أهمّ من الآخر ولا محتمل الأهمّیّة، وأمّا إذا کان أحدهما أهمّ، کما إذا تردّد شخص بین کونه نبیّاً واجباً حفظه أو سابّاً لنبیّ مهدوراً دمه، فلا تخییر، بل یجب رعایة جانب الأهمّ، فیجب فی المثال حفظ ذلک الشخص، لأنّه إن کان نبیّاً کان إنساناً فوق العادة، بخلاف ما إذا کان سابّاً له، فوجوب حفظه أهمّ من حرمته.

الثانی: أنّ الواقعة المشکوک فیها تارةً: لا تقبل التکرّر، کما إذا شکّ فی یوم خاصّ أنّ صومه واجب، لأجل النذر، أو حرام، لنهی الوالد[۱]، واخری: تقبله، کما إذا شکّ فی وجوب صلاة الجمعة وحرمتها، ولم تقم حجّة علی أحدهما.

الثالث: أنّ العمل إذا کان قابلًا للتکرار، تمکّن المکلّف من مخالفتها القطعیّة، کما إذا صلّی الجمعة فی اسبوع وترکها فی اسبوع آخر، فإنّها إن کانت واجبة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۸

تحقّقت المخالفة بترکها فی الاسبوع الثانی وإن کانت محرّمة تحقّقت بفعلها فی الاسبوع الأوّل.

وکذلک فیما إذا لم یقبل التکرار ولکن کان الوجوب والحرمة أو أحدهما أمراً تعبّدیّاً، فإنّ صیام یوم معیّن مثلًا إذا دار أمره بین الوجوب والحرمة، فإن صام المکلّف بدون قصد القربة، تحقّقت المخالفة القطعیّة، لأنّه لو کان حراماً لخالفه بفعل الصیام ولو کان واجباً لخالفه بالإخلال بقصد القربة الذی یتوقّف علیه صحّة الواجبات التعبّدیّة.

وأمّا إذا لم یقبل التکرار وکان الوجوب والحرمة کلاهما توصّلیّین[۲]، فلا یتمکّن المکلّف من المخالفة القطعیّة کما لا یخفی.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ هاهنا صوراً ینبغی إفراد کلّ منها ببحث مستقلّ.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۹

دوران الأمر بین الوجوب والحرمة التوصّلیّین

اشارة

الصورة الاولی: ما إذا دار الأمر بین الوجوب والحرمة التوصّلیّین، ولم یکن أحدهما أهمّ ولا محتمل الأهمّیّة ولم یتمکّن المکلّف من المخالفة القطعیّة[۳]، وهذا هو القدر المتیقّن من محلّ النزاع.

لاینبغی الإشکال فی أنّ العقل یحکم فی هذه الصورة بالتخییر بین الفعل والترک.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

لکنّ المحقّق النائینی رحمه الله ذهب إلی عدم جریان أصالة التخییر فی موارد الدوران بین المحذورین، فإلیک نصّ کلامه رحمه الله:

إذا عرفت ذلک فاعلم أنّ فی موارد دوران الأمر بین المحذورین لا یمکن جعل التخییر الشرعی الواقعی ولا جعل التخییر الظاهری- کالتخییر فی باب تعارض الطرق والأمارات- فإنّ التخییر بین فعل الشیء وترکه حاصل بنفسه تکویناً، فلایمکن جعل ما هو الحاصل

بنفسه، سواء كان جعلًا واقعيّاً أو جعلًا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعهٔ، ج۵، ص: ۱۰

ظاهريّاً، فما قيل: من أنّ الأصل فى دوران الأمر بين المحذورين هو التخيير، ليس على ما ينبغى إن كان المراد منه الأصل العملى المجعول وظيفهٔ فى حال الشكّ، لما عرفت: من أنّه لا يمكن جعل الوظيفهٔ فى باب دوران الأمر بين المحذورين، من غير فرق بين الوظيفهٔ الشرعيّهٔ والعقليّهٔ.

أمّا الوظيفهٔ الشرعيّهٔ: فواضح بالبيان المتقدّم.

وأمّا الوظيفهٔ العقليّهٔ: فلأنّ التخيير العقلى إنّما هو فيما إذا كان فى طرفى التخيير ملاك يلزم استيفائه ولم يتمكّن المكلّف من الجمع بين الطرفين، كالتخيير الذى يحكم به فى باب التزاحم، وفى دوران الأمر بين المحذورين ليس كذلك، لعدم ثبوت الملاك فى كلّ من طرفى الفعل والترك، فالتخيير العقلى فى باب دوران الأمر بين المحذورين إنّما هو من التخيير التكوينى، حيث إنّ الشخص لايخلو بحسب الخلقهٔ من الأكوان الأربعهٔ[۴]، لا التخيير الناشئ عن ملاك يقتضيه، فأصالهٔ التخيير عند دوران الأمر بين وجوب الفعل وتركه ساقطهٔ[۵]، إنتهى موضع الحاجهٔ من كلامه.

ما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام

والمحقّق العراقى رحمه الله أنكر جريان أصالهٔ التخيير فى موارد الدوران بين المحذورين ببيان آخر، حيث قال:

لايصلح المقام للحكم التخييرى، فإنّ الحكم التخييرى شرعيّاً كان، كما فى باب الخصال، أو عقليّاً، كما فى المتزاحمين، إنّما يكون فى مورد يكون المكلّف

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعهٔ، ج۵، ص: ۱۱

قادراً على المخالفهٔ، بترك كلا طرفى التخيير، فكان الأمر التخييرى باعثاً على الإتيان بأحدهما وعدم تركهما معاً، لا فى مثل المقام الذى هو من التخيير بين النقيضين، فإنّه بعد عدم خلوّ المكلّف تكويناً عن الفعل أو الترك، لا مجال للأمر التخييرى بينهما وإعمال المولويّهٔ فيه، لكونه لغواً محضاً[۶]، إنتهى موضع الحاجهٔ من كلامه رحمه الله.

نقد كلام العلمين: النائينى والعراقى رحمهما الله فى المسألهٔ

وفيهما: أنّه لا دليل على اختصاص التخيير بباب المتزاحمين، كما قال المحقّق النائينى رحمه الله، ولا بما إذا تمكّن المكلّف من المخالفهٔ القطعيّهٔ، كما عبّر به المحقّق العراقى رحمه الله، بل كما أنّ المكلّف مخيّر شرعاً فى باب خصال الكفّارهٔ، وعقلًا فى باب المتزاحمين، كذلك يحكم العقل بكونه مخيّراً عند الدوران بين المحذورين، فإنّ ملاك حكم العقل فى موارد الدوران هو ملاحظهٔ أنّ الطرفين متساويان من دون أن يكون أحدهما أهمّ، مع كون المكلّف غير قادر على الموافقهٔ القطعيّهٔ، ولا على المخالفهٔ القطعيّهٔ، فيحكم حينئذٍ بأنّ المكلّف لا يمكن أن يكون موظّفاً إلّابالتخيير.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعهٔ، ج۵، ص: ۱۳

فى جريان البراءهٔ العقليّهٔ فى المسألهٔ

اشارهٔ

ثمّ الحقّ أنّه لا ـ منع من جريان «قبح العقاب بلابيان» فى المقام، لأنّ العلم الإجمالى بوجوب الفعل أو حرمته يكون بياناً بالنسبة إلى الجنس الذى هو التكلف الإلزامى، وأمّا النوع، وهو الوجوب والحرمة فليس معلوماً كى يتمّ البيان بالنسبة إليه ويمنع من إجراء البراءة العقليّة.

نعم، فيما إذا كان نوع التكليف معلوماً وكان الترديد فى المكلّف به– كما إذا شككنا فى أنّ الواجب هل هو صلاة الظهر أو الجمعة؟– كان العلم الإجمالى منجّزاً على كلا التقديرين ووجب على المكلّف الاحتياط بإتيان كلا الفعلين.

بخلاف المقام الذى يكون جنس التكليف فيه معلوماً ونوعه مجهولًا، فليس العلم الإجمالى منجّزاً للوجوب على تقدير وجوب العمل ولا للحرمة على تقدير حرمته، فيحكم العقل ب «قبح العقاب بلا بيان» بالنسبة إلى كلّ منهما.

ولو كان العلم الإجمالى هاهنا بياناً مانعاً من جريان البراءة لما سلم للبراءة مورد أصلًا، ضرورة أنّا إذا شككنا فى أنّ الدعاء عند رؤية الهلال واجب أو مندوب، أو شككنا فى أنّ شرب التتن حرام أو مباح، كان جنس الحكم معلوماً ونوعه مجهولًا، فهل يمكن الالتزام بأنّ العلم الإجمالى هاهنا منجّز على كلّ حال؟!

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۴

فهذا كاشف عن عدم كون العلم الإجمالى بياناً رافعاً لموضوع البراءة العقليّة فيما إذا كان نوع التكليف مجهولًا مردّداً، كما فى موارد الدوران بين المحذورين.

إن قلت: نعم، ولكنّه بيان بالنسبة إلى جنس التكليف.

قلت: نعم، ولكن لا أثر لهذا البيان، لأنّ المعلوم هو الإلزام، ولا يتمكّن المكلّف من امتثاله، لأنّه مردّد بين لزوم الفعل ولزوم الترك ولا يتمكّن المكلّف من أن يكون فاعلًا وتاركاً معاً، فلا يمكن أن يتنجّز هذا الإلزام المعلوم المبيّن.

والعجب من الأعلام الثلاثة:– المحقّق الخراسانى والنائينى والعراقى رحمهم الله– حيث أنكروا جريان البراءة العقليّة فى المقام.

كلام صاحب الكفاية فى المسألة ونقده

فقال المحقّق الخراسانى رحمه الله: ولامجال هاهنا لقاعدة «قبح العقاب بلا بيان» فإنّه لا قصور فيه[۷] هاهنا، وإنّما يكون عدم تنجّز التكليف لعدم التمكّن من الموافقة القطعيّة كمخالفتها، والموافقة الاحتماليّة حاصلة لا محالة كما لا يخفى[۸].

وانقدح جوابه ممّا تقدّم، فإنّ العلم الإجمالى فى المقام بيان بالنسبة إلى أصل التكليف الإلزامى، لا بالنسبة إلى خصوص الوجوب والحرمة، ولو كان مثله بياناً رافعاً لموضوع البراءة العقليّة لما بقى لها مورد أصلًا كما عرفت.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۵

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى أنّ هاهنا جهة توجب المنع من جريان البراءة العقليّة والنقليّة، وهى أنّه لا موضوع لها.

أمّا البراءة العقليّة: فلأنّ مدركها «قبح العقاب بلابيان» وفى باب دوران الأمر بين المحذورين يقطع بعدم العقاب، لأنّ وجود العلم الإجمالى كعدمه، لا يقتضى التنجيز والتأثير– بالبيان المتقدّم[۹]– فالقطع بالمؤمّن حاصل بنفسه بلا حاجة إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان[۱۰]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام

وللمحقّق العراقی رحمه الله کلام نظیر ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله، فإنّه قال:

لا مجال لجریان أدلّة البراءة وأصالة الحلّیّة والإباحة فی المقام لإثبات الترخیص فی الفعل والترک، لاختصاص جریانها بما إذا لم یکن هناک

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۶

ما یقتضی الترخیص فی الفعل والترک بمناط آخر من اضطرار ونحوه غیر مناط عدم البیان، فمع فرض حصول الترخیص بحکم العقل بمناط الاضطرار والتکوین لا ینتهی الأمر إلی الترخیص الظاهری بمناط عدم البیان.

ولئن شئت قلت: إنّ الترخیص الظاهری بمناط عدم البیان إنّما هو فی ظرف سقوط العلم الإجمالی عن التأثیر، والمسقط له حیثما کان هو حکم العقل بمناط الاضطرار فلایبقی مجال لجریان أدلّة البراءة العقلیّة والشرعیّة، نظراً إلی حصول الترخیص حینئذٍ فی الرتبة السابقة عن جریانها بحکم العقل بالتخییر بین الفعل والترک[۱۱]، إنتهی موضع الحاجة من کلامه رحمه الله.

وحاصل کلام هذین العلمین: أنّا لانحتاج إلی قاعدة «قبح العقاب بلابیان» فی موارد الدوران بین المحذورین، لحصول القطع بالمؤمّن بنفسه، علی تعبیر المحقّق النائینی، ولحصول الترخیص والتخییر فی الرتبة السابقة، علی تعبیر المحقّق العراقی رحمه الله.

نقد کلام المحقّقین: النائینی والعراقی رحمهما الله

ویرد علیهما أنّا لا نسلّم حصول المؤمّن بدون البراءة العقلیّة، أو کون التخییر فی الرتبة السابقة علیها، بل الأمر بالعکس، فإنّ حکم العقل بالتخییر یتوقّف فی المقام علی حکمه بقبح العقاب علی مخالفة الوجوب بخصوصه وعلی مخالفة الحرمة بخصوصها لیحصل المؤمّن من ناحیتهما، وأمّا جنس التکلیف– وهو الإلزام الکلّی– فهو وإن کان بیاناً مانعاً عن جریان البراءة فیه، إلّاأنّ المکلّف لایتمکّن من موافقته القطعیّة، وأمّا الموافقة الاحتمالیّة فهی حاصلة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۷

قهراً، لکون المکلّف لا محالة إمّا أن یکون فاعلًا أو تارکاً، فیحکم العقل بکونه مخیّراً بین الفعل والترک.

والحاصل: أنّ المؤمّن من العقاب بالنسبة إلی نوع التکلیف یتوقّف علی قاعدة «قبح العقاب بلا بیان» ثمّ یحکم العقل بالتخییر بالنسبة إلی جنسه الذی لا یتمکّن المکلّف من موافقته القطعیّة.

إن قلت: حکم العقل بالتخییر لا- یتوقّف فی موارد الدوران بین المحذورین علی البراءة العقلیّة؛ إذ لا طریق للعقل إلّاالحکم بالتخییر عملًا حتّی فیما إذا فرض أنّ المولی یعاقب العبد علی مخالفة الوجوب الواقعی أو الحرمة الواقعیّة، فلا فرق فی جریان التخییر العقلی بین جریان البراءة العقلیّة وعدمه.

قلت: لیس الغرض من أصالة التخییر حکم العقل بتخیّر العبد بین الفعل والترک ثمّ تهیّأه لتحمّل عقوبة المولی علی فرض المخالفة، بل العقل یحکم بتخیّره بینهما مع الاطمئنان بعدم کونه معاقباً علی مخالفة الحکم الواقعی، وهذا لایحصل إلّابعد حکمه بقبح العقاب علی مخالفة التکلیف المجهول.

وبالجملة: لا- یمکن الالتزام بما اختاره الأعلام الثلاثة قدس سرهم[۱۲] من عدم جریان البراءة العقلیّة فی موارد الدوران بین المحذورین.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۹

القول فی جریان البراءة النقلیّة فی المقام

اشارة

وأمّا البراءة النقليّة: فأدلّتها على نوعين: فإنّ لسان بعضها هو الرفع، مثل «حديث الرفع» ولسان بعضها الآخر هو الإثبات والوضع، مثل «حديث الحلّ» فلابدّ من ملاحظة كلّ منهما مستقلّاً، فنقول:

أمّا ما يدلّ على الرفع: فالحقّ جريانه في موارد الدوران بين المحذورين، كالبراءة العقليّة، ضرورة أنّ كلّاً من الوجوب والحرمة ممّا لا يعلم، فيعمّه قوله صلى الله عليه و آله: «رفع ما لا يعلمون».

وأمّا جنس التكليف فهو وإن كان معلوماً، إلّاأنّه لا أثر لهذا العلم كما تقدّم.

ولا يخفى عليك أنّ عدم تأثير العلم بجنس التكليف ليس لأجل كون نوعه مجهولًا مردّداً بين الوجوب والحرمة، بل لأجل عجز المكلّف عن الموافقة والمخالفة القطعيّة وقهريّة الموافقة والمخالفة الاحتماليّة، وهذا ناشٍ عن تمركز الوجوب والحرمة في شيءٍ واحد. ولذا لو شككنا في أنّ هذا الشيء يكون واجباً أو ذلك الشيء الآخر يكون حراماً لتنجّز التكليف ووجب على المكلّف الموافقة القطعيّة بفعل الأوّل وترك الثاني.

نظريّة المحقّق النائيني رحمه الله في المسألة ونقدها

لكنّ المحقّق النائيني رحمه الله أنكر جريان البراءة النقليّة في المقام، كما أنكر جريان البراءة العقليّة، فإنّه قال:

مدرك البراءة الشرعيّة قوله: «رفع ما لا يعلمون» والرفع فرع إمكان الوضع، وفي موارد دوران الأمر بين المحذورين لا يمكن وضع الوجوب والحرمة كليهما، لا على سبيل التعيين ولا على سبيل التخيير- كما تقدّم وجهه[۱۳]- ومع عدم إمكان الوضع لا يعقل تعلّق الرفع[۱۴]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

وفيه: أنّا لانتمسّك ب «حديث الرفع» مرّة واحدة لأجل رفع الوجوب والحرمة كليهما كي يرد علينا هذا الإشكال.

بل نتمسّك به مرّتين: مرّة بلحاظ الوجوب وحده الذي هو مجهول عندنا وقابل للوضع والرفع، واخرى: بلحاظ الحرمة التي هي أيضاً تكون كذلك.

وبالجملة: كلّ من الوجوب والحرمة مصداق مستقلّ ل «حديث الرفع» فيرفع به كلّ منهما بنحو الاستقلال، لا كلاهما بنحو الانضمام.

ولو فرضنا عدم صحّة التمسّك بمثل «حديث الرفع» في المقام لما انثلم حكم العقل بأصالة التخيير، لعدم توقّفه على البراءة النقليّة، بل على البراءة العقليّة التي قد عرفت جريانها في المقام.

وأمّا ما يدلّ على الإثبات والوضع ويعبّر عنه تارةً: ب «أصالة الإباحة»

واخرى: ب «أصالة الحلّيّة»[۱۵] مثل «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام»[۱۶] فأنكر المحقّق النائيني رحمه الله جريانه أيضاً[۱۷] في المقام، واستدلّ على ذلك بوجوه:

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المسألة

فإنّه قال:

أمّا «أصالة الإباحة»- فمضافاً إلى عدم شمول دليلها لصورة دوران الأمر بين المحذورين، فإنّه يختصّ بما إذا كان طرف الحرمة الإباحة والحلّ، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال»[۱۸] وليس في باب دوران الأمر بين المحذورين احتمال الإباحة والحلّ، بل طرف الوجوب[۱۹]، ومضافاً إلى ما تقدّم: من أنّ دليل أصالة الحلّ يختصّ بالشبهات

الموضوعيّة ولا ـ يعمّ الشبهات الحكميّة- أنّ جعل الإباحة الظاهريّة مع العلم بجنس الإلزام لا ـ يمكن، فإنّ أصالة الإباحة بمدلولها المطابقى تنافى المعلوم بالإجمال، لأنّ مفاد أصالة الإباحة الرخصة فى الفعل والترك، وذلك يناقض العلم بالإلزام وإن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۲

لم يكن لهذا العلم أثرٌ عملى، وكان وجوده كعدمه لا يقتضى التنجيز، إلّاأنّ العلم بثبوت الإلزام المولوى حاصل بالوجدان، وهذا العلم لا يجتمع مع جعل الإباحة ولو ظاهراً، فإنّ الحكم الظاهرى إنّما يكون فى مورد الجهل بالحكم الواقعى، فمع العلم به وجداناً لا يمكن جعل حكم ظاهرى يناقض بمدلوله المطابقى نفس ما تعلّق العلم به[۲۰]، إنتهى.

البحث حول ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

ويرد على الوجه الثانى أنّه مبنىّ على ما اختاره من اختصاص «حديث الحلّ» بالشبهات الموضوعيّة، وأمّا بناءً على المختار من شموله للشبهات الحكميّة[۲۱] فلايتمّ الاستدلال به.

وأمّا الدليل الثالث: فهو ينافى الدليل الأوّل، فإنّ «أصالة الحلّيّة» لو كانت بمدلولها المطابقى دالّة على الرخصة فى الفعل والترك- كما ادّعاه فى الدليل الثالث- للزم اختصاصها بموارد الدوران بين المحذورين، لأنّ الرخصة فى الفعل لاتلائم إلّااحتمال الحرمة، والرخصة فى الترك لا تلائم إلّااحتمال الوجوب.

وأمّا الرخصة فى الشبهات التحريميّة- التى دار الأمر فيها بين الحرمة وغير الوجوب- فهى الرخصة فى خصوص الفعل، كما أنّ الرخصة فى الشبهات الوجوبيّة- التى دار الأمر فيها بين الوجوب وغير الحرمة- هى الرخصة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۳

فى خصوص الترك.

وبالجملة: لا تتصوّر الرخصة فى الفعل والترك إلّافى موارد الدوران بين الوجوب والحرمة، وهذا ينافى ما أفاده فى الدليل الأوّل الذى ادّعى فيه باختصاص دليل «أصالة الحلّيّة» بالشبهات التحريميّة.

على أنّ «حديث الحلّ» إذا اختصّ- بمقتضى الدليل الثالث- بموارد الدوران بين المحذورين، كان وارداً فى مورد العلم الإجمالى بالوجوب والحرمة، فكيف يمكن أن يكون بمدلوله المطابقى منافياً للمعلوم بالإجمال؟!

والحقّ أنّه لامنافاة بين العلم الإجمالى بالحكم الإلزامى وبين «حديث الحلّ» حتّى بناءً على ما فسّره هذا المحقّق الكبير من كونه فى مقام الترخيص بين الفعل والترك؛ لأنّ التكليف الإلزامى المعلوم هو حكم واقعى، والرخصة فى الفعل والترك المستفادة من «حديث الحلّ» فرضاً، حكم ظاهرى، ولا تنافى بينهما كما ثبت فى مسألة التوفيق بين الحكم الواقعى والظاهرى.

بيان الحقّ فى المسألة

والتحقيق فى المقام يقتضى أن يقال:

إنّ «حديث الحلّ» لا يعمّ الدوران بين المحذورين، بل يختصّ بالشبهات التحريميّة- كما قال المحقّق النائينى رحمه الله فى الدليل الأوّل- لكن لا يصحّ التعبير عن مدلوله ب «أصالة الإباحة» بل الصحيح أن يعبّر عنه ب «أصالة الحلّيّة».

والسرّ فى اختصاصها بالشبهات التحريميّة أنّ «الحلّيّة» تكون فى مقابل الحرمة، سيّما أنّ فى بعض رواياتها- مثل «كلّ شىء فيه حلال وحرام»- التصريح بهذه المقابلة، فقوله عليه السلام: «كلّ شىء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۴

حرام» يدلّ على أنّ الشيء إذا دار أمره بين الحرمة والحلّيّة فهو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام، وما هذا إلّاالشبهة التحريميّة.

والحاصل: أنّ البراءة العقليّة وما يكون بلسان الرفع من البراءة النقليّة تجريان في موارد الدوران بين الوجوب والحرمة، دون ما يكون بلسان الإثبات والوضع ويعبّر عنه ب «أصالة الحلّيّة».

القول في جريان الاستصحاب في المقام

لا ريب في أنّ الشيء الذي يدور أمره بين الوجوب والحرمة لم يكن قبل تعلّق التكليف به واجباً ولا حراماً، فهل يجري استصحاب عدم كلّ منهما أم لا؟

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في ذلك

قال المحقّق النائيني رحمه الله: لا، لأنّ الاستصحاب لمّا كان من الاصول المتكفّلة للتنزيل[۲۲]- كما سيأتي بيانه في محلّه- فلايمكن الجمع بين مؤدّاه والعلم الإجمالي، فإنّ البناء على عدم وجوب الفعل وعدم حرمته واقعاً- كما هو مفاد الاستصحابين- لا يجتمع مع العلم بوجوب الفعل أو حرمته، وسيأتي في محلّه أنّ الاصول التنزيليّة لا تجري في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً، سواء لزم منها المخالفة القطعيّة أو لم تلزم.

وإن شئت قلت: إنّ البناء على مؤدّى الاستصحابين ينافي الموافقة الالتزاميّة؛ فإنّ التديّن والتصديق بأنّ للّه‌تعالى في هذه الواقعة حكماً إلزاميّاً،

إمّا الوجوب أو الحرمة، لا يجتمع مع البناء على عدم الوجوب والحرمة واقعاً[۲۳]، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد نظريّة المحقّق النائيني رحمه الله في المسألة

وفيه: أنّه مبنيّ على كون الاستصحاب أصلًا تنزيليّاً أوّلًا، ولزوم الموافقة الالتزاميّة للتكاليف ثانياً، ويمكن المناقشة في كلا المبنيين.

أمّا عدم كونه أصلًا تنزيليّاً: فلأنّ مدركه هو الأخبار التي مفادها «لاتنقض اليقين بالشكّ»، ولا ريب في عدم اقتضاء هذا المعنى لزوم البناء على بقاء الحالة السابقة واقعاً، بل هو يدلّ على وظيفة عمليّة ظاهريّة على طبقها فقط.

نعم، قال عليه السلام في بعض الأخبار الواردة في مورد الشكّ بين الثلاث والأربع:

«قام فأضاف إليها اخرى، فيبني عليه»[۲۴].

لكنّ الظاهر منه عند العرف هو البناء العملي، لا البناء على تحقّق الحالة السابقة في الزمن اللاحق، ولابدّ من حمل الروايات على معانيها العرفيّة.

وأمّا عدم لزوم الموافقة الالتزاميّة: فلما تقدّم في مبحث القطع من عدم لزوم الاعتقاد القلبي على طبق التكاليف، بل يكفي موافقتها العمليّة.

والحاصل: أنّ الاستصحاب لا يقتضي إلّاوظيفة عمليّة ظاهريّة أوّلًا، ولا يجب الموافقة الالتزاميّة للتكاليف المعلومة بالإجمال ثانياً، وحيث إنّه لايمكن الموافقة القطعيّة للعلم الإجمالي ولا مخالفته القطعيّة في المقام فلا أثر له،

كما تقدّم[۲۵]، فلامنافاة بين العلم الإجمالي بالتكليف الإلزامي المردّد بين وجوب شيء وحرمته وبين استصحاب عدم الوجوب وعدم

الحرمـة کلیهمـا، فـإنّ العلم نـاظر إلی الحکم الـواقعی، والاستصـحاب یعیّن الوظیفـة الظاهریّـة، ومـا به یوجّه الجمع بین الحکم الواقعی والظاهری فی سائر الموارد[۲۶] فهو وجه الجمع بینهما فی المقام.

الحقّ فی المسألة

لکنّهم اختلفوا فی وجه عدم جریان الاصول فی موارد العلم الإجمالی علی قولین:

۱- أنّ جریانها یستلزم المخالفة القطعیّة العملیّة.

فعلی هذا یختصّ المنع بموارد استلزامها[۲۷]، بخلاف ما إذا لم یمکن المخالفة القطعیّة، کما فی المقام.

۲- أنّه یستلزم التناقض فی أدلّة الاصول.

توضیـح ذلک: أنّ قوله علیه السـلام: «لا تنقض الیقین أبداً بالشکّ، وإنّما تنقضه بیقین آخر»[۲۸] بصدره یقتضی استصحاب عدم کلّ من الوجوب والحرمـة فی المقام، وبـذیله یقتضـی عدم جریان أحد الاستصـحابین، للعلم بتبدّل عدم أحد الحکمین إلی الوجود، فیعمّه قوله علیه السلام: «وإنّما تنقضه بیقین آخر» فالحکم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۷

بجریان کلا الاستصحابین بمقتضی الصدر، وبعدم جریان أحدهما بمقتضی الذیل، تناقض واضح.

فلابـدّ من القول بعـدم شـمول الاصول العملیّـة لموارد العلم الإجمالی، سواء کان من قبیل الدوران بین المحذورین کما فی المقام، أو من قبیل سائر الموارد.

هـذا تمام الکلام فی الصورة الاولی التی هی القدر المتیقّن من محلّ النزاع فی أصالة التخییر، وهی ما إذا دار الأمر بین وجوب الشـیء وحرمته ولم یکن أحدهما أهمّ من الآخر.

الصورة الثانیـة: أن یتمرکز الوجوب والحرمـة فی شـیء واحـد- کالصورة السابقـة- لکن کان أحدهما المعیّن أرجح من الآخر قطعاً أو احتمالًا:

فإن کان الرجحان قویّاً بحیث لو کان ذو الرجحان مشـتبهاً بالشبهة البدویّة لما جرت أصالة البراءة- کما إذا کانت المرأة الفلانیّة مردّدة بین الامّ والزوجـة، فلاتجری البراءة من حرمـة وطئها، لقوّة الرجحان الذی فی جانب الحرمة- فلاتجری أصالة التخییر أیضاً فیما إذا دار الأمر بین المحـذورین، کما إذا کانت الزوجـة فی المثال محلوفاً علی وطئها، بل لابـدّ من رعایـة جانب الحرمـة، لأنّ وطئ الزوجة وإن کان واجباً حینئـذٍ، إلّاأنّ حرمـة وطئ الامّ ذات أهمّیّـة قویّة تمنع من جریان أصالة التخییر، کما کانت تمنع من جریان أصالة البراءة فی الشبهات البدویّة.

وأمّا إذا کان فی البین رجحان فی الجملـة، ولکن لا بحیث یوجب رعایـة ذی المزیّة ویمنع من جریان البراءة فی الشـبهات البدویّة فهل یمکن التمسّک بأصالة التخییر أم لا؟

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۸

کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المسألة ونقده

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: لا، لأنّه من قبیل دوران الأمر بین التعیین والتخییر، فلابـدّ من رعایة محتمل التعیین، لأنّ المکلّف عند رعایته یقطع ببراءة ذمّته، دون ما إذا أخذ بما یقابله، والاشتغال الیقینی یستدعی البراءة الیقینیّة[۲۹].

وفیه: أنّ مـا نحن فیه لیس من مصـادیق الـدوران بین التعیین والتخییر، لأنّ الـدوران بینهما یختصّ بما إذا کان لنا تکلیف منجّز معلوم،

لكن كان متعلّقه مردّداً بين التعيين فى شيء وبين التخيير بينه وبين شيء آخر[۳۰].

والمقام ليس كذلك، ضرورة أنّه ليس لنا تكليف منجّز معلوم، لما عرفت[۳۱] من أنّ العلم الإجمالى تعلّق بتكليف إلزامى مردّد بين الوجوب والحرمة، ولا يمكن أن يتنجّز به ذلك التكليف الكلّى، لعدم قدرة المكلّف على موافقته أو مخالفته قطعاً، وأنّ الموافقة والمخالفة الاحتماليّة أمرٌ قهرى، سواء كان العلم الإجمالى أو لم يكن.

وبالجملة: لا يجب رعاية ذى المزيّة فى هذا القسم من الصورة الثانية، بل تجرى فيه أصالة التخيير.

الصورة الثالثة: ما إذا كان الدوران بين المحذورين فى وقايع متعدّدة، كما إذا شككنا فى وجوب صلاة الجمعة وحرمتها فى كلّ جمعة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۹

ولا ريب فى جريان التخيير فى الواقعة الاولى، إذ لا فرق فى ذلك بين ما لايقبل التكرار وبين الواقعة الاولى ممّا يقبله، كما هو واضح لا يخفى.

إنّما الإشكال والكلام فى أنّ التخيير هل يكون استمراريّاً، فيجرى فى سائر الوقايع أيضاً، أو بدويّاً، فيجب دائماً الأخذ بما اختاره من الفعل والترك فى الواقعة الاولى؟

ولا يخفى عليك أنّه يتولّد من العلم الإجمالى فى هذه الصورة علمان إجماليّان آخران متلازمان، لأنّا إذا علمنا بوجوب صلاة الجمعة أو حرمتها، علمنا أيضاً بأنّ صلاة الجمعة إمّا تجب فى هذا الاسبوع أو تحرم فى الاسبوع الآتى، وعلمنا أيضاً بأنّها إمّا تحرم فى هذا الاسبوع أو تجب فى الاسبوع الآتى، ولاريب فى أنّ كلًّا من العلمين الأخيرين يمكن موافقته ومخالفته القطعيّة، لكنّ الموافقة القطعيّة لكلّ منهما عين المخالفة القطعيّة للآخر، فإنّا لو أتينا بصلاة الجمعة فى الاسبوع الأوّل وتركناها فى الاسبوع الثانى، لتحقّقت الموافقة القطعيّة للعلم الإجمالى الأوّل والمخالفة القطعيّة للثانى، ولو تركناها فى الاسبوع الأوّل وأتينا بها فى الاسبوع الثانى انعكس الأمر كما لا يخفى.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّهم اختلفوا فى أنّ المخالفة القطعيّة هل هى أهمّ من الموافقة القطعيّة أو تتساويان؟

استدلّ من قال بالأهمّيّة بأنّ المخالفة القطعيّة علّة تامّة للحرمة، وأمّا الموافقة القطعيّة فمقتضية للوجوب، بمعنى أنّها واجبة لو لم يمنع من وجوبها مانع.

فعلى هذا كان التخيير فى المقام بدويّاً، لأنّه لو كان استمراريّاً وعمل المكلّف فى الواقعة الثانية على خلاف ما عمله فى الواقعة الاولى لتحقّقت

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۰

المخالفة القطعيّة[۳۲] للعلم الإجمالى، وقد فرض كونها علّة تامّة للحرمة.

والحقّ أنّه لا فرق بينهما، بل كما أنّ المخالفة القطعيّة علّة تامّة للحرمة والقبح اللازم الاجتناب، كذلك الموافقة القطعيّة علّة تامّة للوجوب والحسن اللازم الارتكاب.

فلا منع من التخيير الاستمرارى؛ لأنّ المكلّف إذا صلّى الجمعة فى اسبوع وتركها فى اسبوع آخر تحقّقت الموافقة والمخالفة القطعيّة كلتاهما، ولا ترجيح بينهما فرضاً.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المسألة

وللمحقّق النائينى رحمه الله طريق آخر لإثبات استمراريّة التخيير، حيث قال ما محصّله:

إنّ المخالفة القطعيّة لم تكن محرّمة شرعاً، بل هى قبيحة عقلًا[۳۳]، وقبحها فرع تنجّز التكليف، فإنّ مخالفة التكليف الغير المنجّز لا قبح

فيها، كما إذا اضطرّ إلى أحد أطراف المعلوم بالإجمال، فصادف الواقع، فإنّه مع حصول المخالفة يكون المكلّف معذوراً، وليس ذلك إلّالعدم تنجّز التكليف، وفيما نحن فيه لا ـ يكون التكليف منجّزاً فى كلّ واقعة، لأنّ فى كلّ منها يكون الأمر دائراً بين المحذورين، وكون الواقعة ممّا تتكرّر لا يوجب تبدّل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۱

المعلوم بالإجمال، ولا خروج المورد عن الدوران بين المحذرين، فإنّ متعلّق التكليف إنّما هو كلّ واقعة مستقلّة، ولا يلاحظ انضمام بعضها إلى بعض، حتّى يقال: إنّ الأمر فيها لا يدور بين المحذورين، لأنّ المكلّف يتمكّن من الفعل فى جميع الوقايع المنضمّة، ومن الترك فى جميعها أيضاً، ومن التبعيض، ففى بعضها يفعل وفى بعضها الآخر يترك، ومع اختيار التبعيض تتحقّق المخالفة القطعيّة؛ لأنّ الواجب عليه إمّا الفعل فى الجميع وإمّا الترك فى الجميع، وذلك: لأنّ الوقايع بقيد الانضمام لم يتعلّق التكليف بها، بل متعلّق التكليف كلّ واقعة مستقلّة بحيال ذاتها، فلابدّ من ملاحظتها مستقلّة، ففى كلّ واقعة يدور الأمر فيها بين المحذورين ويلزمه التخيير الاستمرارى.

والحاصل: أنّ التخيير البدوى فى صورة تعدّد الواقعة يدور مدار أحد أمرين: إمّا من حرمة المخالفة القطعيّة شرعاً ليجب التجنّب والفرار عن حصولها ولو بعد ذلك، فيجب على المكلّف عدم إيجاد ما يلزم منه المخالفة القطعيّة، وإمّا من ملاحظة الوقايع المتعدّدة منضمّاً بعضها إلى بعض فى تعلّق التكليف بها حتّى يتمكّن المكلّف من مخالفة التكليف بتبعيض الوقايع واختياره فى البعض ما يخالف اختياره فى الآخر، وكلّ من الأمرين الذين يبتنى على أحدهما التخيير البدوى محلّ منع، فلا محيص من التخيير الاستمرارى وإن حصل العلم بالمخالفة، فتأمّل جيّداً[۳۴].

إنتهى ملخّصاً وبتغيير ما فى بعض العبارات.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۲

نقد ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وفيه: أنّ التعبير بالمخالفة القطعيّة وعدم حرمتها شرعاً لا يلائم ملاحظة كلّ واقعة مستقلّة، لعدم إمكان المخالفة القطعيّة فى واقعة واحدة، بخلاف ما إذا انضمّ بعضها إلى بعض، فإنّ المكلّف يتمكّن حينئذٍ من الإتيان بصلاة الجمعة فى اسبوع وتركها فى اسبوع آخر، وحينئذٍ تتحقّق المخالفة القطعيّة لأحد العلمين الإجماليّين المتولّدين من العلم الإجمالى الأصلى والموافقة القطعيّة للآخر، وحيث إنّه لا ترجيح بينهما كما عرفت يتخيّر المكلّف بين الفعل والترك فى الواقعة الثانية وما بعدها كما كان مخيّراً فى الواقعة الاولى.

وبالجملة: إن أنكرتم العلمين الإجماليّين المتولّدين من العلم الإجمالى الأصلى ولاحظتم كلّ واقعة مستقلّة فلا يقدر المكلّف على المخالفة القطعيّة كى يبحث فى قبحها العقلى وحرمتها الشرعيّة، وإن ضممتم بعض الوقائع إلى بعضها الآخر فلابدّ من الالتزام بما اخترناه لإثبات استمراريّة التخيير.

هذا كلّه فيما إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة التوصّليّين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۳

دوران الأمر بين الوجوب والحرمة فى التعبّديّات

وأمّا إذا كان فى البين أمرٌ تعبّدى فله أيضاً صور:

أ- أن يكون الوجوب والحرمة كلاهما تعبّديّين[۳۵].

وهذا لا يكون من دوران الأمر بين المحذورين اصطلاحاً، لتمكّن المكلّف من المخالفة القطعيّة بإتيان العمل أو تركه خالياً عن قصد

القربة، مع أنّ الدوران بین المحذورین یختصّ بما إذا لم یقدر المکلّف لا علی الموافقة ولا علی المخالفة القطعیّة.

نعم، لا-فرق بینهما من حیث الحکم، لجریان التخییر هاهنا أیضاً، فلابدّ له إمّا من الفعل بقصد القربة أو من الترک کذلک، لعدم تمکّنه من الموافقة القطعیّة کما لایخفی.

ب- أن یکون أحدهما المعیّن تعبّدیّاً، کما إذا دار الأمر بین الوجوب التعبّدی والحرمة التوصّلیّة.

وهذا أیضاً خارج عن تحت الدوران بین المحذورین اصطلاحاً، لقدرة المکلّف علی المخالفة القطعیّة بإتیان الفعل فاقداً لقصد التقرّب، لکن یجری علیه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۴

حکمه، فلایجوز له المخالفة القطعیّة، بل یتخیّر بین الفعل مقارناً لقصد التقرب، وبین الترک.

ج- أن یعلم إجمالًا بتعبّدیّة أحدهما وتوصّلیّة الآخر لا علی التعیین.

وهذا من مصادیق الدوران بین المحذورین، لأنّ المکلّف إمّا أن یختار الفعل أو الترک مقارناً لقصد القربة أو فاقداً له، ولا یصدق علی شیء من هذه الحالات الأربع مخالفة قطعیّة، ولا موافقة کذلک، فهذه الصورة من جهة استحالة الموافقة والمخالفة القطعیّة نظیر دوران الأمر بین الوجوب والحرمة التوصّلیّین فتجری فیها أصالة التخییر.

والحاصل: أنّ أصالة التخییر تجری فی جمیع هذه الصور الثلاثة الأخیرة، لکنّ الفرض الأخیر یکون بحسب الاصطلاح أیضاً من مصادیق الدوران بین المحذورین، دون الفرضین الأوّلین.

هذا تمام الکلام فی أصالة التخییر.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۵

أصالة الاشتغال

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۷

فی دوران الأمر بین المتباینین

أصالة الاشتغال

إذا کان التکلیف معلوماً والمکلّف به مردّداً بین أمرین أو أکثر فهو مجری أصالة الاشتغال.

والتردید تارةً: یکون بین المتباینین، واخری: بین الأقلّ والأکثر.

فلابدّ من البحث فی مقامین:

المقام الأوّل: فی دوران الأمر بین المتباینین

تحریر محلّ النزاع

ولیعلم أنّ التکلیف قد یکون معلوماً بجنسه ونوعه، کما إذا علم بأنّ التکلیف هو الوجوب، لکن شکّ فی أنّ الواجب هل هو صلاة الجمعة أو صلاة الظهر؟ أو علم بأنّ التکلیف هو الحرمة، لکن شکّ فی أنّ الخمر هل هی هذا الإناء أو ذلک الإناء؟

وقد یکون معلوماً بجنسه فقط، کما إذا شکّ فی أنّ صلاة الجمعة واجبة أو الغصب حرام؟ أو شکّ فی أنّ الزوجة الصغیرة یجب

وطئها أو الكبيرة يحرم وطئها؟ فأصل التكلف الإلزامى فى هـذين المثالين معلوم، لكن لا يعلم أنّه الوجوب أو الحرمـة، كما أنّه لا يعلم أنّه تعلّق بصلاة الجمعة أو الغصب،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۸

أو بوطىء الزوجة الصغيرة أو الكبيرة.

ومحـل البحث كمـا يعمّ مـوارد العلم بنـوع التكليف، كـذلك يعمّ موارد العلم بجنسه فقـط، لأـنّ «التكليف المعلوم» مطلق شامـل لكلا النوعين.

وليعلم أيضاً أنّ البحث يعمّ موارد الشـبهة الحكميّـة، كما إذا شكّ فى وجوب صـلاة الظهر أو الجمعة، والموضوعيّة، كما إذا شكّ فى خمريّة هذا الإناء أو ذلك الإناء الآخر.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّهم اختلفوا فى وجوب الموافقة القطعيّة وعدمه، وعلى فرض عدم وجوبها فهل تحرم المخالفة القطعيّة أم لا؟

ثمّ إنّ العقل هو الحاكم فى باب الاشتغال، فلابدّ من ملاحظة مقدار دلالته، فنقول:

نسب إلى المحقّق الخوانسارى والقمى رحمهما الله أنّهما قالا بعدم حرمة المخالفة القطعيّة.

الحقّ فى المسألة

لكنّ الحقّ أنّ التكليف المعلوم بالإجمال على نوعين:

أحـدهما: أن يكون تكليفـاً جـدّيّاً قطعيّاً بحيث يتعلّق غرض المولى به بـأىّ نحو كـان ولاـ يرضـى بمخالفته بوجه من الوجوه حتّى فى صورة كونه معلوماً بالإجمال، كحرمة قتل ولده، فإنّه لا يرضى به وإن كان الولد مردّداً بين أفراد غير محصورة.

ولا ريب فى وجوب الموافقـة القطعيّـة فى هـذه الصورة فضـلًا عن جواز المخالفـة القطعيّة، فلايجوز قتل فرد واحد من ملايين شـخص أحدهم ابن المولى.

وذلك لوضوح التناقض بين عدم الرضا بقتل ولده بوجه من الوجوه وبين

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۹

إجازة قتل شخص يحتمل كونه ولده.

والحكم بالاحتياط فى هـذه المسألـة بمثابـة من الوضوح يـدركه أصاغر الطلبـة فضـلًا عن مثل هـذين المحقّقين الكبيرين رحمهما الله، فلابدّ من حمل كلامهما على غير هذه الصورة.

الثانى: أن لا نعلم بتكليف قطعى فعلى من جميع الجهات، لكن نعلم إجمالًا بقيام أمارة معتبرة على التكليف، كما إذا علمنا بخمريّة هذا الإناء أو ذلك الإناء وفرضـنا أنّ آية «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مّنْ عَمَلِ الشَّيْطنِ»[۳۶] تعمّ بإطلاقها الخمر المعلومة بالإجمال أيضاً.

وكما إذا قام خبر معتبر على وجوب صلاة فى يوم الجمعة، لكن لم تتّضح دلالته على أنّ الواجب هو صلاة الظهر أو صلاة الجمعة.

ففى هذا الفرض لم يحصل لنا علم إجمالى بالتكليف، بل حصل العلم بقيام حجّة معتبرة عليه.

وهذه الصورة على نوعين:

الأـوّل: أنّا نعلم بـأنّ الأمـارة لو كـانت مطابقـة للواقع لما رضـى المولى بمخالفته بوجه من الوجوه حتّى فى صورة تردّده بين أمرين أو أكثر.

ولا يخفى لزوم الاحتياط التامّ والموافقـة القطعيّـة فى هـذه الصورة أيضاً؛ لأنّ الفرق بينها وبين الصورة السابقة إنّما هو أنّ الترخيص فى الصورة السابقـة كان يسـتلزم القطع باجتماع النقيضـين، وفى هـذه الصورة يسـتلزم احتمال اجتماعهما، أمّا القطع باجتماع النقيضـين فى

الصورة الاولى فلأنّا نقطع فرضاً أنّ المولى حرّم قتل ابنه مثلًا مطلقاً وبأىّ وجه من الوجوه، ثمّ أجاز قتله إذا كان مردّداً بين

شخصين أو أشخاص، وهذا تناقض ظاهر مقطوع به.

وأمّا احتمال الاجتماع فى الصورة الثانية فلأنّ الخبر الدالّ على وجوب الصلاة المردّدة بين الظهر والجمعة لو لم يكن مطابقاً للواقع فلا محذور، وأمّا إذا كان مطابقاً للواقع وكان الواجب صلاة الجمعة مثلًا فلو لم يرض المولى بترك صلاة الجمعة بأىّ وجه من الوجوه- كما هو المفروض- ثمّ أجاز فى ترك أحد الصلاتين اللتين تردّد الخبر بينهما لكان تناقضاً، لاحتمال أن يترك العبد- باستناد الترخيص- صلاة الجمعة التى هى الواجبة فى الواقع، فكأنّه قال: لا تترك صلاة الجمعة حتّى فى صورة الترديد، ويجوز لك أن تتركها فى صورة الترديد، وهذا تناقض ظاهر.

وبالجملة: حيث إنّا نقطع بالتكليف فى الصورة الاولى كان الترخيص فى مخالفة أحد أطراف العلم الإجمالى يستلزم القطع باجتماع النقيضين، بخلاف الصورة الثانية؛ لأنّا لانقطع بالتكليف فى هذه الصورة، بل نقطع بقيام الأمارة المعتبرة عليه التى يحتمل مطابقتها ومخالفتها للواقع، فالترخيص فى مخالفة بعض الأطراف فيها يستلزم احتمال اجتماع النقيضين. لكن لا فرق بينهما من حيث الامتناع، فإنّ احتمال اجتماع النقيضين محال كالقطع به.

النوع الثانى من الصورة الثانية: أن نعلم إجمالًا بقيام أمارة معتبرة على التكليف المردّد بين أمرين، لكن ليس ذلك التكليف بمثابة نعلم بعدم رضا المولى بمخالفته مطلقاً وبأىّ وجه من الوجوه، بل يحتمل أن يرضى بمخالفته فى موارد كونه مردّداً بين أمرين أو أكثر لأجل مصلحة أقوى.

ثمّ لا إشكال فى وجوب الاحتياط التامّ والموافقة القطعيّة للتكليف لو لم يرخّص المولى فى تركه، إذ لا فرق بين العلم الإجمالى والأمارة الإجماليّة

فى تنجّز التكليف بهما، لأنّ الأمارة بدليل حجّيّته تصير حجّة، كالعلم، فتجب الموافقة القطعيّة للأمارة الإجماليّة كما تجب الموافقة القطعيّة للعلم الإجمالى.

إنّما الإشكال فى أنّ الترخيص فى هذه الصورة جائز أو ممتنع؟ وعلى فرض الجواز فهل يمكن الترخيص فى المخالفة القطعيّة أو لا يمكن إلّاتجويز المخالفة الاحتماليّة فقط، ثمّ كيف التوفيق بين إطلاقات حجّيّة الأمارة وبين ترخيص الشارع بترك مفادها عند الإجمال، فلابدّ من التكلّم فى مقام الثبوت أوّلًا ثمّ فى مقام الإثبات ثانياً، فنقول:

البحث فى مقام الثبوت

إنّ الترخيص فى هذه الصورة ليس ممتنعاً بحسب مقام الثبوت؛ إذ لا يلزم منه أحد المحذورين المتقدّمين: أعنى القطع باجتماع النقيضين أو احتمال اجتماعهما.

إن قلت: لعلّ الأمارة كانت مطابقة للواقع، فكيف يمكن أن يصدر حكم واقعى من قبل المولى ثمّ يجوّز تركه بمقتضى الترخيص؟

قلت: يمكن أن يحدث فى صورة الإجمال والترديد مصلحة أقوى تقتضى أن يرضى المولى بترك التكليف الواقعى المدلول عليه بالأمارة الإجماليّة، كما أنّ الأمر كذلك فى الشبهات البدويّة، بل فى جميع موارد الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى، فكما أنّ قوله صلى الله عليه و آله: «رفع ما لا يعلمون» ترخيص فى ارتكاب شرب التتن المشكوك الحكم الذى ربما كان حراماً فى الواقع، لأجل مصلحة التسهيل على العباد، كذلك الأمر فيما نحن فيه.

وبالجملة: أصل الترخيص فى مخالفة مدلول الأمارة الإجماليّة أمرٌ ممكن، فهل يجوز الإذن فى المخالفة القطعيّة أو يختصّ بالمخالفة

الاحتمالیّة بتجویز ترک

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۲

بعض الأطراف فی الشبهات الوجوبیّة وارتکاب بعضها فی الشبهات التحریمیّة؟ وأمّا الترخیص فی ترک جمیع الأطراف فی الاولی وارتکاب جمیعها فی الثانیة فلا یجوز.

کأنّ قائلًا یقول: لا یجوز الترخیص فی المخالفة القطعیّة لوجهین:

أ- أنّه یستلزم الترخیص فی معصیة المولی، ومعصیته قبیحة عقلًا، والترخیص فی القبیح قبیح منافٍ للحکمة، فلایصدر من المولی الحکیم.

ب- أنّه یستلزم التناقض، لأنّ بین إطلاق دلیل حرمة شرب الخمر والترخیص فی ارتکاب کلا الإنائین الذین نعلم إجمالًا بخمریّة أحدهما، وکذلک بین الخبر القائم بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة وبین الإذن فی ترک کلیهما تناقضاً بیّناً.

ویمکن المناقشة فیهما:

أوّلًا: بالنقض بالشبهات البدویّة، فإنّ شرب التتن المشکوک الحکم لو کان فی الواقع حراماً لکان الترخیص فی ارتکابه بأدلّة البراءة ترخیصاً بارتکاب الحرام الواقعی، وهو أیضاً یستلزم المحذورین المتقدّمین، فما هو جوابکم هناک فهو جوابنا هاهنا.

وثانیاً: أنّ المعصیة لم تتحقّق إلّاعند مخالفة تکلیف واقعی فعلی من جمیع الجهات، بحیث لا- یرضی المولی بعدم رعایته أصلًا، کالصورة الاولی والثانیة، بل قد لا یرضی المولی بمخالفة التکلیف المحتمل، ولو لم یکن معلوماً تفصیلًا ولا إجمالًا[۳۷].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۳

وفی ما نحن فیه وکذلک فی الشبهات البدویّة لم یقع إلّامخالفة حکم واقعی، لکنّا لانعلم بإصرار الشارع علی رعایته علی أیّ وجه وعدم رضاه بمخالفته مطلقاً حتّی فی صورة الجهل والتردید.

والحاصل: أنّ إجراء البراءة فی الشبهات البدویّة وارتکاب جمیع الأطراف فی المقام- علی فرض الترخیص- وإن کان یستلزم مخالفة حکم واقعی، إلّاأنّ بعض موارد المخالفة لا- تعدّ معصیة، فلا- قبح فی تجویزها عقلًا، إذ یمکن أن یکون فی موردها مصلحة أقوی لأجلها رخّص الشارع فیها.

وبهذا انقدح جواب مسألةالتناقض، لأنّالتناقض یتوقّف علی کون الشارع مصرّاً علی رعایة الحکم الواقعی علی أیّ حال، ومع ذلک أذنَ فی ترکه.

وأمّا إذا رفع الید عن إطلاق دلیل حرمة شرب الخمر مثلًا عند اشتباهها بین إنائین ولمیُلزِم العبد برعایة هذا الحرام الواقعی حینئذٍ لأجل مصلحة أقوی فلم یکن الترخیص فی ارتکاب کلا الإنائین مستلزماً للتناقض.

کیفیّة الجمع بین المطلقات وبین الترخیص المخالف لها

ثمّ إنّ الترخیص یبدو فی بادئ النظر أن یکون مقیّداً للمطلقات، فإنّ دلیل حرمة شرب الخمر مثلًا مطلق شامل للخمر المردّدة بین الإنائین، وما دلّ علی إذن الشارع فی ارتکابهما یقیّده.

لکنّ الدقّة فی المسألة تقتضی خلافه، لأنّ التقیید یختصّ بما إذا کان مورد المقیّد خارجاً من بدایة الأمر عن تحت المطلق بحسب المراد الجدّی، إلّاأنّا کنّا نتخیّل الإطلاق، وما نحن فیه لیس کذلک، لأنّ دلیل حرمة شرب الخمر مطلق واقعاً ویدلّ علی أنّ الخمر- سواء کانت معلومة تفصیلًا أو إجمالًا- حرام واقعاً وبإرادة جدّیّة، لکنّ المولی أذن فی ترک هذا الحکم الواقعی فیما إذا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۴

کان مردّداً بین إنائین.

وبالجملة: إنّ الدليل المطلق باقٍ على إطلاقه حتّى بعد الظفر على الترخيص، لكنّ المكلّف مأذون فى مخالفته بالنسبة إلى مورد الترخيص لأجل مصلحة أقوى.

هذا تمام الكلام فى مقام الثبوت وإمكان الإذن فى مخالفة التكليف المردّد الذى دلّ عليه أمارة معتبرة.

البحث فى مقام الإثبات

إذا ثبت إمكان الترخيص من قبل الشارع فى هذه الصورة الأخيرة، أعنى ما إذا دلّت أمارة معتبرة على الحكم المردّد ولم يحصل لنا العلم بإصرار الشارع على رعايته فى هذه الصورة، فهل وقع هذا الترخيص من قبله عليه السلام أم لا؟

البحث حول دلالة «أصالة الحلّيّة» على الترخيص فى المقام

قيل: نعم، لدلالة بعض أحاديث أصالة الحلّيّة[۳۸] عليه:

۱- مثل ما روى عن معاوية بن عمّار، عن رجل من أصحابنا، قال: كنت عند أبى جعفر عليه السلام فسأله رجل عن الجبن، فقال أبوجعفر عليه السلام: «إنّه لطعامٌ يعجبنى فساخبرك عن الجبن وغيره، كلّ شىء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام، فتدعه بعينه»[۳۹].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۵

۲- وما روى عن عبداللّه بن سليمان، قال: سألت أباجعفر عليه السلام عن الجبن، فقال لى: «لقد سألتنى عن طعام يعجبنى، ثمّ أعطى الغلام درهماً، فقال: يا غلام، ابتع لنا جبناً، ثمّ دعا بالغداء، فتغدّينا معه، فأتى بالجبن، فأكل وأكلنا، فلمّا فرغنا من الغداء قلت: ما تقول فى الجبن؟ قال: أولم ترنى آكله؟ قلت: بلى، ولكنّى أحبّ أن أسمعه منك، فقال: ساخبرك عن الجبن وغيره، كلّ ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه فتدعه»[۴۰].

وتوجيه الاستدلال بهذين الخبرين أنّ موردهما وإن كان الجبن، إلّاأنّ الإمام عليه السلام أعطى فى آخرهما قاعدة كلّيّة، وهى قوله عليه السلام: «كلّ شىء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام فتدعه بعينه».

ويمكن المناقشة فيهما سنداً، لكون الأوّل مرسلًا وعبداللّه بن سليمان فى الثانى مجهولًا.

أضف إلى ذلك أنّ المراد من الحرام فيهما هو أنفحة الميتة التى يصنع بها الجبن، فالمراد بالحديثين أنّ الجبن- الذى سألت عنه- على قسمين: حلال وحرام، فالحلال هو المصنوع بأنفحة المذكّى، والحرام هو المصنوع بأنفحة الميتة.

وحيث إنّه على خلاف فقه الإماميّة، لكون القسم الثانى أيضاً حلالًا وطاهراً عندنا فلابدّ من حملهما على التقيّة.

لكن يمكن دفعه بأنّ التقيّة إنّما هى فى مورد الجبن، لا فى الكبرى الكلّيّة، أعنى قوله: «كلّ ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه فتدعه».

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۶

لكن قد عرفت الإشكال فى سند الحديثين.

۳- وصحيحة عبداللّه بن سنان، عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: «كلّ شىء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»[۴۱].

البحث حول مدلول هذه الأحاديث الثلاثة

يحتمل فى كلمة «الشىء» المأخوذ فى المغيّى ثلاثة وجوه:

أ- أن يكون بمعنى الطبيعة والجنس، أى كلّما كان من الطبيعة ذات قسمين:

حلال وحرام- مثل طبيعة «المايع»[۴۲] التى لها قسم حلال، وهو الماء وقسم حرام وهو الخمر- فلو شككت فى فرد من أفراد هذه الطبيعة أنّه من أىّ قسم منهما فهو لك حلال حتّى تعلم أنّه من القسم الحرام.

ب- أن يكون بمعنى «مجموع الشيئين» الذين أحدهما حلال والآخر حرام، كالإنائين الذين نعلم أنّ أحدهما الماء والآخر الخمر، فكان معنى هذه الروايات أنّ كليهما حلالان حتّى تعلم الحرام منهما بعينه.

ج- أن يكون له معنى عامّ لهما، فيعمّ «الجنس» و «مجموع الشيئين».

ولا ـ يخفى عليك أنّ هذه الأحاديث تختصّ بالشبهات البدويّة على الاحتمال الأوّل، وبالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى على الاحتمال الثانى، ويعمّ كليهما على الاحتمال الثالث.

هذا من حيث «المغيّى».

وأمّا «الغاية» فهل المراد من «المعرفة» فيها خصوص العلم التفصيلى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۷

أو الأعمّ منه ومن الإجمالى؟

فإن اخترنا الاحتمال الأوّل من الاحتمالات المتقدّمة فى المغيّى كان المراد من «المعرفة» أعمّ من العلم التفصيلى والإجمالى، فلم تكن هذه الروايات دالّة على الترخيص فى المقام.

وإن اخترنا أحد الاحتمالين الأخيرين كان العلم الإجمالى داخلًا فى المغيّى، واختصّت الغاية بالعلم التفصيلى، فكانت هذه الأخبار دالّة على الإذن فى المخالفة فى ما نحن فيه.

هذا بحسب الوجوه المتصوّرة فى المقام.

ويمكن أن تميل النفس فى بادئ النظر إلى الاحتمال الأوّل من الاحتمالات الثلاثة فى المغيّى.

ولكنّ التأمّل يقضى بأنّ المراد ب «الحلال» و «الحرام» ما كان موجوداً بالفعل منهما فى نفس الواقعة المبتلى بها، وهو ينطبق على الاحتمال الثانى، لعدم وجود الحلال والحرام بالفعل فى الاحتمال الأوّل، بل مورد الابتلاء فيه هو شىء مشكوك الحلّيّة والحرمة.

وحاصل ما وصلنا إليه إلى هنا: أنّه يمكن الاستدلال على وقوع الترخيص بصحيحة عبداللّه بن سنان من الأخبار الثلاثة المتقدّمة.

۴- وممّا استدلّ به على أصالة الحلّيّة: ما روى عن مسعدة بن صدقة، عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: سمعته يقول: «كلّ شىء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه، فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، والمملوك عندك لعلّه حرٌّ قد باع نفسه[۴۳]، أو خُدع فبيع قهراً، أو امرأة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۸

تحتك وهى اختك، أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيّنة»[۴۴].

ولا ينبغى الإشكال فى دلالة صدر هذه الرواية على المقام، لأنّ غاية الحلّيّة فيها هو العلم بالحرمة، فكما تعمّ الشبهات البدويّة تعمّ أيضاً الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى، لأنّ كلّا من أطراف الشبهة يصدق عليه أنّه غير معلوم لنا.

لكنّ الأمثلة التى ذكرت بعنوان مصاديق «أصالة الحلّيّة» لا ترتبط بها أصلًا، بل كلّها من مصاديق الأمارات أو الاصول الاخرى المتقدّمة على أصالة الحلّيّة.

أمّا حلّيّة الثوب المحتمل سرقته فى المثال الأوّل، والمملوك المحتمل كونه ممّن خُدع فبيع قهراً فى المثال الثالث فمستندة إلى كون اليد أمارة للملكيّة.

وأمّا المملوك المحتمل كونه حرّاً قد باع نفسه فى المثال الثانى، فهو من مصاديق «الإقرار» و «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز»[۴۵].

إن قلت: لا ينفذ إقرار العبد، فهو خارج عن تحت مسألة الإقرار وداخل تحت «أصالة الحلّيّة».

قلت: إقرار العبـد غير نافـذ فيما إذا كان على المولى، وأمّا إذا كان على نفسه فهو نافـذ، فحلّيّة التصـرّف فى الإنسان المقرّ على عبوديّته مستندة إلى‌الإقرار لا إلى أصالة الحلّيّة.

وأمّا حلّيّة الزوجـة التى يحتمل الزوج كونها اخته الرضاعيّة كما فى المثال الخامس، فهى مسـتندة إلى الاستصـحاب؛ لأنّ الرضاع أمرٌ حادث بعد الولادة،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۹

فإذا شكّ فيه يستصحب عدمه.

وأمّا المثال الرابع- وهو احتمال كون الزوجـة اخت الزوج نسـباً- فهو أيضاً من مصاديق الاستصـحاب بناءً على جريان مثل استصـحاب عدم قرشيّة المرأة، كما عليه بعض العلماء ومنهم المحقّق الخراسانى رحمه الله[۴۶].

نعم، بناءً على عدم جريان هذا النوع من الاستصحابات[۴۷] كان حلّيّة من احتمل كونها اخت الزوج نسباً مستندة إلى أصالة الحلّيّة.

هذا ما اقتضته الرواية.

وأمّا مع قطع النظر عنها فالقاعـدة تقتضـى حرمة تزويج مرأة شكّ فى كونها اختاً للنسب، إذ لا يجوز إلّانكاح الأجنبيّة، فلابدّ من إحراز كون المرأة أجنبيّة كى يترتّب عليه جواز التزويج.

والحاصل: أنّ الأمثلة المذكورة فى ذيل الرواية لا ترتبط بالقاعدة الكلّيّة المستفادة من صدرها، لعدم كون الحلّيّة فيها مستدة إلى تلك القاعدة، بل إلى مثل «الإقرار» و «الاستصحاب» و «قاعدة اليد» وهذه الامور متقدّمة على أصالة الحلّيّة، فمع جريانها لا تصل النوبة إليها، فذكر هذه الأمثلة بعنوان مصاديق أصالة الحلّيّة يوجب وهن الاستناد بالرواية لإثبات الترخيص فى ما نحن فيه.

نعم، بقى من بين الأحاديث الأربعة المتقدّمة حديث واحد سليم من حيث السند، وتامّ من حيث الدلالة على الترخيص فى المقام، وهو صحيحة عبداللَّه بن سنان، كما تقدّم.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۵۰

وقد عرفت أنّه لامحذور فى تجويز مخالفة الحكم الواقعى من حيث العقل أيضاً، لعدم كونه ترخيصاً فى المعصية ولا مستلزماً للتناقض.

هذا، ولكن المهمّ هو نظر العرف فى معنى الروايات لا نظر العقل.

والعرف يقضـى بأنّ ارتكاب كلا الإنائين الذين علم إجمالًا بخمريّة أحدهما، معصية، فتجويزه ترخيص فى المعصية ومستلزم للتناقض، فالعرف بلحاظ هذين المحذورين يحكم باختصاص صـحيحة عبداللَّه بن سنان بالشبهات البدويّة وأنّها لا ترتبط بموارد العلم الإجمالى أصلًا.

أضف إلى ذلك أنّا وإن استظهرنا الاحتمال الثانى من بين الاحتمالات الثلاثة المتصوّرة فى «المغيّى» وهو أن يكون المراد من «الشىء» مجموع الشـيئين، إلّا أنّه يمكن أن يُقال برجحان الاحتمال الأوّل، لأنّ إرادة مجموع شـيئين من كلمة «شىء» بعيدة، وأمّا إرادة «الطبيعة» منه فلا بُعد فيه أصلًا، فالاحتمال الأوّل راجح، وإن أبيت عن رجحانه فلايمكن إنكار تساويه مع الاحتمالين الأخيرين.

فلايصـحّ الاسـتدلال بهـذه الرواية على الترخيص فى أطراف العلم الإجمالى، لظهورها فى الشـبهات البدويّة بناءً على رجحان الاحتمال الأوّل، ولكونها مجملة بناءً على تساويه مع الاحتمالين الأخيرين.

على أنّه نسب إلى صاحب الجواهر أنّه قال: العمل بهذه الرواية نادر بين الأصـحاب. فهى وإن كانت صـحيحة إلّاأنّه يشـكل الاسـتدلال بها بعد ندرة العمل بها من قبل الفقهاء.

والحاصل: أنّه لا يمكن إثبات الترخيص فى مخالفة العلم الإجمالى بأحاديث أصالة الحلّيّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۵۱

البحث حول دلالۀ «أصالۀ البراءۀ» علی الترخیص فی المقام

وبهذا ینقدح عدم صحۀ الاستدلال فی ما نحن فیه بالبراءۀ الشرعیّۀ مثل «رفع ما لا یعلمون»[۴۸] و «الناس فی سعۀ ما لم یعلموا»[۴۹]؛ لشهادۀ العرف باختصاص هذه الروایات بالشبهات البدویّۀ، لأنّ العلم الإجمالی وإن کان له إضافۀ إلی العلم وإضافۀ اخری إلی الجهل، إلّاأنّ العرف لا ینظر إلّاإلی إضافته العلمیّۀ، فیقضی بأنّه علم.

فلا یصلح «رفع ما لا یعلمون» و «الناس فی سعۀ ما لم یعلموا» وأمثالهما لإثبات الترخیص فی موارد العلم الإجمالی.

البحث حول دلالۀ «الاستصحاب» علی الترخیص فی المقام

وهل یمکن إثباته بقوله علیه السلام: «لاتنقض الیقین بالشکّ» فإذا علمنا بخمریّۀ أحد الإنائین الذین کان کلاهما خلّاً فیما سبق فهل یجری استصحاب الخلّیّۀ فی کلّ منهما أم لا؟

کلام الشیخ الأنصاری رحمه الله فی ذلک

ذهب الشیخ الأعظم رحمه الله إلی عدم جریان الاصول العملیّۀ- سیّما الاستصحاب- فی موارد العلم الإجمالی، وعلّله بوجهین:

۱- ظاهر کلامه فی رسالۀ «الاشتغال» وصریحه فی رسالۀ «الاستصحاب» أنّ جریان الاصول فی أطراف العلم الإجمالی یستلزم التناقض فی أدلّۀ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعۀ، ج۵، ص: ۵۲

الاصول[۵۰]، إذ قال علیه السلام: «لاتنقض الیقین أبداً بالشکّ وإنّما تنقضه بیقین آخر»[۵۱]، وهو متضمّن لحکمین: أحدهما: حرمۀ نقض الیقین بالشکّ، والآخر: وجوب نقضه بیقین آخر، فلو أجرینا الاستصحاب فی کلا المشتبهین لاستلزم الحکم بحلّیّۀ کلا الإنائین، وحیث علمنا بتبدّل أحدهما خمراً فلابدّ من الحکم بحرمۀ أحدهما بمقتضی ذیل الدلیل، وبین دلالۀ الصدر بحلّیّۀ کلیهما والذیل بحرمۀ أحدهما تناقض بیّن.

ویستنتج من هذا البیان أوّلًا: أنّ عدم جریان الاستصحاب فی موارد العلم الإجمالی مربوط بمقام الإثبات، وإلّا فلو لم یستلزم التناقض فی دلیله لأمکن جریانه بحسب مقام الثبوت.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعۀ، ج۵، ص: ۵۳

وثانیاً: أنّه لا فرق علی هذا المبنی فی عدم الجریان بین کون الحالۀ السابقۀ عدم التکلیف وکان التکلیف معلوماً بالإجمال کما فی المثال السابق، وبین ما إذا کان الأمر بالعکس، کأن کان کلا الإنائین فیما سبق نجسین ثمّ علمنا بصیرورۀ أحدهما طاهراً.

إذ لافرق بین الصورتین فی لزوم التناقض فی أدلّۀ الاصول فی صورۀ جریان الاستصحاب.

هذا کلام الشیخ وما یستنتج منه فی رسالتی «الاشتغال» و «الاستصحاب».

۲- لکنّه رحمه الله ذهب فی رسالۀ «القطع»[۵۲] وبعض کلماته الاخر إلی أنّ عدم جریان الاصول فی أطراف العلم الإجمالی لأجل استلزامه الترخیص فی المخالفۀ القطعیّۀ العملیّۀ للحکم الواقعی[۵۳]؛ لأنّ إجراء استصحاب الخلّیّۀ مثلًا فی کلّ من الإنائین الذین علم بصیرورۀ أحدهما خمراً یستلزم الترخیص فی ارتکاب الخمر الواقعی الذی هو مخالفۀ قطعیّۀ عملیّۀ للحکم بحرمۀ الخمر، وهو تجویز المعصیۀ، وصدوره عن الحکیم محال.

ویستنتج من هذا البیان خلاف الأمرین المتقدّمین آنفاً، ضرورۀ أنّ المنع- بناءً علی هذا الوجه- مربوط بمقام الثبوت أوّلًا، ومخصوص بما إذا کان الأصل رافعاً للتکلیف ثانیاً، کما فی مثال العلم بصیرورۀ أحد الخلّین خمراً، بخلاف ما إذا کان الأصل مثبتاً للتکلیف، کما

فی مثال العلم بصیرورة أحد

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۵۴

الإنائین النجسین طاهراً، فإنّ استصحاب نجاسهٔ کلّ منهما والاجتناب عنهما لا یستلزم مخالفهً قطعیّهً للحکم الواقعی کما هو واضح.

نقد کلام الشیخ الأنصاری رحمه الله

والجواب عن دلیله هذا: أنّ صرف مخالفهٔ التکلیف الواقعی لا تعدّ معصیهٔ، فلایستلزم تجویزها ترخیصاً فی المعصیهٔ، کما تقدّم[۵۴].

ویمکن الجواب عن دلیله الأوّل بوجهین:

الأوّل: أنّا لانسلّم استفادهٔ حکمین من دلیل الاستصحاب.

توضیح ذلک: أنّ المراد ب «الیقین» فی أدلّهٔ الاستصحاب إمّا خصوص القطع أو مطلق الحجّهٔ المعتبرهٔ، وسیجیء تحقیقه فی محلّه إن شاء اللّه تعالی.

فإن کان خصوص القطع فلایمکن أن یکون قوله: «وإنّما تنقضه بیقین آخر» فی مقام جعل حکم شرعی تکلیفی، لأنّ مفاده حینئذٍ أنّه یجب علیک العمل بالقطع اللاحق ونقض القطع السابق به، وقد عرفت أنّ حجّیّهٔ القطع ذاتیّهٔ لا تنالها ید الجعل إثباتاً ونفیاً[۵۵]، فکیف یمکن جعل الحجّیّهٔ للقطع بقوله علیه السلام: «وإنّما تنقضه بیقین آخر».

فلابدّ من جعل هذه الجملهٔ بمنزلهٔ الغایهٔ للحکم السابق، فکان مفاد المجموع أنّ حرمهٔ نقض الیقین السابق تستمرّ إلی زمان القطع بالخلاف، فکأنّه قال: «لاتنقض الیقین بالشکّ حتّی یحصل لک یقین آخر» فلایستفاد من أدلّهٔ الاستصحاب إلّاحکم واحد.

وإن کان المراد من «الیقین» مطلق الحجّهٔ المعتبرهٔ الشاملهٔ للقطع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۵۵

والأمارات، وکان معنی الروایهٔ: «لاتنقض الحجّهٔ المعتبرهٔ باللاحجّهٔ وإنّما تنقضه بحجّهٔ معتبرهٔ اخری» فلایمکن أن یجعل ذیل الروایهٔ بالنسبهٔ إلی أحد مصداقیه- وهو القطع- فی مقام جعل الحجّیّهٔ، فلابدّ من أن یکون بالنسبهٔ إلیه غایهٔ للحکم المستفاد من الصدر، لا مفیداً لحکم آخر.

نعم، یمکن أن یکون فی مقام جعل الحجّیّهٔ وبیان حکم آخر بالنسبهٔ إلیمصداقه الآخر- وهو الأمارهٔ- فلو قامت البیّنهٔ علی طهارهٔ ثوبک مثلًا، ثمّ قامت بعد ساعهٔ علی نجاسته لدلّ قوله علیه السلام: «وإنّما تنقضه بیقین آخر» علی حجّیّهٔ البیّنهٔ الثانیهٔ ونجاسهٔ الثوب فی الزمن الثانی.

لکن حیث لا- یمکن الجمع بین کون ذیل الروایهٔ- وهو قوله علیه السلام: «وإنّما تنقضه بیقین آخر»- مفیداً للحکم بلحاظ أحد مصداقیه، وغیر مفید له بلحاظ مصداقه الآخر، لعدم قدر جامع بین تحقّق الحکم وعدم تحقّقه، فلابدّ من حمله مطلقاً علی بیان الغایهٔ ومقدار استمرار الحکم المستفاد من صدره.

الثانی: سلّمنا فرضاً إمکان جعل الحجّیّهٔ للقطع، لکن لابدّ من أن یکون ما تعلّق به الیقین فی ذیل الروایهٔ عین ما تعلّق به الیقین الواقع فی الصدر، وما نحن فیه لیس کذلک.

وبعبارهٔ أوضح: کما أنّ «الشکّ» فی قوله علیه السلام: «لا تنقض الیقین بالشکّ» تعلّق بعین ما تعلّق به «الیقین» کذلک الیقین اللاحق فی قوله: «وإنّما تنقضه بیقین آخر» تعلّق بعین ما تعلّق به الیقین السابق، والمسألهٔ لیست کذلک فی أطراف العلم الإجمالی، ضرورهٔ أنّ الیقین السابق تعلّق بکلّ من طرفی العلم الإجمالی مشخّصاً، بخلاف الیقین اللاحق، فإنّه تعلّق بأحدهما لا علی التعیین، لأنّا نبحث فی أنّه إذا علم طهارهٔ کلّ من هذین الثوبین معیّناً ثمّ قطعنا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۵۶

بصیرورة أحدهما نجساً فهل یجری استصحاب طهارة کلّ منهما أم لا؟

والحاصل: أنّ ما ذکره الشیخ الأعظم من الدلیلین لتوجیه عدم جریان الاصول فی أطراف العلم الإجمالی غیر تامّ.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

وفصّل المحقّق النائینی رحمه الله بین الاصول التنزیلیّة وغیرها[۵۶]، فذهب إلی عدم جریان القسم الأوّل فی أطراف العلم الإجمالی مطلقاً، سواء استلزم جریانه المخالفة القطعیّة العملیّة أو لم یستلزم، وکذلک القسم الثانی فیما إذا استلزمها، وأمّا إذا لم یستلزم فلا ضیر فی جریانه.

وقال رحمه الله فی تفصیله:

توضیح ذلک: هو أنّ المجعول فی الاصول التنزیلیّة إنّما هو البناء العملی والأخذ بأحد طرفی الشکّ علی أنّه هو الواقع وإلقاء الطرف الآخر وجعل الشکّ کالعدم فی عالم التشریع، فإنّ الظاهر من قوله علیه السلام فی أخبار الاستصحاب: «لاتنقض الیقین بالشک» هو البناء العملی علی بقاء المتیقّن وتنزیل حال الشکّ منزلة حال الیقین والإحراز.

وهذا المعنی من الحکم الظاهری فی الشبهات البدویّة الغیر المقرونة بالعلم الإجمالی یمکن جعله، وکذا المقرونة بالعلم الإجمالی، لکن بالنسبة إلی بعض

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۵۷

الأطراف، وأمّا بالنسبة إلی جمیع الأطراف، فلایمکن مثل هذا الجعل، للعلم بانتقاض الحالة السابقة فی بعض الأطراف وانقلاب الإحراز السابق الذی کان فی جمیع الأطراف إلی إحراز آخر یضادّه، ومعه کیف یمکن الحکم ببقاء الإحراز السابق فی جمیع الأطراف ولو تعبّداً، فإنّ الإحراز التعبّدی لا یجتمع مع الإحراز الوجدانی بالخلاف.

والحاصل: أنّه لا یمکن الحکم ببقاء الطهارة الواقعیّة فی کلّ من الإنائین مع العلم بنجاسة أحدهما.

نعم، یمکن الحکم ببقاء الطهارة الواقعیّة فی أحد الإنائین دون الآخر، لأنّه لایعلم بنجاسته بالخصوص، فالذی لا یمکن هو الجمع بین الحکمین وجعل الاستصحابین معاً، وهذا من غیر فرق بین أن یلزم من جریان الاستصحابین مخالفة عملیّة کالمثال، حیث إنّ استصحاب طهارة کلّ من الإنائین یقتضی جواز استعمال کلّ منهما فی مشروط الطهارة، فیلزم مخالفة عملیّة للتکلیف المعلوم فی البین، وهو وجوب الاجتناب عن النجس منهما وعدم جواز استعماله فی مشروط الطهارة، وبین أن لا یلزم من جریانهما مخالفة عملیّة، کما إذا کان الإناءان مقطوعی النجاسة سابقاً وعلم بطهارة أحدهما لاحقاً، فإنّه لا یلزم من استصحاب نجاسة کلّ منهما مخالفة عملیّة، لأنّ العلم بطهارة أحدهما لا یقتضی تکلیفاً لیلزم من جریانهما مخالفة عملیّة، لما عرفت من عدم إمکان الحکم ببقاء المستصحبین مع العلم بانتقاض أحدهما، وهذا یرجع إلی عدم إمکان الجعل ثبوتاً، ولا دخل للمخالفة العملیّة وعدمها فی ذلک.

ویترتّب علی ذلک عدم نجاسة الملاقی لأحد الإنائین فی المثال الأخیر، لعدم جریان استصحاب النجاسة فیهما لیحکم بنجاسة الملاقی لأحدهما، وسیأتی فی أواخر الاستصحاب مزید توضیح لذلک مع بعض ما یرد علیه من النقوض

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۵۸

والجواب عنها.

فتحصّل ممّا ذکرنا: أنّ المانع من جریان الاصول التنزیلیّة فی أطراف العلم الإجمالی لیس هو انتفاء الموضوع[۵۷] ولا المخالفة العملیّة[۵۸]، بل لأنّ المجعول فیها معنی لا یعقل ثبوته فی جمیع الأطراف.

وأمّا الاصول الغیر التنزیلیّة- کأصالة الطهارة والبراءة والحلّ ونحو ذلک- فلا مانع من جریانها فی أطراف العلم الإجمالی إلّاالمخالفة القطعیّة العملیّة للتکلیف المعلوم فی البین، فهی لا تجری إن لزم من جریانها مخالفة عملیّة للتکلیف المعلوم بالإجمال، وتجری إن لم

یستلزم ذلک.

والسرّ فیه: هو أنّ المجعول فیهـا مجرّد تطبیق العمل علی أحـد طرفی الشکّ من دون تنزیل المؤدّی منزلـة الواقع المشـکوک فیه، کما کان هو المجعول فی الاصول التنزیلیّـة، فإنّ مفاد أصالـة الإباحـة هو مجرّد الترخیص الظاهری وعدم المنع من الفعل والترک، ولا مانع من الـترخیص الظـاهری فی کـلّ واحـد من الأـطراف من حیث نفسه مع قطع النظر عن اسـتلزامه المخالفـة العملیّـة، فـإنّه لایضـادّ نفس المعلوم بالإجمـال، لأنّ الترخیص یرد علی کل طرف بخصوصه فی غیر دوران الأمر بین المحـذورین، وکلّ طرف بالخصوص مجهول الحکم، فالموضوع للترخیص الظاهری محفوظ فی کلّ واحـد من الأطراف، ولیس فیه جهـۀ إحراز وتنزیل للواقع المشـکوک فیه حتّی یضادّ الإحراز التعبّدی فی کلّ طرف للإحراز الوجدانی بالخلاف فی أحد الأطراف، فینحصر المانع بالمخالفۀ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعۀ، ج۵، ص: ۵۹

العملیّۀ للتکلیف المعلوم بالإجمال.

ودعوی أنّه لا مانع من الترخیص الظاهری فی المخالفـۀ العملیّـۀ واضـحۀ الفساد، فإنّ المخالفـۀ العملیّـۀ ممّا لا یمکن أن تنالها ید الإذن والترخیص، لأنّها عبارۀ عن المعصیۀ، ولا یعقل الإذن فی المعصیۀ، لاستقلال العقل بقبح المعصیۀ، کاستقلاله بحسن الطاعۀ ولیست من المجعولات الشرعیّۀ.

فتحصّل من جمیع ما ذکرنا: أنّ عدم انحفاظ رتبۀ الحکم الظاهری یکون لأحد امور:

إمّا لانتفاء الموضوع، وینحصر ذلک فی أصالۀ الإباحۀ عند دوران الأمر بین المحذورین.

وإمّا لقصور المجعول عن شموله للأطراف کما فی الاصول التنزیلیّۀ، سواء کانت نافیۀ للتکلیف المعلوم بالإجمال أو مثبتۀً له.

وإمّا لعـدم إمکان تطبیق العمل علی المؤدّی کما فی الاصول الغیر التنزیلیّـۀ النافیـۀ للتکلیف المعلوم بالإجمال، کأصالۀ الإباحۀ والبراءۀ عند العلم بوجوب أحد الشیئین.

وأمّا إذا کانت مثبتـۀً للتکلیف المعلوم فلا مانع من جریانها، کما فی أصالـۀ الحرمـۀ فی باب الـدماء والفروج والأموال عند العلم بحرمۀ إراقۀ دم أحد الشخصین أو حرمۀ إحدی المرأتین أو المالین وحلّیّۀ الآخر، فإنّ أصالۀ الحرمۀ فی کل من الشخصین والمرأتین والمالین تجری من دون أن یلزم منها مخالفۀ عملیّۀ، لأنّ مؤدّاها موافق للمعلوم بالإجمال[۵۹].

إنتهی موضع الحاجۀ من کلامه رحمه الله بطوله.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعۀ، ج۵، ص: ۶۰

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

ویرد علیه أوّلًا: أنّ تقسیم الاصول إلی التنزیلیّۀ وغیرها غیر صحیح، إذ لا فرق بین المجعول فی دلیل أصالۀ الطهارۀ مثلًا وبین المجعول فی دلیل الاستصحاب.

توضیح ذلک: أنّ قوله علیه السلام: «کلّ شیء نظیف حتّی تعلم أنّه قذر»[۶۰] یدلّ علی أنّ للمکلّف أن یعامل مع الشـیء المشکوک الطهارۀ والنجاسۀ معاملۀ الشیء الطاهر فی مقام العمل، فیجوز له استعماله فی مشروط الطهارۀ.

وقوله علیه السلام: «لاتنقض الیقین أبداً بالشکّ»[۶۱] أیضاً یفید نحو هذا المعنی، فإنّ العرف الذی هو الحاکم فی تعیین معانی الأخبار یقضـی بـأنّ معنـاه هو لزوم ترتیب آثـار الیقین السـابق عملًا فی زمـان الشـکّ، فالشارع المقـدّس مع لحاظ وجود الشکّ یحکم بعـدم الاعتناء به فی مقام العمل، وأین هذا من تنزیل الشکّ منزلۀ الیقین وإلغاء احتمال الخلاف وکون الشاکّ متیقّناً فی عالم التشریع؟!

بل الذی هو مقدور المکلّف ویمکن أن یتعلّق به التکلیف هو العمل، لا الشکّ والیقین کما لا یخفی.

فأخبار الاستصحاب أیضاً فی مقام جعل حکم ظاهری فی مقام العمل، فلا فرق بینه وبین سائر الاصول من هذه الجهۀ.

وثانياً: سلّمنا أنّ الاستصحاب أصل تنزيلى، لكنّه لا يقتضى عدم جريانه فى أطراف العلم الإجمالى، فلا مانع من جريان استصحاب طهارة كلا الإنائين بعد العلم بصيرورة أحدهما نجساً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۶۱

ولا يصغى إلى ما ادّعاه هذا المحقّق الكبير من أنّ «الإحراز التعبّدى لا يجتمع الإحراز الوجدانى بالخلاف».

بل يمكن الجمع بين التعبّد وبين العلم التفصيلى بالخلاف، فضلًا عن الإجمالى، ألا ترى أنّه لامنع من أن يحكم الشارع بكون المرتدّ الذى أحد أبويه مسلم[۶۲] ميّتاً فى عالم التشريع، فيقسّم أمواله بين ورثته وتتزوّج زوجته بعد انقضاء عدّتها، مع أنّا نراه حيّاً يمشى فى الأسواق، وهل هذا إلّاالتعبّد على خلاف الإحراز الوجدانى التفصيلى؟

والحاصل: أنّ جريان الاستصحاب فى جميع أطراف العلم الإجمالى غير ممتنع، ولو قلنا بكونه أصلًا محرزاً.

لا يقال: بناءً على كون مثل الاستصحاب أصلًا محرزاً فلا فرق بينه وبين الأمارات، فإنّ الأمارات كما نزّلت منزلة القطع فى جوّ الشرع، نزّل الاستصحاب أيضاً منزلته، فكان الأصل التنزيلى باصطلاح المحقّق النائينى رحمه الله أمارةً لا أصلًا.

فإنّه يقال: بينهما بونٌ بعيد، فإنّ الأمارات بنفسها كاشفة عن الواقع، بخلاف الاصول المحرزة التى لا طريقيّة لها إلى الواقع أصلًا، غاية الأمر نزّل الشارع مؤدّاها منزلة الواقع تعبداً، من دون أن يكون لأنفسها نظر إلى الواقع.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ المحقّق النائينى رحمه الله ذهب إلى عدم جريان الاصول المحرزة فى أطراف العلم الإجمالى أصلًا، وكذلك الاصول غير المحرزة فيما إذا استلزم جريانها مخالفة عمليّة، بخلاف ما إذا لم يستلزم ذلك، وقد عرفت ما استدلّ به على هذا التفصيل مع جوابه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۶۲

ما أفاده رحمه الله فى مبحث الاستصحاب ممّا يرتبط بالمقام

ثمّ إنّ هذا المحقّق الكبير رحمه الله أورد على نفسه فى مبحث تعارض الاستصحابين إشكالًا وأجاب عنه، حيث قال:

ربما يناقش فيما ذكرناه- من عدم جريان الاصول المحرزة فى أطراف العلم الإجمالى مطلقاً، وإن لم يلزم منها مخالفة عمليّة- بأنّه يلزم على هذا عدم جواز التفكيك بين المتلازمين الشرعيّين، كطهارة البدن وبقاء الحدث عند الوضوء بمايع مردّد بين البول والماء؛ لأنّ استصحاب بقاء الحدث وطهارة البدن ينافى العلم الوجدانى بعدم بقاء الواقع فى أحدهما، لأنّه إن كان المايع ماءً فقد ارتفع الحدث، وإن كان بولًا فقد تنجّس البدن، فالتعبّد بالجمع بينهما لا يمكن.

بل يلزم عدم جواز التفكيك بين المتلازمين العقليّين أو العاديّين، فإنّ استصحاب حياة زيد وعدم نبات لحيته[۶۳] ينافى العلم بعدم الواقع فى أحدهما، لما بين الحياة والنبات من الملازمة، وكذا التعبّد ببقاء الكلّى وعدم حدوث الفرد[۶۴] ونحو ذلك من الأمثلة التى تقتضى الاصول العمليّة فيها التفكيك بين المتلازمين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۶۳

والالتزام بعدم جريان الاستصحابين إذا أوجبا التفكيك بين المتلازمين الشرعيّين أو العقليّين والعاديّين بعيد غايته، بل لا يمكن الالتزام به، فإنّ ثمرة القول بعدم حجّيّة الأصل المثبت إنّما تظهر فى التفكيك بين المتلازمين، فدعوى عدم جريان الاصول المحرزة إذا استلزم منها التفكيك بين المتلازمين، تنافى القول بعدم حجّيّة الأصل المثبت.

هذا، والتحقيق فى دفع الشبهة هو أن يقال:

إنّه تارةً: يلزم من التعبّد بمؤدّى الأصلين العلم التفصيلى[۶۵] بكذب ما يؤدّيان إليه، لأنّهما يتّفقان على نفى ما يعلم تفصيلًا ثبوته أو على ثبوت مايعلم تفصيلًا نفيه، كما فى استصحاب نجاسة الإنائين أو طهارتهما مع العلم بطهارة أحدهما أو نجاسته، فإنّ الاستصحابين

يتوافقان فى نفى ما يعلم تفصيلًا من طهارة أحدهما أو نجاسته.

واخرى: لا يلزم من التعبّد بمؤدّى الأصلين العلم التفصيلى بكذب ما يؤدّيان إليه، بل يعلم إجمالًا بعدم مطابقة أحد الأصلين للواقع من دون أن يتوافقا فى ثبوت ما علم تفصيلًا نفيه أو نفى ما علم تفصيلًا ثبوته، بل لا يحصل من التعبّد بمؤدّى الأصلين إلّاالعلم بمخالفة أحدهما الواقع، كما فى الاصول الجارية فى الموارد التى يلزم منها التفكيك بين المتلازمين الشرعيّين أو العقليّين، فإنّه لا يلزم من استصحاب طهارة البدن وبقاء الحدث عند الوضوء بمايع مردّد بين البول والماء أو من استصحاب بقاء الحياة وعدم نبات اللحية العلم التفصيلى بمخالفة ما يؤدّيان إليه، لأنّهما لم يتّحدا فى المؤدّى، بل كان

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۶۴

مؤدّى أحدهما غير مؤدّى الآخر، غايته أنّه يلزم من جريانهما التفكيك بين المتلازمين، بخلاف استصحاب النجاسة أو الطهارة فى كلّ من الإنائين، فإنّ الاستصحابين متّحدان فى المؤدّى مع العلم التفصيلى بالخلاف.

فالفرق بين القسم الأوّل والثانى ممّا لا يكاد يخفى، والذى منعنا عن جريانه فى أطراف العلم الإجمالى هو القسم الأوّل؛ لأنّه لا يمكن التعبّد بالجمع بين الاستصحابين الذين يتوافقان فى المؤدّى مع مخالفة مؤدّاهما للمعلوم بالإجمال.

وأمّا التعبّد بالجمع بين الاستصحابين المتخالفين فى المؤدّى الذى يلزم من جريانهما التفكيك بين المتلازمين، فلا محذور فيه، فإنّ التلازم بحسب الواقع لا يلازم التلازم بحسب الظاهر، لأنّه يجوز التفكيك الظاهرى بين المتلازمين الواقعيّين.

فظهر أنّ القول بعدم جريان الاصول المحرزة فى أطراف العلم الإجمالى لايلازم القول بعدم جريانها إذا استلزم منها التفكيك بين المتلازمين الشرعيّين أو العقليّين أو العاديّين[۶۶]، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى مبحث الاستصحاب

ويمكن المناقشة فيه بوجهين:

أ- أنّك عرفت[۶۷] أنّ من موارد الدوران بين المتباينين ما إذا كان جنس التكليف معلوماً دون نوعه، كما إذا شكّ فى أنّ صلاة الجمعة واجبة أو الغصب حرام؟

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۶۵

وما ادّعاه المحقّق النائينى رحمه الله من عدم جريان الاصول المحرزة فى أطراف العلم الإجمالى يعمّ هذا المورد أيضاً، فلو كان كلّ واحد من وجوب صلاة الجمعة و حرمة الغصب مسبوقاً بالعدم لم يجر استصحاب عدم وجوبها وعدم حرمته كليهما، مع أنّ ما أجاب به عن الإشكال لا يكفى لهذا المورد، لأنّ عدم وجوب صلاة الجمعة وعدم حرمة الغصب لا يرتبط أحدهما بالآخر، فلا يتوافقان فى نفى ما علم تفصيلًا، غاية الأمر أنّا نعلم من الخارج أنّ أحد الاستصحابين يخالف الواقع.

والحاصل: أنّ ما أجاب به المحقّق النائينى رحمه الله عن الإشكال لو فرض صحّته لا ينطبق على جميع موارد دعواه، بل يختصّ بما إذا كان نوع التكليف أيضاً- مضافاً إلى جنسه- معلوماً، كما إذا شككنا فى وجوب صلاة الظهر أو الجمعة.

ب- أنّ ما ذكره رحمه الله من الفرق بين المتلازمين وبين العلم الإجمالى ليس بفارق، لتعدّد الاستصحاب وتغاير موضوع الاستصحابين فى العلم الإجمالى أيضاً، فلايرتبط استصحاب طهارة الإناء الواقع فى اليمين باستصحاب طهارة الإناء الواقع فى اليسار، غاية الأمر أنّا نعلم- لأجل العلم الإجمالى بنجاسة أحدهما- بمخالفة أحد الاستصحابين للواقع، نظير ما تقدّم فى المتلازمين.

نعم، لو كان فى طرفى العلم الإجمالى استصحاب واحد وكان مقتضاه طهارة مجموع كلا الإنائين مثلًا لكان لما ذكره من الفرق وجه.

لكنّك عرفت كون الاستصحاب متعدّداً فى المقام، مثل موارد المتلازمين.

وصرف كون المستصحب فى ما نحن فيه هو الطهارة مثلًا فى كلا طرفى العلم الإجمالى وفى باب المتلازمين طهارة مواضع الوضوء

مثلًا فی أحدهما وبقاء الحدث المعنوی فی الآخر لا یکاد یکون فارقاً بینهما بعد اشتراکهما فی تغایر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۶۶

الموضوع کما عرفت.

علی أنّ التعبیر بکون الاستصحابین- علی فرض جریانهما فی المقام- متّفقین علی نفی المعلوم بالتفصیل تعبیر فاسد، لعدم تحقّق علم تفصیلی فی أطراف العلم الإجمالی، وکون المعلوم فیها عنوان «أحدهما» لا یقتضی صیرورة العلم الإجمالی تفصیلیّاً، فإنّ قوام العلم الإجمالی إنّما هو بتعلّقه بأحد الطرفین أو الأطراف، ولو کان التعبیر بأنّ المعلوم هو «أحدهما» موجباً لصیرورة العلم تفصیلیّاً لکانت جمیع العلوم الإجمالیّة تفصیلیّة، لتعلّقها بأحد الطرفین أو الأطراف کما لا یخفی.

والحاصل: أنّ ما أفاده الشیخ الأعظم والمحقّق النائینی ٠ فی مسألة جریان الاصول فی أطراف العلم الإجمالی غیر تامّ.

عود إلی أصل البحث، وبیان الحقّ فی المسألة

والحقّ أن یقال: إنّ التکلیف المعلوم بالإجمال علی نوعین:

أ- أن یکون تکلیفاً فعلیّاً قطعیّاً بحیث یتعلّق غرض المولی به بأیّ نحو کان، ولا یرضی بمخالفته بوجه من الوجوه حتّی فی صورة کونه معلوماً بالإجمال.

ولاریب فی کون العلم الإجمالی فی هذه الصورة علّة تامّة لحرمة المخالفة القطعیّة ووجوب الموافقة القطعیّة.

وبعبارة اخری: یحکم العقل ثبوتاً بأنّه لیس للمولی تجویز مخالفة هذا النوع من العلم الإجمالی فی جمیع الأطراف ولا فی بعضها، حتّی فی الشبهات غیر المحصورة، فضلًا عن المحصورة.

فلا تصل النوبة إلی مقام الإثبات وملاحظة ظهور الأدلّة، فلو کان لنا دلیل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۶۷

ظاهر فی الترخیص فی هذه الصورة فلابدّ من توجیهه وحمله علی معنی غیر منافٍ لحکم العقل القطعی.

ب- أن نعلم إجمالًا بقیام حجّة معتبرة علی التکلیف المردّد بین أمرین أو أکثر من دون أن نعلم بعدم رضا المولی بمخالفته مطلقاً وبأیّ وجه من الوجوه.

وقد تقدّم حکم المخالفة القطعیّة فی هذه الصورة ثبوتاً وإثباتاً.

وثبت[۶۸] أنّ الترخیص فیها لا- یمتنع عقلًا، لجواز أن یحدث فی صورة الإجمال والتردید مصلحة أقوی تقتضی أن یرضی المولی بترک التکلیف الواقعی المدلول علیه بالأمارة الإجمالیّة.

وبعبارة اخری: لیس العلم الإجمالی علّة تامّة لحرمة المخالفة القطعیّة فی هذه الصورة، فیتمکّن الشارع من تجویزها.

هذا بحسب حکم العقل.

لکنّک عرفت[۶۹] أنّ العرف یقضی بکونه علّة تامّة لحرمتها وأنّ ارتکاب کلا- الإنائین الذین قامت الأمارة علی خمریّة أحدهما معصیة، فتجویزه ترخیص فی المعصیة، فلو ظهر دلیل فی تجویز المخالفة القطعیّة حمله العرف علی معنی آخر لا- یلزم منه ارتکاب المعصیة، وهذا هو المتّبع، لأنّ الحاکم فی معانی الأدلّة الشرعیّة هو العرف.

وثبت[۷۰] أیضاً أنّه لا دلیل علی الترخیص فی المخالفة القطعیّة بحسب مقام

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۶۸

الإثبات، ولو کان للزم حمله علی معنی لا یستلزم المخالفة القطعیّة، لما عرفت من أنّها تعدّ معصیة عند العقلاء.

البحث حول المخالفة الاحتمالیّة

وفی المخالفة الاحتمالیّة مقامان من البحث:

الأوّل: فی إمکان الترخیص فی بعض الأطراف ثبوتاً.

الثانی: فیما اقتضته الأدلّة إثباتاً، بعد الفراغ عن إمکان الترخیص فی بعض الأطراف.

أمّا المقام الأوّل: فالحقّ فیه أنّه لا ـ تمتنع المخالفة الاحتمالیّة عقلًا ولا ـ عرفاً، فإنّ العقل والعقلاء کلاهما یحکمان بعدم کون العلم الإجمالی علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعیّة، بل هو مقتضٍ له، فللشارع تجویز ارتکاب بعض الأطراف فی الشبهات التحریمیّة وتجویز ترک بعضها فی الشبهات الوجوبیّة.

أمّا العقل: فلأنّ الترخیص فی المخالفة القطعیّة إذا کان ممکناً عنده فالترخیص فی المخالفة الاحتمالیّة کان ممکناً بطریق أولی.

وأمّا العقلاء: فلأنّ الترخیص فی جمیع الأطراف یعدّ عندهم ترخیصاً فی المعصیة لا فی بعضها.

وأمّا المقام الثانی: فلابدّ من ملاحظة الأدلّة وأنّها هل تدلّ علی جواز المخالفة فی بعض الأطراف أم لا؟

فلو دلّت علی ذلک لما کان للعلم الإجمالی أثر بالنسبة إلی وجوب الموافقة القطعیّة، وإلّا لأثّر أثره وکانت الموافقة القطعیّة واجبة کما کانت المخالفة القطعیّة محرّمة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۶۹

البحث حول جریان «أصالة الحلّیّة» فی بعض الأطراف

أمّا «أصالة الحلّیّة» فقد عرفت[۷۱] المناقشة فی سند حدیثین من أحادیثها الأربعة المتقدّمة، فإنّ الحدیث الأوّل- وهو روایة معاویة بن عمّار- مرسل، وعبداللَّه بن سلیمان فی الحدیث الثانی مجهول، وأمّا الحدیث الرابع- أعنی روایة مسعدة بن صدقة- فقد عرفت[۷۲] الاغتشاش فی متنها بحیث یصیر الاستدلال بها فی المقام موهوناً، علی أنّ فی النفس من مسعدة بن صدقة شیئاً علی ما یستفاد من کتب الرجال.

نعم، الحدیث الثالث- وهو روایة عبداللَّه بن سنان- کان صحیحاً سنداً وشاملًا لموارد العلم الإجمالی دلالةً بناءً علی ما قوّیناه[۷۳] من بین الاحتمالات المتصوّرة فی مدلوله، من أنّ المراد ب «الشیء» المأخوذ فی المغیّی هو «مجموع الشیئین» الذین أحدهما حلال والآخر حرام، کالإنائین الذین نعلم أنّ أحدهما ماء والآخر خمر، فکان معنی الروایة أنّ کلیهما حلالان حتّی تعلم الحرام منهما بعینه.

لکنّه تجویز فی المخالفة القطعیّة، وقد عرفت أنّه وإن کان ممکناً عقلًا، إلّاأنّه ممتنع عرفاً، فلابدّ من حملها علی الشبهات البدویّة کما تقدّم.

وأمّا روایة مسعدة بن صدقة فلا یرد علیها هذا الإشکال لو اغمض عن اغتشاشها المتنی وإشکالها السندی، وذلک لأنّ لسانها هو «کلّ شیء هو لک

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۷۰

حلال حتّی تعلم أنّه حرام بعینه»[۷۴]؛ أی «کلّ شیء شکّ فی حلّیّته وحرمته[۷۵] هو لک حلال حتّی تعلم أنّه حرام بعینه» وهو مضافاً إلی الشبهات البدویّة یعمّ کلّ واحد من أطراف العلم الإجمالی، لأنّ کلّاً من أطرافه مشکوک الحلّیّة والحرمة، فتعمّه هذه الروایة مستقلّاً، ولا تعمّ مجموع الطرفین أو الأطراف معاً کی یرد علیها الإشکال الذی کان یرد علی صحیحة عبداللَّه بن سنان.

لکن ربما یستشکل علیه بأنّ الترخیص فی جمیع الأطراف ممتنع عرفاً کما عرفت، وفی بعضها- کالترخیص فی الإناء الواقع فی الیمین مثلًا- ترجیح من غیر مرجّح.

إن قلت: یمکن تجویز «أحدهما» لا علی التعیین.

قلت: عنوان «أحدهما» أمرٌ اعتباری، ولیس له حقیقة خارجیّة کی یتعلّق به الحکم.

وبعبارة اخری: «الشــیء المشــکوک الحلّیّة والحرمة» الذی حکم فی الحدیث بحلّیّته، له فی المقام فردان: الإناء الواقع فی طرف الیمین، والإناء الواقع فی طرف الیسار، ولیس لنا شیء ثالث باسم «أحدهما» کی یدلّ الحدیث علی جواز ارتکابه.

واجیب عن هذا الإشکال بما یحتاج توضیحه إلی ذکر مقدّمة:

وهی أنّ العامّ أو المطلق قد لا یعمّ شیئاً مباشرة إلّاأنّه یعمّه بمعونة حکم العقل.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۷۱

توضیح ذلک: أنّا نستفید من العامّ والمطلق أمرین: أ- جریان الحکم فی جمیع الأفراد، ب- تحقّق ملاک الحکم فیها، فإذا قال المولی: «أکرم العلماء» یستفاد منه أنّ کلّ واحد من أفراد العالم یجب إکرامه وهو واجد لملاک وجوب الإکرام، وإذا قال: «أعتق رقبةً» یستفاد منه أنّ کلّ واحدٍ من أفراد الرقبة یجب عتقه وهو واجد لملاک وجوب العتق.

ثمّ إنّ التخصیص والتقیید تارةً یتعلّق بالمادّة واخری بالهیئة والحکم.

مثال الأوّل: ما إذا قال المولی: «أکرم کلّ عالم» وقال فی دلیل آخر:

«لاتکرم الفسّاق من العلماء» فإنّ هذا الدلیل المخصّص یضیّق دائرة المتعلّق، فکأنّه قال من بدایة الأمر: «أکرم کلّ عالم غیر فاسق».

فـالحکم وملاـکه فی هـذا القسم من التخصـیصات والتقییـدات یختصّ بما بقی تحت العامّ والمطلق، وأمّا ما خرج من تحتهما بواسـطة التخصیص والتقیید فلایعمّه الحکم ولا ملاکه.

ومثال الثانی: ما إذا قال: «أنقذ الغریق» وکان زید وعمرو مشرفین علی الغرق ولم یقدر المکلّف إلّاعلی إنقاذ واحد منهما.

ففی هـذا المثـال لو عمّ قوله: «أنقـذ الغریق» کلیهمـا لکـان تکلیفاً بما لا یطاق، ولو اختصّ بخصوص «زیـد» أو خصوص «عمرو» لکان ترجیحاً بلا مرجّـح، فلابـدّ من القول بعـدم دلالته علی وجوب إنقاذ واحـد منهما مباشرةً، لکنّ کلّاً منهما مشـتمل علی ملاک الحکم، فیحکم العقل بملاحظة قوله: «أنقذ الغریق» بلزوم إنقاذ أحدهما مخیّراً.

وبالجملة: قوله: «أنقذ الغریق» وإن لم یدلّ علی وجوب إنقاذ زید أو عمرو مباشـرةً، إلّاأنّه یدلّ علی وجوب إنقاذ أحدهما بمعونة حکم العقل.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۷۲

إذا عرفت هـذا فـاعلم أنّه اجیب عن الإشـکال بـأنّ مـا نحن فیه یکون من قبیـل قوله: «أنقـذ الغریق» فإنّ کلّاً من أطراف العلم الإجمالی مشـتمل علی ملاـک الحکم بالحلّیّـة فی حـدیث مسعدة بن صدقـة، فهو وإن لم یمکن أن یـدلّ مسـتقیماً علی حلّیّته لأجـل المحـذور المتقدّم، إلّاأنّ العقل بملاحظته یحکم بحلّیّة بعض الأطراف مخیّراً.

نقد هذا الجواب من قبل المحقّق الیزدی رحمه الله

ونـاقش فیه المحقّق الحائری الیزدی رحمهما الله بأنّ هـذا الحکم من العقل إنّما یکون فیما یقطع بأنّ الجری علی طبق أحـد الاقتضائین لاـ مـانع فیه، کمـا فی مثـال الغریقین، وأمّا فیما نحن فیه فکما أنّ الشکّ یقتضـی الترخیص کـذلک العلم الإجمالی یقتضـی الاحتیاط، ولعلّ اقتضاء العلم یکون أقوی فی نظر الشارع، فلا وجه لقطع العقل بالترخیص[۷۶]، إنتهی کلامه رحمه الله.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

ثمّ إنّ المحقّق النائینی رحمه الله قرّر التخییر ببیان آخر، بقوله:

فإن قلت: نعم[۷۷]، وإن کانت نسبة الاصول إلی کلّ واحـد من الأطراف علی حـدّ سواء، إلّاأنّ ذلک لا یقتضـی سـقوطها جمیعاً، بل

غایهٔ ما یقتضیه هو التخییر فی إجراء أحد الأصلین المتعارضین، لأنّه بعد الاعتراف بعموم أدلّهٔ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۷۳

الاصول وشمولها للشبهات المقرونهٔ بالعلم الإجمالی- کما تقدّم- تکون حال الاصول العملیّهٔ حال الأمارات علی القول بالسببیّهٔ فیها.

وتوضیح ذلک: هو أنّ التخییر فی باب الأمارات المتعارضهٔ علی ذلک القول إنّما هو لأجل وقوع المزاحمهٔ بینهما فی مقام الامتثال، لعدم القدرهٔ علی الجمع بین الأمارات المتضادّهٔ فی المؤدّی.

ولابدّ حینئذٍ إمّا من تقیید إطلاق الأمر بالعمل بمؤدّی کلّ من الأمارتین المتعارضتین بحال عدم العمل بالاخری- إن لم یکن أحد المؤدّیین أهمّ وأولی بالرعایهٔ من الآخر، وإلّا فیقیّد إطلاق أمر المهمّ فقط ویبقی إطلاق أمر الأهمّ علی حاله- وإمّا من سقوط الأمرین معاً واستکشاف العقل حکماً تخییریّاً لأجل وجود الملاک التامّ فی متعلّق کلّ من الأمارتین علی الوجهین المذکورین فی باب التزاحم: من أنّ التخییر بین المتزاحمین هل هو لأجل تقیید إطلاق الخطاب من الجانبین مع بقاء أصله؟ أو هو لأجل سقوط الخطابین واستکشاف العقل حکماً تخییریّاً؟

والأقوی: هو الوجه الأوّل، لأنّ التزاحم إنّما ینشأ من عدم القدرهٔ علی الجمع بین المتزاحمین فی مقام الامتثال، والمقتضی لإیجاب الجمع إنّما هو إطلاق کلّ من الخطابین لحال امتثال الآخر وعدمه، إذ لو لم یکن للخطابین هذا الإطلاق وکان کلّ منهما مشروطاً بعدم امتثال الآخر لما کاد یحصل إیجاب الجمع الموجب لوقوع التزاحم بینهما، ومن المعلوم أنّ الذی لابدّ منه هو سقوط ما أوجب التزاحم، ولیس هو إلّاإطلاق الخطابین، فلا موجب لسقوط أصلهما، لأنّ الضرورات تتقدّر بقدرها.

ومن جملهٔ أفراد التزاحم: تزاحم الأمارات المتعارضهٔ علی القول بالسببیّهٔ فیها، لأنّه علی هذا القول تندرج الأمارات المتعارضهٔ فی صغری التزاحم،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۷۴

ولابدّ من الحکم بالتخییر فی الأخذ بإحدی الأمارتین، لتقیید إطلاق الأمر بالعمل بکلّ منهما بحال عدم العمل بالاخری.

وحینئذٍ یستقیم تنظیر باب الاصول العملیّهٔ بباب الأمارات، بتقریب: أنّ حجّیّهٔ کلّ أصل عملی إنّما تکون مطلقهٔ بالنسبهٔ إلی ما عداه من سائر الاصول، لإطلاق دلیل اعتباره، وهذا الإطلاق یکون محفوظاً فی الشبهات البدویّهٔ والمقرونهٔ بالعلم الإجمالی إذا لم یلزم من جریان الاصول فی الأطراف مخالفهٔ عملیّهٔ لعدم التعارض بینها، فلا موجب لتقیید إطلاق حجّیّتها، وأمّا إذا لزم من جریانها فی الأطراف مخالفهٔ عملیّهٔ فلایمکن بقاء إطلاق الحجّیّهٔ لکلّ من الاصول الجاریهٔ فی الأطراف، لأنّ بقاء الإطلاق یقتضی صحّهٔ جریانها فی جمیع الأطراف، والمفروض عدم صحّهٔ ذلک، لأنّه یلزم من جریانها فی الجمیع مخالفهٔ قطعیّهٔ عملیّهٔ، فلابد من رفع الید عن إطلاق الحجّیّهٔ.

ولکن هذا لا یوجب سقوط أصل الحجّیّهٔ من کلّ أصل فی کلّ واحد من الأطراف، بل غایهٔ ما یلزم هو تقیید إطلاق حجّیّهٔ کلّ من الأصلین المتعارضین أو الاصول المتعارضهٔ بحال عدم جریان الأصل الآخر فی الطرف المقابل.

ونتیجهٔ هذا التقیید: هو التخییر فی إجراء أحد الأصلین لا- سقوطهما رأساً، فإنّ المانع من إجراء الأصلین معاً لیس هو إلّاالمخالفهٔ العملیّهٔ، وهی لا تلزم من نفس حجّیّهٔ الأصلین، بل من إطلاق حجّیّتهما لحال إجراء الآخر وعدمه، إذ لو کان حجّیّهٔ کلّ أصل مشروطاً بحال عدم إجراء الأصل الآخر لم تحصل المخالفهٔ العملیّهٔ، فالمخالفهٔ العملیّهٔ إنّما نشأت من إطلاق الحجّیّهٔ لکلّ من الأصلین المتعارضین، فلابدّ من تقیید حجّیّهٔ کلّ من الأصلین بحال عدم إجراء الآخر، کتقیید الأمر بالعمل بکلّ من الأمارتین المتعارضتین بحال عدم العمل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۷۵

بالاخری من غیر فرق بینهما، سوی أنّ الموجب للتقیید فی الأمارتین المتعارضتین هو عدم القدرهٔ علی العمل بهما جمعاً، وفی الأصلین المتعارضین هو لزوم المخالفهٔ العملیّهٔ من إجرائهما معاً.

وحاصل الكلام: أنّ حجّيّة كلّ أصل عملى إنّما تكون مشروطة بانحفاظ رتبة الأصل، كاشتراط كلّ تكليف بالقدرة على متعلّقه، وكما أنّه فى باب التكاليف الواقعيّة تكفى القدرة على امتثال أحد التكليفين المتزاحمين فى الحكم بالتخيير بينهما، فكذلك فى باب الاصول العمليّة يكفى انحفاظ رتبة أحد الأصلين المتعارضين فى الحكم بالتخيير بينهما، ولا إشكال فى انحفاظ رتبة كلّ من الأصلين عند عدم إجراء الآخر، فلا وجه لسقوطهما معاً[۷۸]، إنتهى.

ثمّ أجاب عنه بقوله:

قلت: هذا غاية ما يمكن أن توجّه به مقالة التخيير.

ولكنّ الإنصاف: أنّ القول بالتخيير فى الاصول المتعارضة فى غاية الوهن والسقوط، لأنّه قول بلا دليل، ولا يساعد عليه العقل ولا النقل، فإنّ التخيير فى إعمال أحد الأصلين المتعارضين لابدّ وأن يكون لأحد أمرين: إمّا لكون المجعول فى باب الاصول العمليّة معنى يقتضى التخيير فى تطبيق العمل على أحد الأصلين المتعارضين، وإمّا لأجل اقتضاء أدلّة الحجّيّة ذلك، ومن الواضح أنّ المجعول فى الاصول ودليل حجّيّتها لا يقتضى التخيير فى إجراء أحد الأصلين المتعارضين، وقياس الاصول العمليّة بالأمارات فى غير محلّه، فإنّ التخيير فى الأخذ بإحدى الأمارتين المتعارضتين على القول بالسببيّة فيها إنّما[۷۹]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج‌۵ ؛ ص‌۷۵

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج‌۵، ص: ۷۶

هو لأجل كون المجعول فى الأمارات معنى يقتضى التخيير فى الأخذ بإحدى الأمارتين المتعارضتين.

وتوضيح ذلك: هو أنّ الموارد التى نقول فيها بالتخيير مع عدم قيام دليل عليه بالخصوص[۸۰] لا تخلو عن أحد أمرين:

أحدهما: اقتضاء الكاشف والدليل الدالّ على الحكم التخيير فى العمل.

ثانيهما: اقتضاء المنكشف والمدلول ذلك، وإن كان الدليل يقتضى التعيينيّة.

فمن الأوّل: ما إذا ورد عامّ، كقوله: «أكرم العلماء» وعلم بخروج زيد وعمرو عن العامّ، ولكن شكّ فى أنّ خروجهما هل هو على وجه الإطلاق، بحيث لا يجب إكرام كلّ منهما فى حال من الأحوال؟ أو أنّ خروجهما ليس على وجه الإطلاق، بل كان خروج كلّ منهما مشروطاً بحال عدم[۸۱] إكرام الآخر؟ بمعنى أن يكون عدم وجوب إكرام كلّ منهما مقيّداً بحال إكرام الآخر، بحيث يلزم من خروج أحدهما عن العموم دخول الآخر فيه.

وبعبارة أوضح: يدور أمر المخصّص بين أن يكون أفراديّاً وأحواليّاً لو كان خروج الفردين على وجه الإطلاق، أو أحواليّاً فقط لو كان خروج أحدهما فى حال دخول الآخر.

والوظيفة فى مثل هذا الفرض هو التخيير فى إكرام أحد الفردين وترك إكرام الآخر، ولا يجوز ترك إكرام كلّ منهما، لأنّ مرجع الشكّ فى ذلك إلى‌الشكّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج‌۵، ص: ۷۷

فى مقدار الخارج عن عموم وجوب إكرام العلماء، ولابدّ من الاقتصار على المتيقّن خروجه، وهو التخصيص الأحوالى فقط، لأنّه لو قلنا بخروج الفردين مطلقاً فى جميع الأحوال يلزم زيادة تخصيص على ما إذا كان الخارج كلّ منهما مشروطاً بدخول الآخر، فإنّه على هذا يدخل أحد الفردين تحت العموم على كلّ حال، فلا محيص عن القول بالتخيير فى إكرام أحدهما وعدم إكرام الآخر، ولكنّ الحكم بالتخيير فى مثل هذا الفرض إنّما نشأ من اجتماع دليل العامّ وإجمال دليل الخاصّ بضميمة وجوب الاقتصار على القدر المتيقّن فى التخصيص، فإنّ اجتماع هذه الامور أوجب التخيير فى العمل، وليس التخيير فيه لأجل اقتضاء المجعول ذلك، بل المجعول فى كلّ من

العامّ والخاصّ هو الحکم التعیینی، والتخییر فیه إنّما نشأ من ناحیهٔ الدلیل لا المدلول، بالبیان المتقدّم.

ومن الثانی: ما إذا تزاحم الواجبان فی مقام الامتثال لعدم القدرهٔ علی الجمع بینهما، فإنّ التخییر فی باب التزاحم إنّما هو لأجل أنّ المجعول فی باب التکالیف معنی یقتضی التخییر فی امتثال أحد المتزاحمین، لأنّه یعتبر عقلًا فی المجعولات الشرعیّهٔ القدرهٔ علی امتثالها، لقبح تکلیف العاجز، والمفروض حصول القدرهٔ علی امتثال کلّ من المتزاحمین عند ترک امتثال الآخر، ولا موجب لتعیّن صرف القدرة فی امتثال أحدهما بالخصوص، لأنّ کلّاً من المتزاحمین صالح لأن یکون معجّزاً مولویّاً وشاغلًا عن الآخر، إذ کلّ تکلیف یستدعی نفی الموانع عن وجود متعلّقه وحفظ القدرهٔ علیه، وحیث لا یمکن الجمع بینهما فی الامتثال فالعقل یستقلّ حینئذٍ بصرف القدرهٔ فی أحدهما تخییراً، إمّا لأجل تقیید التکلیف فی کلّ من المتزاحمین بحال عدم امتثال الآخر، وإمّا لأجل سقوط التکلیفین معاً واستکشاف العقل حکماً تخییریّاً، لوجود الملاک التامّ فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۷۸

کلّ منهما، علی اختلاف المسلکین فی ذلک، کما تقدّمت الإشارهٔ إلیهما[۸۲].

وعلی کلّ حال: التخییر فی باب التزاحم لم ینشأ من ناحیهٔ الدلیل الدالّ علی وجوب کلّ من المتزاحمین، بل نشأ من ناحیهٔ المدلول والمنکشف، لما عرفت من أنّ المجعول فی باب التکالیف إنّما یقتضی التخییر فی امتثال أحد التکلیفین عند تعذّر الجمع، بالبیان المتقدّم.

والفرق بین التخییر الجائی من قبل الدلیل والتخییر الجائی من قبل المدلول، هو أنّ التخییر فی الأوّل ظاهری وفی الثانی واقعی، کما لا یخفی وجهه.

إذا عرفت ذلک فنقول:

إنّ القول بالتخییر فی باب تعارض الاصول ممّا لا شاهد علیه، لا من ناحیهٔ الدلیل والکاشف، ولا من ناحیهٔ المدلول والمنکشف.

أمّا انتفاء الشاهد من ناحیهٔ الدلیل: فهو ممّا لا یکاد یخفی، فإنّ دلیل اعتبار کلّ من الاصول العملیّهٔ إنّما یقتضی جریانه عیناً، سواء عارضه أصل آخر أو لم یعارضه، ولیس فی الأدلّهٔ ما یوجب التخییر فی إجراء أحد الأصلین المتعارضین.

وأمّا انتفاء الشاهد من ناحیهٔ المدلول: فلأنّ المجعول فی باب الاصول العملیّهٔ لیس هو إلّاالحکم بتطبیق العمل علی مؤدّی الأصل، إمّا بقید أنّه الواقع، وإمّا لا بقید ذلک- علی اختلاف المجعول فی باب الاصول التنزیلیّهٔ وغیرها- ولکنّ الحکم بذلک لیس علی إطلاقه، بل مع انحفاظ رتبهٔ الحکم الظاهری باجتماع قیود ثلاثهٔ: وهی الجهل بالواقع، وإمکان الحکم علی المؤدّی، وعدم لزوم المخالفهٔ العملیّهٔ، فعند اجتماع هذه القیود الثلاثهٔ یصحّ جعل الحکم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۷۹

الظاهری بتطبیق العمل علی المؤدّی، ومع انتفاء أحدها لا یکاد یمکن جعل ذلک، وحیث إنّه یلزم من جریان الاصول فی أطراف العلم الإجمالی مخالفهٔ عملیّهٔ فلا یمکن جعلها جمعاً، وکون المجعول أحدها تخییراً وإن کان بمکان من الإمکان، إلّاأنّه لا دلیل علیه، لا من ناحیهٔ أدلّهٔ الاصول، ولا من ناحیهٔ المجعول فیها.

والحاصل: أنّ مجرّد عدم صحّهٔ الجمع فی إجراء الأصلین المتعارضین لایوجب الحکم بالتخییر بینهما، فإنّ الحکم التخییری- کسائر الأحکام- یحتاج إلی قیام الدلیل علیه.

وقیاس باب الاصول العملیّهٔ بباب الأمارات علی القول بالسببیّهٔ فیها لیس فی محلّه، لما عرفت من أنّ التخییر فی العمل بإحدی الأمارتین المتعارضتین علی ذلک القول إنّما هو لأجل أنّ المجعول فی الأمارات یقتضی التخییر فی صورهٔ التعارض، لاندراجها فی باب التزاحم الذی قد عرفت أنّ التخییر فیه ینشأ من ناحیهٔ المجعول، بالبیان المتقدّم، وأین هذا من باب الاصول العملیّهٔ المجعولهٔ وظیفهٔ للشاکّ فی الحکم أو الموضوع؟

فظهر أنّ القول بالتخيير في إجراء أحد الأصلين المتعارضين ممّا لا دليل عليه، وإنّما أطلنا الكلام في ذلك، لأنّ شبهة التخيير قد غرست في أذهان بعض طلبة العصر، وبعد البيان المتقدّم لا أظنّ بقاء الشبهة في الأذهان.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ القاعدة في مورد تعارض الاصول تقتضي السقوط، ويبقى التكليف المنجّز المعلوم بالإجمال على حاله، والعقل يستقلّ بوجوب موافقته والخروج عن عهدته، إمّا بالوجدان، وإمّا بالتعبّد من الشارع[۸۳].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۸۰

نقد نظريّة المحقّق النائيني رحمه الله من قبل الإمام الخميني

«مدّ ظلّه»

وناقش فيه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بوجوه دقيقة متينة، حيث قال:

وفيه مواقع للنظر، نشير إلى بعض:

منها: أنّ ما أفاد- من أنّ التخيير في الصورة الاولى من مقتضيات الكاشف والدالّ لا المنكشف والمدلول، فإنّ المجعول في كلّ من العامّ والخاصّ هو الحكم التعييني- ليس في محلّه، فإنّ دوران الأمر في المخصّص بين التعيين والتخيير- أي خروج الفردين مطلقاً، أو خروج كلّ منهما مشروطاً بدخول الآخر- موجب للحكم بالتخيير، فإنّه القدر المتيقّن من التصرّف في العامّ، وإلّا فلو علم أنّ المجعول في كلّ من العامّ والخاصّ هو الحكم التعييني، فلا مجال للحكم بالتخيير، وهذا واضح.

ومنها: أنّ ما أفاد في الصورة الثانية- من أنّ التخيير في باب تزاحم الواجبين من ناحية المدلول والمنكشف، لا الدالّ والكاشف- ليس في محلّه، فإنّ التخيير فيه لأجل إطلاق العامّ أحوالًا، ولزوم الأخذ بالقدر المتيقّن في التصرّف فيه، فالتخيير إنّما نشأ من إطلاق الدليل، وعدم الدليل على التصرّف فيه إلّابمقدار يحكم العقل بامتناع العمل بالعامّ، وهو الأخذ بالإطلاق الأحوالي في كلا الفردين، فلابدّ من التصرّف فيه من تلك الجهة، ونتيجته الحكم بالتخيير.

وبالجملة: لا فرق بين الصورة الاولى والثانية إلّامن ناحية المخصّص، فإنّ المخصّص في الاولى دليل لفظي مجمل دائر بين الاقلّ والأكثر، وفي الثانية دليل عقلي يحكم بخروج القدر المتيقّن من العامّ.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۸۱

نعم، لو بنينا على أنّ التكليفين يسقطان معاً، ويستكشف العقل لأجل الملاك التامّ حكماً تخييريّاً، يمكن أن يقال: إنّ التخيير بينهما إنّما يكون لأجل المدلول لا الدليل على إشكال فيه، لكنّه خلاف مسلكه[۸۴].

ومنها: أنّ لنا أن نقول: إنّ التخيير في الأصلين المتعارضين من مقتضيات الدالّ والكاشف، ومن مقتضيات المدلول والمنكشف:

أمّا الأوّل: فلأنّ اجتماع دليل العامّ وإجمال دليل الخاصّ بضميمة وجوب الاقتصار على القدر المتيقّن في التخصيص كما أوجب الحكم بالتخيير، كذلك اجتماع دليل الاصول- مثل قوله: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه»[۸۵]- مع لزوم التخصيص، ودورانه بين خروج الفردين مطلقاً وفي جميع الأحوال، أو خروج كلّ منهما في حال عدم ارتكاب الآخر، موجب للحكم بالتخيير.

وبالجملة: الإطلاق الأحوالي لدليل العامّ ولزوم الأخذ بالقدر المتيقّن في التخصيص، هو الملاك فيما نحن فيه وفيما ذكر من المثال، بل فيما نحن فيه أولى ممّا ذكره، لأنّ التخصيص فيه عقلي، والعقل يحكم جزماً بأنّ ما يوجب الامتناع هو إطلاق الدليل لا عمومه الأفرادي، فالمخصّص لم يكن أمره دائراً بين الأقلّ والأكثر كالمثال المذكور، بل يحكم العقل بأنّ ملاك التصرّف في العامّ- أي أدلّة الاصول في أطراف العلم الإجمالي- ليس إلّافي تقييد الإطلاق، لا تخصيص الأفراد.

وأمّا الثاني: فلأنّ الترخيص المستفاد من أدلّة الاصول مقيّد عقلًا بعدم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۸۲

لزوم الإذن فی المعصیهٔ القطعیّهٔ، أی بکون المکلّف قادراً تشریعاً علی إتیانه، وکلّ واحد من المتعارضین یقتضی صرف قدرهٔ المکلّف إلی متعلّقه، ونفی الموانع عن وجوده، فلمّا لم یکن للعبد إلّاصرف قدرته فی واحد منهما- أی یکون عاجزاً عن إتیانهما- یقع التعارض بینهما، فحینئذٍ إمّا أن نقول بسقوط التکلیفین واستکشاف العقل تکلیفاً تخییریّاً، أو نقول بتقیید إطلاق کلّ منهما بحال امتثال الآخر.

وبالجملهٔ: یکون حال ما نحن فیه حال المتزاحمین طابق النعل بالنعل.

فتحصّل من جمیع ما ذکرنا: أنّ جوابه مع طوله ممّا لا طائل تحته[۸۶]، إنتهی کلامه «مدّ ظلّه».

هذا کلّه مبنیٌّ علی الإغماض عن اغتشاش حدیث «مسعدهٔ بن صدقهٔ» متناً، وإلّا فلم‌یکن قابلًا للاستناد فی المقام کما تقدّم، وقد عرفت عدم تمامیّهٔ الاستدلال بسائر أحادیث الباب أیضاً.

والحاصل: أنّه لا- یمکن إثبات الترخیص فی بعض أطراف العلم الإجمالی باستناد أصالهٔ الحلّیّهٔ، کما لم یمکن إثباته فی جمیع الأطراف باستنادها.

البحث حول جریان الاستصحاب فی بعض الأطراف

ولا- یمکن أیضاً التمسّک بالاستصحاب لإثبات الترخیص فی بعض الأطراف، لما سیجیء فی مبحث الاستصحاب، من أنّ المراد من «الیقین» و «الشکّ» فی قوله علیه السلام: «لاتنقض الیقین أبداً بالشکّ»[۸۷] هو الحجّهٔ المعتبرهٔ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۸۳

واللاحجّهٔ، وحیث إنّ العلم الإجمالی أیضاً حجّهٔ معتبرهٔ فجریان الاستصحاب فی أطرافه یستلزم نقض الحجّهٔ الذی ینهی عنه نفس دلیل الاستصحاب.

والحاصل: أنّ الاصول العملیّهٔ لا تجری فی أطراف العلم الإجمالی أصلًا، لا بالنسبهٔ إلی المخالفهٔ القطعیّهٔ، ولا بالنسبهٔ إلی المخالفهٔ الاحتمالیّهٔ، فلابدّ للمکلّف من الموافقهٔ القطعیّهٔ.

هذا تمام الکلام فی أصل مبحث دوران الأمر بین المتباینین من مباحث الاشتغال.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۸۵

فی منجّزیّهٔ العلم الإجمالی فیما إذا کانت أطرافه تدریجیّهٔ

تنبیهات المتباینین

اشارهٔ

وینبغی التنبیه علی امور:

الأوّل: فی منجّزیّهٔ العلم الإجمالی فیما إذا کانت أطرافه تدریجیّهٔ

لو تعلّق العلم الإجمالی بأطراف تدریجیّهٔ لکان منجّزاً أیضاً ووجب موافقته، کما إذا دار الأمر بین کون أداء الدین واجباً منجّزاً وبین کون الحجّ واجباً معلّقاً، لأنّا نعلم بتعلّق التکلیف الآن بأحد الأمرین، وکون المتعلّق فی أحدهما حالیّاً وفی الآخر استقبالیّاً لا یمنع من

تأثير العلم الإجمالى، بل هو منجّز أيضاً فيما إذا كان أحد طرفيه واجباً مطلقاً والطرف الآخر مشروطاً.
خلافاً لما هو ظاهر كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ تدريجيّة الأطراف تنحصر فيما إذا كان بعضها واجباً منجّزاً والآخر معلّقاً، حيث قال: لو كان بين أطراف تدريجيّة لكان منجّزاً ووجب موافقته، فإنّ التدرّج لا يمنع عن الفعليّة، ضرورة أنّه كما يصحّ التكليف بأمر حالى، كذلك يصحّ بأمر استقبالى، كالحجّ فى الموسم للمستطيع[۸۸].
وذلك لعدم الفرق فى تأثير العلم الإجمالى بين ما إذا كان التدرّج بنحو
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۸۶
الواجب المنجّز والمعلّق وبين ما إذا كان بنحو الواجب المطلق والمشروط.
إن قلت: كيف يكون العلم الإجمالى مؤثّراً، مع أنّ التكليف لم يتحقّق بعدُ فى أحد الطرفين، وهو الواجب المشروط؟
قلت: لو تساهل المكلّف فى رعاية العلم الإجمالى هنا لكان لاعباً بأمر المولى.
توضيح ذلك: أنّ تحصيل غرض المولى واجب، وإن لم يأمر به أو ببعض مقدّماته، ولذلك قلنا بوجوب تحصيل مقدّمات الواجب قبل وجوب ذى المقدّمة فيما إذا علم بعجزه عن تحصيلها عند وجوبه، كما إذا قال المولى: «إذا غربت الشمس يجب عليك الكون على السطح» وكان العبد قادراً على نصب السلّم قبل الغروب وعاجزاً عنه بعده، فالكون على السطح وإن لم يكن واجباً عليه قبل الغروب كى يترشّح منه وجوب مقدّمى إلى نصب السلّم- بناءً على وجوب مقدّمة الواجب- إلّاأنّه مع ذلك يجب عليه نصبه كى يتمكّن من تحصيل غرض المولى فى وقته، ولو لم ينصبه قبل الغروب معتذراً بعدم توجّه تكليف عليه حينئذٍ كى يجب تحصيل مقدّماته، ولم يأت بالمأمور به فى وقته معتذراً بعدم القدرة عليه حينئذٍ، حكم العقل بكونه لاعباً بأمر المولى ومستحقّاً للعقوبة، لاستقلال العقل بلزوم تحصيل غرض المولى، وإن لم يلتفت نفسه إلى بعض مقدّماته.
ولأجل ذلك نحكم بوجوب إنقاذ ولد المولى إذا كان مشرفاً على الغرق، ولا يجوز على العبد الإهمال فى ذلك، معتذراً بأنّ المولى لم يأمره بإنقاذه، إذ يكفى فى وجوب الإنقاذ علم العبد بتعلّق غرضه بحفظ ولده.
وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ من تيقّن بصدور أمر من قبل المولى، إمّا
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۸۷
بنحو الواجب المطلق، أو بنحو الواجب المشروط، فلو أهمل فى الامتثال لكان لاعباً بأمر المولى ومستحقّاً لعقوبته، فلابدّ له من موافقة العلم الإجمالى بالإتيان بالواجب المطلق، وتحصيل مقدّمات الواجب المشروط كى يقدر على إتيانه أيضاً فى ظرفه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۸۹
فيما إذا اضطرّ إلى بعض الأطراف

التنبيه الثانى: فيما إذا اضطرّ إلى بعض الأطراف

اشارة

لو اضطرّ إلى ارتكاب بعض الأطراف فى الشبهات التحريميّة، أو ترك بعضها فى الشبهات الوجوبيّة فهل هو مانع عن تأثيره فى سائر الأطراف أم لا؟
اعلم أنّ الاضطرار قد يتعلّق بواحد معيّن وقد يتعلّق بغير معيّن، وفى كلّ منهما تارةً: يتحقّق الاضطرار قبل التكليف، واخرى: بعده وقبل العلم الإجمالى به، وثالثة: بعد العلم الإجمالى.

حكم ما إذا اضطرّ إلى واحد معيّن

فلو كان الاضطرار إلى بعض الأطراف معيّناً، كما إذا اضطرّ إلى ارتكاب الإناء الواقع فى اليمين، فالظاهر أنّه لا أثر للعلم الإجمالى فى صورتين: وهما ما إذا كان الاضطرار قبل تعلّق التكليف، أو بعده وقبل العلم به.

أمّا على مسلك المشهور من أنّ الأعذار- كالاضطرار وعدم القدرة- توجب سقوط الأحكام عن الفعليّة، فواضح، لأنّ العلم بتكليف دائر أمره بين كونه إنشائيّاً لو صادف مورد الاضطرار، وفعليّاً لو كان فى الطرف الآخر، لا يوجب علماً بالتكليف الفعلى على أىّ تقدير، فلا معنى للتنجيز.

وأمّا على ما اختاره سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فى باب الأعذار

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۹۰

من بقاء الأحكام على فعليّتها، كان المكلّف قادراً أو عاجزاً، مختاراً أو مضطرّاً، من دون أن يكون الاضطرار موجباً لتحديد التكليف وتقييد فعليّته، غاية الأمر يكون المكلّف معذوراً فى ترك الواجب الفعلى أو ارتكاب الحرام الفعلى[۸۹]، فلأنّ[۹۰] العلم الإجمالى لا يكون مؤثّراً إلّاإذا تعلّق بتكليف فعلى قابل للاحتجاج، ولا علم لنا بتكليف كذلك فى المقام، لأنّ التكليف لو كان فى الطرف المضطرّ إليه فهو وإن كان فعليّاً، إلّاأنّه غير قابل للاحتجاج، وإن كان فى الطرف الآخر كان تكليفاً فعليّاً قابلًا للاحتجاج.

وبالجملة: قابليّة التكليف الفعلى المعلوم بالإجمال للاحتجاج أمر محتمل لا معلوم، فلا ينجّزه العلم الإجمالى.

والحاصل: أنّه لا أثر للعلم الإجمالى فى هاتين الصورتين، لا على مسلك المشهور ولا على مسلك الإمام «مدّ ظلّه».

إن قلت: لا ريب فى لزوم الاحتياط عند الشكّ فى القدرة إلى أن يقف على عذر مسلّم، وليس له مخالفة التكليف الفعلى المعلوم بمجرّد الشكّ فى القدرة على امتثاله، بل لابدّ له الإقدام على الامتثال إلى أن يظهر عجزه. ومثله المقام على مسلك الإمام «مدّ ظلّه» فإنّ العلم الإجمالى قد تعلّق بالتكليف الفعلى، والمكلّف شاكّ فى كونه مضطرّاً إلى الإتيان بمتعلّق التكليف، فيكون من قبيل الشكّ فى القدرة، فيجب له الاحتياط، من غير فرق فى ذلك بين العلم التفصيلى والإجمالى.

قلت: بين المقامين فرق واضح، فإنّ التكليف هناك قطعى، والشكّ فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۹۱

وجود العذر، وأمّا المقام فالتكليف وإن كان محقّقاً إلّاأنّ العذر مقطوع الوجود.

توضيحه: أنّ المكلّف بعد ما وقف على التكليف الفعلى- أى غير المقيّد بالقدرة- يجب له الاحتياط وترك المساهلة حتّى يجيب أمر المولى بامتثال قطعى، أو عذر كذلك، فلو أجاب أمر المولى بالشكّ فى القدرة فقد أجابه بما يشكّ كونه عذراً عند العقل والعقلاء.

وهذا بخلاف المقام، فإنّ العذر وهو الاضطرار حاصل فى المقام قطعاً، وما أسمعناك- من أنّ الاضطرار عذر فى الطرف المضطرّ إليه، دون الطرف الآخر، وأنّ مرجع ذلك إلى الشكّ فى العذريّة، لأنّ التكليف لو كان فى الطرف المضطرّ إليه فهو معذور قطعاً، ولو كان فى الطرف الآخر فهو غير معذور قطعاً، فالشكّ فى أنّ الحرام فى أىّ الطرفين يلازم الشكّ فى وجود العذر فى ذلك الطرف- مدفوع بما عرفت فى صدر المسألة من أنّ الميزان فى تنجيز العلم الإجمالى أن يتعلّق العلم بتكليف فعلى قابل للاحتجاج، والتلكيف فى المقام وإن كان فعليّاً على مبنى الإمام «مدّ ظلّه» إلّاأنّه غير صالح للاحتجاج مطلقا، بحيث لو ارتفع الإجمال لتنجّز التكليف، بل هو صالح للاحتجاج على وجه، وغير صالح على وجه آخر، ومرجعه إلى عدم العلم بالصالح مطلقا، ومعه لا يوجب تنجيزاً أصلًا.

وإن شئت قلت: فرق واضح بين الشكّ فى القدرة أو الاضطرار مع العلم بالتكليف وبين العلم بالعجز أو الاضطرار مع الشكّ فى انطباقه على مورد التكليف أو غيره، فإنّ العلم بالعجز والاضطرار يكون عذراً وجدانيّاً، فلم يتعلّق علم العبد بتكليف فعلى لا يكون معذورا فيه، ولكنّ الشكّ فى العجز

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۹۲

لا يكون عذراً عند العقلاء مع فعليّة التكليف، وهذا هو الفارق بين البابين.

هذا فيما إذا تعلّق الاضطرار بواحد معيّن قبل التكليف، أو بعده وقبل العلم به.

وأمّا إذا تحقّق الاضطرار بواحد معيّن بعد التكليف والعلم الإجمالى به فالظاهر لزوم الاحتياط عليه بموافقة التكليف فى الطرف الآخر الذى لم يكن مضطرّاً إليه.

وذلك لأنّا إذا علمنا إجمالًا بخمريّة الإناء الواقع فى اليمين أو الإناء الواقع فى اليسار مثلًا حكم العقل بلزوم الاجتناب عن كليهما، فإذا اضطررنا بعد ذلك إلى شرب ما فى اليمين بقى حكم العقل بلزوم الاجتناب عمّا فى اليسار بحاله.

وبعبارة أوضح: حكم العقل فى ذلك كحكم الشرع، فكما أنّ الشارع لو قال: يجب عليك الاجتناب عن هذين الإنائين، ثمّ اضطررنا إلى ارتكاب أحدهما المعيّن، لوجب الاجتناب عن الآخر، كذلك إذا حكم العقل بمقتضى العلم الإجمالى بلزوم الاجتناب عنهما، ثمّ اضطررنا إلى شرب أحدهما المعيّن، بقى حكم العقل بلزوم الاجتناب عن الآخر.

هذا كلّه فيما إذا كان الاضطرار ببعض الأطراف معيّناً.

حكم ما إذا اضطرّ إلى واحد غير معيّن

وأمّا إذا اضطرّ إلى بعض غير معيّن من أطراف العلم الإجمالى، فلا بدّ من الاحتياط بالاجتناب عمّا زاد عليه فى الشبهات التحريميّة، وبالإتيان به فى الشبهات الوجوبيّة، ولا فرق فى ذلك بين تحقّق الاضطرار قبل التكليف، أو بعده وقبل العلم الإجمالى به، أو بعدهما معاً.

وذلك لعدم الاضطرار إلى مخالفة التكليف الواقعى، بل ما تعلّق به

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۹۳

الاضطرار غير ما تعلّق به التكليف، بخلاف ما إذا اضطرّ إلى مخالفة واحد من الأطراف معيّناً.

توضيحه: أنّ متعلّق التكليف عند الاضطرار إلى الواحد المعيّن يحتمل أن يكون عين ما تعلّق به الاضطرار، ومع هذا الاحتمال لا يبقى علم بالتكليف المنجّز الصالح للاحتجاج، بل الأمر يدور بين التكليف الصالح له وغير الصالح له، ومرجع ذلك إلى الشكّ فى التكليف.

وأمّا المقام: فالمفروض أنّ الاضطرار لم يتعلّق بواحد معيّن حتّى يكون مضطرّاً فى ارتكابه ولا يمكن له العدول إلى غيره، وإن فرضنا انكشاف الواقع، بل متعلّق الاضطرار إنّما هو أحد الإنائين، بحيث لو كشف الواقع عليه يجب العدول إلى غير المحرّم، لكون الآخر غير المحرّم يندفع به الاضطرار بلا محذور، وعليه فمتعلّق الاضطرار فى نفس الأمر غير ما تعلّق به التكليف، وهذا بخلاف الاضطرار إلى المعيّن.

وبالجملة: ما هو متعلّق التكليف غير ما اضطرّ إليه، وإن كان ربما ينطبق عليه، إلّاأنّه من آثار الجهل لا الاضطرار، بحيث لو ارتفع الجهل لما وقع فى ارتكابه أصلًا، وهذا بخلاف الاضطرار إلى المعيّن، إذ لو تبيّن كونه خمراً لما كان له مناص عن ارتكابه.

وعليه فلابدّ من التفكيك أى تفكيك ما هو من لوازم الجهل، وما هو من لوازم الاضطرار، فشرب الخمر عند الاضطرار إلى الواحد المعيّن لو صادف المحرّم من آثار الاضطرار إليه، كما أنّ شربها عند الاضطرار إلى غير المعيّن من آثار الجهل، لإمكان دفعه بالإناء الآخر.

وبما ذكرنا يندفع ما ربما يقال من أنّه لو اختار ما هو الخمر واقعاً مع الجهل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۹۴

كشف ذلك عن كون متعلّق الاضطرار فى نفس الأمر هو متعلّق الحرمة.

وجه الانـدفاع: أنّ مـا ذكر راجع إلى مقـام الامتثال، واختيار ما هو الخمر واقعاً لا يوجب تعلّق الاضـطرار به واقعاً وقـد عرفت أنّ متعلّقه إنّما هو أحدهما لا بعينه.

والحاصل: أنّه لا أثر للعلم الإجمالى فى قسمين من موارد الاضطرار إلىبعض معيّن من أطرافه:

أ- ما إذا تحقّق الاضطرار قبل التكليف.

ب- ما إذا تحقّق بعد التكليف، لكن قبل العلم به.

وفى القسم الثالث منها- وهو ما إذا كان الاضـطرار بعـد تعلّق التكليف والعلم به- وكـذلك فى جميع أقسام الاضـطرار إلى غير المعيّن يجب الموافقة الاحتماليّة برعاية التكليف فى غير ما به رفع الاضطرار.

نظريّة صاحب الكفاية رحمه الله فى ذلك

لكنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله ذهب فى كفايته إلى أنّ الاضـطرار مانع من تأثير العلم الإجمالى فى تنجّز التكليف مطلقاً: سواء كان الاضطرار إلى معيّن أو غير معيّن، وسواء تحقّق الاضطرار قبل تعلّق التكليف أو بعده وقبل العلم به، أو بعده[۹۱].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۹۵

فى خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء

التنبيه الثالث: فى خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء

اشارة

المعروف بين المتـأخّرين أنّ منجّزيّـة العلم الإجمـالى تتوقّف على ابتلاـء المكلّف بجميع أطرافه، فلو علم بخمريّـة هـذا الإنـاء أو الإناء الكائن فى بعض البلاد النائية الذى لا يقدر على التصرّف فيه عادةً، فلا أثر لهذا العلم، فلا يجب عليه الاجتناب عن الإناء المبتلى به.

واسـتدلّوا عليه بأنّ إرادة العقلاء كما يتوقّف على مبادٍ، منها: التصـديق بالفائـدة، كذلك الأمر فى إرادة الشارع، فلا يصدر منه تكليف إلّافيمـا إذا كان مشـتملا على فائـدة، وفائـدة التكاليف نوعاً[۹۲] هى الانبعـاث والانزجـار عقيـب البعـث والزجر، ولاـ يخفى أنّ تحقّق الانبعاث والانزجار يتوقّف على كون المكلّف به مبتلى به، فلو لم يكن كذلك لكان البعث والزجر لغواً بلا فائدة، فيكون مستهجناً.

وبعبارة اخرى: كما تتوقّف صـحّة التكليف على القدرة العقليّة، كذلك تتوقّف على القدرة العاديّة، فالتكليف على ما لا يقدر المكلّف عادةً على فعله وتركه قبيح.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۹۶

هذا فى التكاليف المعلومة بالتفصيل.

وأمّا فى موارد العلم الإجمـالى فلو كـان أحـد الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء لشكّ المكلّف فى توجّه تكليف فعلى بـداعى البعث والزجر إليه، ضـرورة أنّه لو كان الإناء الكائن عنـده خمراً لتوجّه إليه التكليف، ولو كان الإناء الخارج عادةً عن تحت قـدرته خمراً فلا، فلا مانع من إجراء أصالة البراءة فى الإناء المبتلى به، لكون حرمته مشكوكة بشكّ بدوى.

هذا ما اشتهر بين المتأخّرين من الاصوليّين.

الحقّ فى المسألة

والتحقيق أنّ فى الخطابات الشرعيّة العامّة المتوجّهة إلى المؤمنين أو الناس قولين:

١- أنّ كلّاً منها وإن كان بحسب الظاهر خطاباً واحداً، إلّاأنّه ينحلّ إلى خطابات متعدّدة بتعداد المخاطبين، فإذا قال: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»[٩٣] كان لكلّ فرد من المؤمنين خطاب خاصّ وتكليف مخصوص بوجوب الصيام.

ولازم هذا القول رعاية الشرائط الشخصيّة بالنسبة إلى كلّ مخاطب بالخصوص، فمن كان قادراً على الامتثال مثلًا يتوجّه إليه الخطاب، ومن لم يكن قادراً فلا، لقبح توجيه التكليف إلى العاجز.

ويرد على هذه النظريّة إشكالات عديدة:

أ- أنّ انحلال الخطاب العامّ إلى خطابات شخصيّة يستلزم عدم كون الكفّار

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ٩٧

والعصاة مكلّفين، لعلم الشارع بعدم انبعاثهم وانزجارهم عقيب البعث والزجر، فكان توجيه التكليف إليهم لغواً قبيحاً، مع أنّا نعلم بكون الكافر والعاصى مكلّفاً كالمؤمن المطيع.

ب- أنّه كما يستلزم عدم توجّه التكليف إلى غير من ابتلى به، كذلك يستلزم عدم توجّه الأحكام الوضعيّة إليه، لاشتراكهما فى عدم تحقّق القدرة العاديّة عليهما، فلابدّ من أن يكون الخمر نجسةً بالنسبة إلى من تمكّن من التصرّف فيها بحسب العادة، وأمّا من لم يتمكّن عادةً من التصرّف فيها وتركه، فجعل النجاسة بالنسبة إليه مستهجن، مع أنّه لا فرق فى الأحكام الوضعيّة بين من ابتلى بها وغيره، فإنّ البول مثلًا كما أنّه نجس بالنسبة إلىالقادر على التصرّف فيه كذلك نجس بالنسبة إلى العاجز عن ذلك عادةً.

نعم، الأحكام الوضعيّة الظاهريّة قد تختلف بالنسبة إلى الأشخاص، فمن تيقّن بنجاسة ثوب ثمّ شكّ فى ذلك يجرى عنده استصحاب نجاسته، وأمّا من لم يعلم حالته السابقة فتجرى عنده أصالة الطهارة.

وأمّا الأحكام الوضعيّة الواقعيّة فلا تتفاوت بين الأشخاص أصلًا.

ج- أنّه يستلزم جريان البراءة عند الشكّ فى القدرة، لأنّ من شكّ فى أنّه قادر على الامتثال أم لا- شكّ فى توجّه التكليف إليه، والشكّ فى التكليف هو مجرى البراءة، مع أنّ جميع الفقهاء يقولون بلزوم الاحتياط عند الشكّ فى القدرة.

كلام الإمام

«مدّ ظلّه»

فى الخطابات العامّة

٢- ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أنّ المخاطب فى الخطابات العامّة وإن كان متعدّداً، إلّاأنّ الخطاب واحد واقعاً كما هو ظاهره،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ٩٨

من دون أن ينحلّ إلى خطابات عديدة، لشهادة الوجدان بعدم الفرق بين الخطاب المتوجّه إلى شخص واحد وبين ما كان متوجّهاً إلى أشخاص عديدة من حيث وحدة الخطاب وتعدّده، فإنّا نرى قوله تعالى: «يأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»[٩۴] خطاباً واحداً لعموم المؤمنين، فالخطاب واحد والمخاطب كثير، كما أنّ الإخبار بأنّ «كلّ نار حارّة» إخبار واحد والمخبر عنه كثير، ولذا لو قال أحد: «كلّ نار باردة» لا- يكون إلّاكذباً واحداً، فقوله تعالى: «لَا تَقْرَبُوا الزِّنَى»[٩۵] خطاب واحد إلى كلّ مكلّف، ويكون الزنا تمام الموضوع للحرمة، والمكلّف تمام الموضوع لتوجّه الخطاب إليه، وهذا الخطاب الوحدانى يكون حجّة على كلّ مكلّف، من غير إنشاء تكاليف

مستقلّة، أو توجّه خطابات عديدة.

لست أقول: إنّ المنشأ تكليف واحد لمجموع المكلّفين، فإنّه ضرورى الفساد، بل أقول: إنّ الخطاب واحد، والإنشاء واحد، والمنشأ هو حرمة الزنا على كلّ مكلّف، من غير توجّه خطاب خاصّ أو تكليف مستقلّ إلى كلّ أحد، ولا استهجان فى هذا الخطاب العمومى إذا كان المكلّف فى بعض الأحوال أو بالنسبة إلى بعض الأمكنة غير متمكّن عقلًا أو عادةً.

فالخمر حرام على كلّ أحد، تمكّن من إتيانه أو لم يتمكّن، وليس جعل الحرمة لغير المتمكّن بالخصوص، حتّى قيل: يستهجن الخطاب أو التكليف المنجّز، فليس للمولى إلّاخطاب واحد لعنوان واحد يرى الناس كلّهم أنّه حجّة عليهم، ولا إشكال فى عدم استهجان هذا الخطاب العمومى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۹۹

كما لا- إشكال فى أنّ التكاليف الشرعيّة ليست متقيّدة بهذه القيود، أى: عدم الجهل، والعجز، والخروج عن محلّ الابتلاء، وأمثالها[۹۶]، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

والحاصل: أنّ الخطاب الشخصى إلى خصوص غير المتمكّن عادةً أو عقلًا وإن كان قبيحاً، إلّاأنّ الخطاب الواحد الكلّى إلى المكلّفين المختلفين بحسب الحالات والعوارض التى منها القدرة والعجز ممّا لا- استهجان فيه، فإنّ استهجان الخطاب الخاصّ غير استهجان الخطاب الكلّى، فإنّ الأوّل فيما إذا كان الشخص غير متمكّن، والثانى فيما إذا كان العموم أو الغالب- الذى يكون غيره كالمعدوم- غير متمكّن عادةً، وأمّا إذا تمكّن الأكثر فلا استهجان فى توجيه الخطاب إلى العموم بنحو يعمّ المتمكّنين وغيرهم.

وعلى هذا المبنى يندفع ما تقدّم من التوالى الفاسدة التى كانت تتوجّه على مبنى الانحلال.

أمّا مسألة الشكّ فى القدرة: فلأنّ الشاكّ فيها عالم بالتكليف الفعلى، غاية الأمر أنّه يحتمل تحقّق العذر العقلى، ولا ريب فى وجوب الاحتياط عند اليقين بالتكليف والشكّ فى العذر.

وأمّا مسألة الأحكام الوضعيّة: فلأنّ صحّة وضعها للعموم دائرة مدار ابتلاء الأكثر بموضوعها، فلا تختصّ بخصوص من ابتلى بها.

نعم، بقى الإشكال بالنسبة إلى دخول الكفّار والعصاة تحت الخطابات العامّة، فإنّهم أكثر من المؤمنين المطيعين، فكيف صدرت هذه الخطابات من قبل الشارع إلى جمع أكثرهم من الكفّار والعصاة؟! لكنّ الظاهر أنّ بين مسألة «القدرة» و «الابتلاء» وبين مسألة تكليف الكفرة والعصاة فرقاً، فإنّ صحّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۰۰

الخطاب العامّ تتوقّف على قدرة أكثر المخاطبين وابتلائهم به، وأمّا دخول الكفّار والعصاة تحت الخطاب العامّ لا يتوقّف إلّاعلى إطاعة بعض المخاطبين، وإن لم يكن المطيعون أكثرهم، ألا- ترى أنّه لو كان للمولى عشرة عبيد لصحّ أن يوجّه تكليفاً إلى جميعهم، وإن كان يعلم بإطاعة أربعة وعصيان ستّة منهم، من دون أن يكون خطابه مستهجناً عند العرف.

وحيث إنّ مسلك الشارع فى محاوراته وخطاباته هو مسلك العقلاء فلا قبح فى توجيه خطاباته المشتملة على التكاليف على جميع الناس مع علمه بكون أكثرهم من الكفّار والعصاة، ولذا قلنا بشمول التكاليف للعصاة كشمولها للمطيعين، وأنّ الكفّار مكلّفون بالفروع كما أنّهم مكلّفون بالاصول.

إذا عرفت هذا فانقدح لك أنّك إذا علمت إجمالًا بخمريّة الإناء الذى يكون تحت يدك أو الإناء الكائن فى أقصى بلاد المغرب، توجّه إليك تكليف فعلى منجّز، ولابدّ لك من الخروج عن عهدته، ومجّرد كون أحد الطرفين خارجاً عن محلّ الابتلاء لا يوجب عدم تنجّز التكليف المعلوم، لما عرفت من أنّ الأحكام الشرعيّة تعمّ من تمكّن منها ومن لم يتمكّن عادةً. فلا- بدّ لك من الاجتناب عن الإناء المبتلى به، لتتيقّن الخروج عن عهدة التكليف المعلوم بالإجمال.

حكم ما إذا شكّ فى خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء

وكذلك الأمر فيما إذا شكّ فى خروج أحد الطرفين عن محلّ الابتلاء، لأنّ الاحتياط- بالاجتناب عن الطرف المبتلى به- إذا كان واجباً فى مورد العلم بخروج الطرف الآخر عن محلّ الابتلاء، ففى مورد الشكّ فيه كان الاحتياط واجباً بطريق أولى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۰۱

نعم، لو قلنا بانحلال الخطاب العامّ إلى خطابات شخصيّة متعدّدة بتعداد المخاطبين، فقد عرفت أنّه لا يعمّ إلّامن تمكّن من الفعل والترك، فلا أثر للعلم الإجمالى الذى خرج أحد طرفيه عن محلّ الابتلاء، لعدم تمكّن المكلّف من فعله وتركه عادةً، فلا يتوجّه إليه التكليف لو كان المعلوم بالإجمال هو الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء، فكان الطرف الآخر مشكوكاً بشكّ بدوى، وهو مجرى أصالة البراءة.

وعلى هذا فلو شكّ فى خروج أحد طرفى العلم الإجمالى عن محلّ الابتلاء لا من جهة الامور الخارجيّة، بل من جهة إجمال مفهوم «محلّ الابتلاء» فهل الأصل يقتضى الاحتياط أو البراءة؟

ذهب أكثر من قال بعدم منجّزيّة العلم الإجمالى فى مورد العلم بالخروج[۹۷] إلى وجوب الاحتياط فى مورد الشكّ فيه.

أدلّة القائلين بالاحتياط فى المقام

واستدلّوا عليه بوجوه:

كلام المحقّق الحائرى رحمه الله فى ذلك

منها: ما ذكره مؤسّس الحوزة العلميّة المحقّق اليزدى رحمه الله بقوله: إنّ البيان المصحّح للعقاب عند العقل- وهو العلم بوجود مبغوض المولى بين امور- حاصل، وإن شكّ فى الخطاب الفعلى من جهة الشكّ فى حسن التكليف وعدمه، وهذا المقدار يكفى حجّة عليه، نظير ما إذا شكّ فى قدرته على إتيان

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۰۲

المأمور به وعدمها بعد إحراز كون ذلك الفعل موافقاً لغرض المولى ومطلوباً له ذاتاً، وهل له أن لا يقدم على الفعل بمجرّد الشكّ فى الخطاب الفعلى الناشئ من الشكّ فى قدرته؟!

والحاصل: أنّ العقل بعد إحراز المطلوب الواقعى للمولى أو مبغوضه لا يرى عذراً للعبد فى ترك الامتثال[۹۸]، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق الحائرى رحمه الله

ولكنّ التحقيق: أنّ الأصل هو البراءة بعد البناء على أنّ كون المتعلّق فى محلّ الابتلاء من قيود التكليف وحدوده، لأنّ الشكّ يرجع إلى الشكّ فى أصل التكليف، ومجرّد احتمال تعلّق التكليف بالطرف المبتلى به لا يوجب تماميّة الحجّة على العبد، بل له الحجّة من جهة شكّه فى أصل التكليف، لاحتمال كون المعلوم فى الطرف الآخر، فلا يؤثّر العلم الإجمالى.

وبعبارة اخرى: إنّ غرض الموالى العرفيّة- أعنى محبوبيّة الأشياء أو مبغوضيّتها عندهم- وإن كان قد يعلم من غير طريق التكاليف الصادرة منهم، كما نعلم غرض المولى بحفظ ولده ومحبوبيّته عنده ولو لم يأمر به، إلّاأنّ الطريق إلى غرض المولى الحقيقى- أعنى الشارع المقدّس- يختصّ بصدور التكليف منه، فأوامره الوجوبيّة تكشف عن المصالح الملزمة المستلزمة لمحبوبيّة متعلّقاتها، ونواهيه

التحريميّة تكشف عن المفاسد الملزمة المستلزمة لمبغوضيّتها، وأمّا إذا شككنا فى أصل التكليف- كما فى المقام- فلا علم لنا بكون الشيء محبوباً أو مبغوضاً له.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۰۳

وأمّا قياس المقام بموارد الشكّ فى القدرة فهو قياس مع الفارق، لأنّ الشكّ فى القدرة من مصاديق الشبهة الموضوعيّة، ضرورة أنّ المكلّف لا يشكّ فى مفهوم «القدرة» بل يشكّ فى أنّه هل هو واجد للقدرة عقلًا أم لا؟

بخلاف المقام الذى فرض كونه من مصاديق الشبهة المفهوميّة وأنّ مفهوم «الابتلاء» هل هو يعمّ المورد المشكوك المتنازع فيه أم لا؟

كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام

ومنها: ما تمسّك به الشيخ الأعظم رحمه الله، من أنّ إطلاقات أدلّة المحرّمات تقتضى وجوب الاحتياط، بتقريب أنّ قوله: «اجتنب عن الخمر» مثلًا مطلق، خرج عنه موارد استهجان الخطاب عرفاً، وهى ما إذا خرج عن محلّ الابتلاء، وأمّا إذا شكّ فى قبح الخطاب عند العرف، كما إذا شكّ فى الخروج عنه فيرجع إلى الإطلاقات[۹۹].

هذا حاصل ما أفاده الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى ذلك

ومنها: ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله توضيحاً للدليل المتقدّم آنفاً من قبل الشيخ الأنصارى رحمه الله، حيث قال:

وقد يتمسّك لوجوب الاحتياط بإطلاق أدلّة المحرّمات، بأن يقال: لا إشكال فى إطلاق ما دلّ على حرمة شرب الخمر وشموله لصورتى الابتلاء به وعدمه، والقدر الثابت من التقييد عقلًا هو ما إذا كان الخمر خارجاً عن محلّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۰۴

الابتلاء بحيث يلزم الاستهجان بنظر العرف، فإذا شكّ فيه فالمرجع هو إطلاق الدليل، لأنّ المخصّص مجمل دائر بين الأقلّ والأكثر، ولا يسرى إجماله إلى العامّ، خصوصاً إذا كان لبّيّاً، فإنّ فى المخصّصات اللبّيّة يتمسّك بالعامّ ولو فى الشبهة المصداقيّة، فضلًا عن المفهوميّة.

والسرّ فى التمسّك بالعامّ فى المخصصّات اللبّيّة هو أنّ العقل لا يخرج العنوان عن تحت العموم، بل يخرج ذوات المصاديق الخارجيّة، فالشكّ يكون شكّاً فى التخصيص الزائد، ولا تكون الشبهة مصداقيّة كالمخصّصات اللفظيّة.

فإن قلت: المخصّص المجمل المتّصل بالعامّ يسرى إجماله إلى العامّ، ولا ينعقد له ظهور فى جميع ما يحتمل انطباق مفهوم المخصّص عليه إذا كان المخصّص لفظيّاً أو عقليّاً ضروريّاً، سواء كان إجماله لأجل تردّده بين المتباينين أو بين الأقلّ والأكثر، والتفصيل بينهما إنّما هو فى المخصّص اللفظى المنفصل أو ما بحكمه من العقل النظرى، وأمّا العقل الضرورى فحكمه حكم المتّصل فى سراية إجماله إلى العامّ وسقوطه عن قابليّة التمسّك به.

والسرّ فى ذلك: هو أنّ المخصّص إذا كان من الضروريّات العقليّة فبمجرّد صدور العامّ من المتكلّم ينتقل الذهن إليه ويكون كالقرينة المحتفّة بالكلام يسرى إجماله إليه لا محالة، وهذا بخلاف العقل النظرى، فإنّه لا ينتقل الذهن إليه إلّابعد الالتفات إلى المبادئ التى أوجبت حكم العقل، وقد لا تكون المبادئ حاضرة فى الذهن فلا يمنع عن انعقاد الظهور للعامّ، ولا يسرى إجماله إليه.

ومن المعلوم: أنّ المخصّص فى المقام إنّما يكون من الأحكام العقليّة الضروريّة، لأنّ ضرورة العقل قاضية باستهجان النهى عمّا لا يمكن الابتلاء به

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۰۵

ولا یقدر علیه عادةً، فإنّ اعتبار إمکان الابتلاء بموضوع التکلیف من المرتکزات عند العرف والعقلاء، فإذااشتبه حال المخصّص وتردّد أمره بین الأقلّ والأکثر لإجمال مفهومه، فلا محالـة یسری إجماله إلی العمومات والمطلقات الدالّة علی حرمة المحرّمات، وتسقط عن قابلیّة التمسّک بها فی موارد الشکّ فی إمکان الابتلاء واستهجان النهی.

قلت: أوّلًا: یمکننا منع کون المخصّص فی المقام من الضروریّات العقلیّة المرتکزة فی أذهان العرف والعقلاء.

وثانیاً: أنّ سرایة إجمال المخصّص اللفظی المتّصل أو العقلی الضروری إلی العامّ إنّما هو فیما إذا کان الخارج عن العموم عنواناً واقعیّاً غیر مختلف المراتب، وتردّد مفهومه بین الأقـلّ والأکثر، کما لو تردّد مفهوم «الفاسق» الخارج عن عموم «أکرم العلماء» بین أن یکون خصوص مرتکب الکبیرة أو الأعمّ منه ومن مرتکب الصغیرة، وأمّا إذا کان الخارج عن العموم عنواناً ذا مراتب مختلفة وعلم بخروج بعض مراتبه عن العامّ وشکّ فی خروج بعض آخر، فإجمال المخصّص وتردّده بین خروج جمیع المراتب أو بعضها لا یسری إلی العامّ، لأنّ الشکّ فی مثل هذا یرجع فی الحقیقة إلی الشکّ فی ورود مخصّص آخر للعامّ غیر ما علم التخصیص به.

والحاصل: أنّه فرق بین التخصیص بما لا یکون ذا مراتب والتخصیص بما یکون ذا مراتب، فإنّ إجمال الأوّل وتردّده بین الأقلّ والأکثر یمنع عن التمسّک بالعامّ إذا کان متّصلًا به، وإجمال الثانی وتردّده بین أن یکون الخارج مرتبةً خاصّة من مراتبه وبین أن یکون مرتبتین أو أکثر لا یسری إلی العامّ ولا یمنع عن التمسّک به فیما عدا المرتبة المتیقّن خروجها ولو کان المخصّص متّصلًا بالعامّ،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۰۶

والتخصیص فیما نحن فیه یکون من قبیل الثانی، فإنّ بعض مراتب الخروج عن مورد الابتلاء ممّا یعلم بخروجه عن عمومات أدلّة المحرّمات، کالخمر الموجود فی أقصی بلاد الهند، فإنّه یعلم بخروجه عن مورد الابتلاء واستهجان النهی عنه، وبعض مراتب الخروج عن مورد الابتلاء ممّا یشکّ فی استهجان النهی عنه وخروجه عن العمومات، والشکّ فی ذلک لا یوجب إجمالها ولا یمنع عن التمسّک بها[۱۰۰].

هذا ما ذکره المحقّق النائینی رحمه الله توضیحاً لکلام الشیخ الأعظم الأنصاری لإثبات وجوب الاحتیاط فی المقام.

نقد ما أفاده الشیخ والمحقّق النائینی رحمهما الله فی ذلک

وفیه أوّلًا: أنّ إجمال المخصّص اللبّی یسری إلی العامّ، ولو کان نظریّاً، ضرورة أنّه بعد النظر یکشف العقل عن أنّ الخطاب من الأوّل غیر متوجّه إلی الخارج عن محلّ الابتلاء، ففرق بین ورود المخصّص منفصلًا، وبین الغفلة عن الواقع والعلم بمحدودیّة الخطاب وتقییده من أوّل الأمر، وهذا نظیر کشف القرینة اللفظیّة الحافّة بالکلام بعد حین.

وبالجملة: إذا علم بعد النظر أنّ الخطاب لا یتوجّه إلی العاجز من أوّل الأمر، وأنّ الخارج عن محلّ الابتلاء خارج، والخطاب محدود بالداخل فی محلّ الابتلاء، یسری الإجمال بلا إشکال.

لا یقال: فعلی هذا یسری إجمال المخصّص اللفظی المنفصل أیضاً إلیالعامّ، لأنّ الإرادة الجدّیّة من الأوّل لم تتعلّق إلّابما عدا مورد الخاصّ، فإذا قال

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۰۷

المولی: «أکرم العلماء» ثمّ قال بدلیل منفصل: «لا تکرم الفسّاق من العلماء» تعلّقت إرادته الجدّیّة من البدایة بوجوب إکرام العالم الذی لا یکون فاسقاً، فإذاشککنا فی فاسقیّة مرتکب الصغیرة، شککنا فی أنّه هل یکون من مصادیق «العالم الذی لا یکون فاسقاً» کی یدخل تحت العامّ، أو لا یکون من مصادیقه کی یخرج من تحته.

وبالجملة: لا فرق هاهنا بین المخصّص اللبّی وبین المخصّص المنفصل اللفظی، فلو کان إجمال الأوّل یسری إلی العامّ لکان إجمال

الثانی أیضاً یسری إلیه.

فإنّه یقال: بین المقامین فرق یتّضح ببیان الفرق بین المخصّص اللفظی المتّصل والمنفصل، فنقول:

لا ریب فی کون المراد الجدّی من العامّ هو غیر مورد الخاصّ، سواء کان متّصلًا أو منفصلًا.

وإنّما الفرق بینهما فی الإرادهٔ الاستعمالیّهٔ، فإنّ العقلاء- الذین یسلک الشارع مسلکهم فی التفهیم والتفهّم- تارهً: یریدون بیان قانون یرجع إلیه فی موارد الشکّ فی التخصیص[۱۰۱]، فحینئذٍ تتعلّق إرادتهم الاستعمالیّهٔ[۱۰۲] بالعموم، ثمّ یبیّنون الموارد الخاصّهٔ التی أرادوا إخراجها عن تحت العموم بأدلّهٔ منفصلهٔ، فالعامّ استعمل فی العموم وانعقد له ظهور فیه، والمخصّص المنفصل کاشف عن تغایر الإرادهٔ الاستعمالیّهٔ مع الجدّیّهٔ من دون أن یکشف عن عدم ظهور العامّ فی العموم، فالعامّ هو المرجع فی موارد الشکّ فی التخصیص.

واخری: یریدون تضییق دائرهٔ الخطاب من بدایهٔ الأمر، فحینئذٍ یعبّرون

بمخصّص متّصل، مثل «أکرم العلماء إلّاالفسّاق منهم» فالإرادهٔ الاستعمالیّهٔ- کالجدّیّهٔ- تختصّ بغیر مورد الخاصّ، ولا ینعقد للعامّ ظهور إلّافیه.

وبالجملهٔ: ثمرهٔ التخصیص بالمنفصل هی انعقاد الظهور للعامّ فی العموم کی یکون قاعدهٔ کلّیّهٔ یتمکّن العبد من الرجوع إلیها فی موارد الشکّ.

إذا عرفت ذلک فاعلم أنّ المخصّص العقلی النظری لیس کالمخصّص اللفظی المنفصل، إذ لم یرد المولی فیه بیان قانون کلّی لیخرج الموارد الخاصّهٔ فیما بعد، کالمخصّص اللفظی المنفصل، بل لم ینعقد للعامّ ظهور فی العموم من بدایهٔ الأمر، لکنّ العبد کان یتخیّل ظهوره فیه، وبعد مرور زمان ینکشف له عدم انعقاد الظهور له[۱۰۳].

والحاصل: أنّه لا فرق بین المخصّص العقلی الضروری والنظری إلّامن حیث سرعهٔ انتقال الذهن إلیه وبطؤه، وأمّا من حیث الأحکام فهما کالمخصّصات اللفظیّهٔ المتّصلهٔ.

وثانیاً: أنّ ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله من الفرق بین المخصّص الذی له عنوان واقعی غیر ذی مراتب، وبین الذی له مراتب مختلفهٔ، وجوّز التمسّک بالعامّ فی الثانی حتّی فی المخصّص المتّصل- لفظیّاً أو لبّیّاً- دون الأوّل، معلّلًا بأنّ الشکّ فی الثانی یرجع إلی التخصیص الزائد فیما عدا المراتب المتیقّنهٔ.

ففیه: أنّه لم یتبیّن الفرق بین مفهوم «الفاسق» ومفهوم «الخارج عن محلّ الابتلاء» حیث جعل الثانی مختلف المراتب دون الأوّل، مع أنّ الخروج عن طاعهٔ اللَّه له مراتب مختلفهٔ: مرتبهٔ منه ارتکاب الصغائر، ومرتبهٔ اخری أشدّ

منه، وهو ارتکاب الکبائر، ومرتبهٔ ثالثهٔ أشدّ منهما، وهو ارتکاب الموبقات، ونشکّ فی مفهوم «الفاسق» أنّه مطلق الخارج عن طاعهٔ اللَّه أو الخارج عنها بمرتبهٔ شدیدهٔ، کما أنّ البلاد مختلفهٔ المراتب من حیث القرب والبُعد، فبعضها فی أقصی نقاط المغرب، وبعضها أقرب منه، ونشکّ فی أنّ الخارج عن محلّ الابتلاء هو البلاد النائیهٔ جدّاً أو الأعمّ منها.

لکنّ هذا مناقشهٔ فی المثال.

والمناقشهٔ الحقیقیّهٔ فی کلامه: هی أنّا لا نسلّم أنّ المخصّص إذا کان ذا مراتب وکانت مرتبهٔ منه هی القدر المتیقّن ومرتبهٔ اخری مشکوکهٔ جاز التمسّک بالعامّ فی المرتبهٔ المشکوکهٔ حتّی فیما إذا کان المخصّص متّصلًا، بدعوی أنّه من قبیل الشکّ فی التخصیص الزائد.

وذلک لعدم تعدّد التخصیص کی یکون أحدهما متیقّناً والآخر مشکوکاً، بل هو أمر واحد مردّد بین خصوص المرتبهٔ القویّهٔ المتیقّنهٔ وبین شمولها لها وللمرتبهٔ الضعیفهٔ المشکوکهٔ، فالمخصّص أمر واحد مردّد بین الأقلّ والأکثر، واتّصاله بالعامّ یمنع عن انعقاد الظهور

له، كما يمنع عنه اتّصال المخصّص المردّد بين المتباينين[۱۰۴]، وذلك لأنّ انعقاد الظهور للكلام مشروط بفراغ المتكلّم عنه، فلا يكاد يستقرّله الظهور ما دام مشتغلًا به، فالمخصّص المتّصل قرينة لفظيّة متّصلة بالكلام مانعة عن انعقاد الظهور له فى العموم، ولا فرق فى ذلك بين كونه ذا مراتب أو غير ذى مراتب؛ لأنّ تمام الملاك لعدم تحقّق الظهور للكلام هو اتّصال القرينة، لا اتّصال القرينة غير ذات المراتب.

والحاصل: أنّ ما ذكره الشيخ الأعظم لإثبات وجوب الاحتياط فى موارد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۱۰

الشكّ فى خروج بعض أطراف العلم الإجمالى عن محلّ الابتلاء، وما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى توضيحه، غير تامّ.

كلام صاحب الكفاية رحمه الله فى المقام

والمحقّق الخراسانى رحمه الله بيّن ابتداءً ملاك «الابتلاء» ثمّ اختار البراءة فى مورد الشكّ فيه حيث قال:

إنّ الملاك فى «الابتلاء» المصحّح لفعليّة الزجر[۱۰۵] وانقداح طلب تركه فى نفس المولى فعلًا هو ما إذا صحّ انقداح الداعى إلى فعله فى نفس العبد مع اطّلاعه على ما هو عليه من الحال، ولو شكّ فى ذلك كان المرجع هو البراءة، لعدم القطع بالاشتغال، لا إطلاق الخطاب، ضرورة أنّه لا مجال للتشبّث به إلّا فيما إذا شكّ فى التقييد بشىء بعد الفراغ عن صحّة الإطلاق بدونه، لا فيما شكّ فى اعتباره فى صحّته[۱۰۶] تأمّل لعلّك تعرف إن شاء اللّه تعالى[۱۰۷]، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد كلام المحقّق الخراسانى من قبل المحقّق النائينى رحمهما الله

واستشكل فيه المحقّق النائينى رحمه الله بقوله:

هذا الكلام بمكان من الغرابة، فإنّ إطلاق الكاشف بنفسه يكشف عن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۱۱

إمكان الإطلاق النفس الأمرى وصحّة تشريع الحكم على وجه يعمّ المشكوك فيه، ولو كان التمسّك بالمطلقات والعمومات اللفظيّة مشروطاً بإحراز إمكان الإطلاق النفس الأمرى لانسدّ باب التمسّك بالمطلقات بالكلّيّة. إذ ما من مورد يشكّ فى التقييد إلّاويرجع إلى الشكّ فى إمكان التقييد والإطلاق النفس الأمرى، خصوصاً على مذهب العدليّة: من تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد النفس الأمريّة، فإنّ الشكّ فى كلّ قيد يلازم الشكّ فى ثبوت المصلحة الموجبة للتقييد، وعلى تقدير ثبوتها فى الواقع يمتنع الإطلاق النفس الأمرى، فالشكّ فى كلّ قيد يرجع بالأخرة إلى الشكّ فى إمكان الإطلاق الواقعى، فلو اعتبر فى التمسّك بالإطلاقات اللفظيّة إحراز صحّة الإطلاق فى عالم الجعل والتشريع يلزم عدم صحّة التمسّك بها فى شىء من الموارد.

والحاصل: أنّ كلّ خطاب لفظى كما أنّه يكشف عن ثبوت الملاك والمناط، كذلك كلّ إطلاق لفظى يكشف عن ثبوت الإطلاق النفس الأمرى، ففيما نحن فيه القدر الثابت من تقييد أدلّة المحرّمات هو ما إذا كان النهى عن الشىء مستهجناً بنظر العرف، لخروجه عن مورد الابتلاء، وفيما عدا ذلك من الموارد المشكوكة يؤخذ بظاهر الإطلاق ويستكشف منه إنّاً عدم استهجان التكليف فى مورد الشكّ، كما يستكشف من إطلاق قوله عليه السلام: «اللّهمّ العن بنى اميّة قاطبة»[۱۰۸] عدم إيمان من شكّ فى إيمانه من هذه الطائفة الخبيثة[۱۰۹]، مع أنّ حكم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۱۲

العقل بقبح لعن المؤمن لا ينقص عن حكمه بقبح تكليف من لا يتمكّن عادةً، فكما يجوز التمسّك بإطلاق اللعن لإخراج من شكّ

فی إيمـانه عن كونه مؤمنـاً، كـذلك يجوز التمسّك بإطلاق أدلّـة المحرّمات لإدخال ما شكّ فی خروجه عن مورد الابتلاء فيه[۱۱۰]، إنتهی كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق النائينی فی المقام

وفيه: أنّه لاـ يصـحّ قيـاس سـائر القيود بمسألـة «الابتلاـء» كی يقال: كما يصـحّ التمسّك بإطلاق «أعتق رقبـة» مثلًا عنـد الشكّ فی تقييد «الرقبة» بالإيمان ولا تتوقّف صـحّة التمسّك بالإطلاق فی الواجبات علی إحراز المصـلحة المطلقة وفی المحرّمات علی إحراز المفسدة المطلقة، كذلك يصحّ التمسّك بإطلاق مثل «اجتنب عن الخمر» عند الشكّ فی تقييد الخمر بكونها مبتلی بها، ولا تتوقّف صحّته علی إحراز المفسدة المطلقة.

وذلك لأنّ بين «الابتلاء» وسائرالقيود فرقاً واضـحاً، وهو أنّ تقييـد التكاليف ب «الابتلاء» عند العقلاء أمر ضـروری متّصل بالكلام، فإنّ كلّ من وصل إليه التكليف لم يشكّ فی كونه مقيّداً ب «الابتلاء».

وهـذا بخلاـف «المصـلحة» و «المفسـدة» فـإنّ تقييـد الوجوب والحرمـة بكون متعلّقهمـا ذا مصـلحة ومفسـدة ليس من المسائـل العرفيّة العقلائيّة.

بل مسألـة تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعيّة فی متعلّقاتها من المسائل المختلفة العلميّة، فإنّ بعضـهم ذهبوا إلی كون الأحكام- سواء كانت بعثيّة أو زجريّة- تابعة للمصالح المتحقّقة فی نفس الأحكام والتكاليف،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۱۳

لا للمصالح والمفاسد المتحقّقة فی متعلّقاتها.

وبالجملـة: إنّ المصالـح والمفاسـد المرتبطـة بمتعلّقـات الأحكـام ليست من الامور الواضـحة عنـد العرف، بخلاف «الابتلاء» فإنّ العوامّ يـدركون تقييـد التكـاليف به فضـلًا عن الخواصّ، ولأجـل ذلك لو نهی المولی عبـده عن ارتكاب ما خرج عن محلّ ابتلائه لكان عند العقلاء تكليفاً غير معقول.

فإذاقـال المولی: «اجتنب عن الخمر» فكـأنّه قـال: «اجتنب عن الخمر بشـرط كونهـا مورداً لابتلائك» فكما لا يجوز التمسّك به فيما إذا شـكّ فی كون مـائع خمراً كـذلك لاـ يجوز فيمـا إذا شـكّ فی كون خمر محلّاً للابتلاـء، ولاـ فرق فی ذلـك بين الشـبهة المصـداقيّة والمفهوميّة فيما إذا اتّصل المخصّص بالكلام.

هذا تمام الكلام فی هذه المسألة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۱۵

فی الشبهة غير المحصورة

التنبيه الرابع: فی الشبهة غير المحصورة

اشارة

وقبل التكلّم حول أصل المسألة ينبغی تقديم أمرين:

الأـوّل: أنّ البحث فی جريـان الـبراءة أو الاحتيـاط فی الشـبهات المحصـورة أو غير المحصـورة إنّمـا هـو فيمـا إذا كـان الحكم المعلوم بالإجمـال مسـتفاداً من الأمـارات المعتبرة، كمـا إذا دلّ الخبر الواحـد علی وجوب صـلاة فی ظهر الجمعـة، وشكّ فی أنّه هل اريـد بها صلاة الظهر أو الجمعة.

وأمّا إذا علمنا إجمالًا بتكليف واقعى قطعى من جميع الجهات، بحيث لا يرضى الشارع بعدم امتثاله أصلًا، فلا يجوز الترخيص لا فى الشبهة المحصورة ولا فى الشبهة غير المحصورة، كما تقدّم[۱۱۱].

الثانى: أنّه لا يصحّ ما فعله بعضهم من الاستدلال على عدم وجوب الاحتياط فى الشبهات غير المحصورة بأنّ وجوبه يستلزم العسر والحرج، أو بأنّ المكلّف يضطرّ إلى ارتكاب بعض أطرافها، أو بأنّ كثيراً من أطرافها خارج عن محلّ الابتلاء.

وذلك لأنّ عدم وجوب الاحتياط عند العسر والحرج أو الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف أو خروج بعضها عن محلّ الابتلاء[۱۱۲] لا يختصّ

بالشبهات غير المحصورة، بل يجرى فى الشبهات المحصورة أيضاً، مع أنّ البحث هاهنا لابدّ من أن يكون متمركزاً فى جهة بها تتمايز الشبهتان، بحيث تقتضى عدم وجوب الاحتياط فى الشبهة غير المحصورة وإن وجب فى المحصورة.

أدلّة عدم وجوب الاحتياط فى المقام

إذا عرفت هذا فاعلم أنّهم ذكروا لإثبات عدم وجوب الاحتياط فى الشبهات غير المحصورة وجوهاً:

الأوّل: دعوى الإجماع، بل الضرورة.

وفيه أوّلًا: أنّ المنقول من الإجماع والضرورة ليس بحجّة.

وثانياً: أنّه يحتمل أن يكون الإجماع مستنداً إلى سائر الأدلّة، فليس دليلًا أصيلًا مستقلّاً عنها.

الثانى: الأخبار الدالّة على الترخيص فى الشبهات غير المحصورة[۱۱۳]:

منها: صحيحة عبداللَّه بن سنان التى تقدّم البحث عنها فى الشبهة المحصورة، وهى قوله عليه السلام: «كلّ شىء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»[۱۱۴].

تقريب الاستدلال بها فى المقام أنّا وإن ذكرنا احتمالات ثلاثة[۱۱۵] فى جملة

«كلّ شىء فيه حلال وحرام»، إلّاأنّ ظاهر الحديث من كلمة «الشىء» هو ما يشتمل على كلّ من الحلال والحرام بالفعل، لا أنّه شىء محتمل الحلّيّة والحرمة، فالمراد من هذه الكلمة مجموع الشيئين أو الأشياء، لا الطبيعة، ولا هى مع مجموع الشيئين.

وعلى هذا فتختصّ الصحيحة بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى بكلا قسميها من المحصورة وغير المحصورة، لكن جريانها فى الشبهات المحصورة يستلزم الترخيص فى ارتكاب المعصية بنظر العرف كما تقدّم[۱۱۶]، فلا بدّ من تخصيصها بهذا الحكم العرفى والقول باختصاصها بالشبهات غير المحصورة، لعدم ورود الإشكال عليها، لاختصاص الحكم العرفى المتقدّم بالشبهات المحصورة.

بل إخراج الشبهات غير المحصورة عن تحت الرواية يستلزم صيرورتها بلا مورد، فلابدّ من إبقائها تحتها والقول بدلالتها على عدم وجوب الاحتياط فيها.

كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله حول أحاديث «أصالة الحلّيّة»

لكنّ الشيخ الأعظم رحمه الله ناقش فى دلالة هذه الرواية وأمثالها بقوله:

إنّ أخبار الحلّ نصّ فى الشبهة الابتدائيّة وأخبار الاجتناب نصّ فى الشبهة المحصورة، وكلا الطرفين ظاهران فى الشبهة الغير المحصورة، فإخراجها عن أحدهما وإدخالها فى الآخر ليس جمعاً، بل ترجيحاً بلا مرجّح[۱۱۷].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۱۸

إنتهی موضع الحاجة من کلامه رحمه الله[۱۱۸].

نقد ما أفاده الشیخ الأنصاری رحمه الله

وقد ظهر جوابه ممّا تقدّم، حیث عرفت المناقشة فی «أخبار الحلّ» سنداً ودلالة، والحدیث الوحید السلیم منها من حیث السند والدلالة هو صحیحة عبداللّه بن سنان، وقد عرفت عدم شمولها للشبهات البدویّة، فضلًا عن أن تکون نصّاً فیها، بل تختصّ بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالی، خرج منها الشبهات المحصورة، لکون الترخیص فیها مستلزماً للترخیص فی المعصیة عند العقلاء، فلا بدّ من إبقاء الشبهات غیر المحصورة تحتها، لئلّا تبقی بلا مورد.

والحاصل: أنّ الاستدلال بهذه الصحیحة فی المقام صحیح خالٍ عن المناقشة.

ومنها: ما روی عن أبی الجارود، قال: سألت أبا جعفر علیه السلام عن الجبن فقلت له: أخبَرَنی مَنْ رأی أنّه یجعل فیه المیتة، فقال: «أمن أجل مکان واحد یجعل فیه المیتة حرّم فی جمیع الأرضین؟! إذا علمت أنّه میتة فلا تأکله وإن لم تعلم فاشتر وبع وکُل، واللّه إنّی لأعترض السوق فأشتری بها اللحم والسمن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۱۹

والجبن، واللّه ما أظنّ کلّهم یسمّون، هذه البربر وهذه السودان»[۱۱۹].

فإنّ قوله علیه السلام: «أمن أجل مکان واحد یجعل فیه المیتة حرّم فی جمیع الأرضین؟!» ظاهر فی أنّ مجرّد العلم بوجود الحرام لا یوجب الاجتناب عن محتملاته.

وکذا قوله علیه السلام: «واللّه ما أظنّ کلّهم یسمّون» فإنّ الظاهر منه إرادة العلم بعدم تسمیة جماعة حین الذبح، کالبربر والسودان.

وفیه: أنّه مخدوش سنداً أوّلًا، ومحمول علی التقیّة ثانیاً، فإنّ المراد ب «المیتة» أنفحة المیتة التی یصنع بها الجبن، وهی لا تکون محرّمة علی فقه الإمامیّة، فلابدّ من حمل الحدیث علی التقیّة کما تقدّم[۱۲۰].

وعلی فرض صحّته سنداً وصدوره لبیان الحکم الواقعی لا للتقیّة دلالةً، فهل یدلّ علی جواز الارتکاب فی ما نحن فیه أم لا؟

کلام الشیخ الأنصاری رحمه الله فی ذلک

ذهب الشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله إلی أنّه لا یرتبط بالشبهات غیر المحصورة، لأنّ مفاده أنّ جعل المیتة فی الجبن فی مکان، لا یوجب الاجتناب عن جبن غیره من الأماکن التی لا تجعل فیه المیتة، ولا کلام فی ذلک، فإنّ الکلام فی وجوب الاجتناب عن کلّ جبن یحتمل أن یکون من ذلک المکان الذی تجعل المیتة فی الجبن، فلا دخل للحدیث بالمدّعی.

وأمّا قوله: «ما أظنّ کلّهم یسمّون» فالمراد منه عدم وجوب الظنّ أو القطع بالحلّیّة، بل یکفی أخذها من سوق المسلمین، بناءً علی أنّ السوق أمارة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۲۰

شرعیّة لحلّ الجبن المأخوذ منه ولو من ید مجهول الإسلام، فالحکم بحلّیّة اللحم والسمن والجبن فی الفقرة الأخیرة من الروایة مستند إلی سوق المسلمین، لا إلی کون الشبهة غیر محصورة[۱۲۱].

هذا ما أفاده الشیخ الأعظم رحمه الله حول حدیث أبی الجارود.

نقد کلام الشیخ الأنصاری رحمه الله فی ذلک

والإنصاف أنّه بيان غير تامّ، لأنّ السائل لم يسأل عن جبن جعلت فيه الميتة يقيناً، أو لم تجعل فيه الميتة كذلك، بل سأل عن جبن شكّ في أنّه هل جعلت فيه الميتة أم لا.

على أنّ عدم إيجاب جعل الميتة في الجبن في مكانٍ الاجتناب عن جبن غيره من الأماكن، أمر بديهي، وليس من شأن الإمام عليه السلام بيان البديهيّات.

سيّما أنّه عليه السلام اعتمد في كلامه على العلم والشكّ حيث قال: «إذا علمت أنّه ميتة فلا تأكله، وإن لم تعلم فاشتر وبع وكُل».

والحاصل: أنّ الرواية وردت في مورد الشكّ، فتدلّ على جواز الارتكاب في الشبهة غير المحصورة.

وأمّا ما أفاده رحمه الله بالنسبة إلى الفقرة الأخيرة من الحديث فهو خلاف الظاهر، فإنّ ظاهر هذه الفقرة أنّه عليه السلام كان يشترى اللحم والسمن والجبن المشكوكة الحلّيّة لأجل كون الشبهة غير محصورة.

بل كونه لأجل أماريّة سوق المسلمين لا يلائم صدر الرواية.

وأمّا ذكر «السوق» في كلامه عليه السلام فأراد به «أنّي بنفسي أدخل السوق

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۲۱

وأشترى اللحم والسمن والجبن مباشرة، ومع أنّي أعلم بوجود الميتة في لحوم العالم لا ـ أجتنب من اشتراء اللحم وأكلها، لأجل كون الشبهة غير محصورة».

والحاصل: أنّ حديث أبي الجارود قابل للاستناد به في المقام مع قطع النظر عن المناقشة في سنده وجهة صدوره.

كلام المحقّق اليزدي رحمه الله في المسألة

الثالث: ما أفاده المحقّق المؤسّس الحائري رحمه الله بقوله:

غاية ما يمكن أن يقال في وجه عدم وجوب الاحتياط هو أنّ كثرة الأطراف توجب ضعف احتمال كون الحرام مثلًا في طرف خاصّ، بحيث لا يعتنى به العقلاء ويجعلونه كالشكّ البدوي، فيكون في كلّ طرف يقدم الفاعل على الارتكاب طريق عقلائي على عدم كون الحرام فيه[۱۲۲]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

وإن شئت توضيح ذلك وتصديقه فارجع إلى طريقة العقلاء، ترى أنّ كثرة الأطراف قد تكون بحدّ يعدّ الاعتناء ببعضها خروجاً عن طريقة العقلاء، مثلًا:

لو كان الإنسان في بلد له عشرة آلاف بيت، وسمع أنّه وقع في واحد من بيوت البلد حريق، فوثب للتفتيش عن الواقعة، وأظهر الوحشة والاضطراب، معلّلًا بأنّه يمكن أن يكون في بيتي، لعدّ عند العقلاء ضعيف العقل، وليس ذلك إلّا لكثرة الأطراف وضعف الاحتمال، وإلّا فالعلم الإجمالي محقّق، وبيته أحد الأطراف، فغرضه تامّ في حفظ بيته.

ولو سمع أحد أنّ واحداً من أهل بلدة فيها مأة ألف نسمة قتل، وكان ولده

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۲۲

العزيز فيها، فاضطرب من هذا الخبر، ورتّب عليه الأثر من التفتيش عن حال ولده وإظهار الوحشة والاضطراب، لعدّ سفيهاً ضعيف العقل، وليس ذلك إلّا لكثرة الاحتمال، وأنّ العقلاء لا يعتنون به لأجل موهوميّته، وهذا واضح.

هذا توضيح ما أفاده المحقّق الحائري.

ولكنّه رحمه الله ضعّفه بقوله:

ولكن فيما ذكرنا تأمّل، فإنّ الاطمئنان بعدم الحرام في كلّ واحد واحد بالخصوص كيف يجتمع مع العلم بوجود الحرام بينها وعدم

خروجه عنها، وهل يمكن اجتماع العلم بالموجبة الجزئيّة مع الظنّ بالسلب الكلّى[۱۲۳]؟! إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

الجواب عن هذا الإشكال

ولكن يمكن الجواب عنه بـأنّ المستحيل هو الجمع بين العلم بوجود الخمر مثلًا بنحو الموجبـة الجزئيّـة فى أطراف غير محصورة، وبين الظنّ بعدم وجود الخمر فيها أصلًا بنحو السالبة الكلّيّة، مع أنّ الدليل – كما اعترف به هذا المحقّق الكبير – هو الاطمئنان بعدم كون كلّ واحـد من الأطراف مع قطع النظر عن سائرهـا خمراً، وهـذا لاـ ينـافى العلم بوجود الخمر فيهـا بنحو الموجبـة الجزئيّـة، لتغاير متعلّقهما. ويشهد عليه إمكان الجمع بين العلم بخمريّة أحد الإنائين فى الشبهة المحصورة، وبين الشكّ فى خمريّة كلّ منهما.

نعم، هاهنا شبهة اخرى، وهى أنّ كلّاً من الأطراف وإن جرت فيه أمارة عقلائيّة على عدم كونه خمراً، إلّاأنّ حجّيّة الأمارات سواء كانت شرعيّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۲۳

أو عقلائيّة مشروطة بعدم العلم التفصيلى أو الإجمالى بخلافها، مع أنّا نعلم إجمالًا هاهنا بكذب واحدة من هذه الأمارات، فتتساقط كلّها عن الحجّيّة، كما أنّا لو علمنا بكذب أحد الخبرين لكان الأصل الأوّلى تساقطهما.

إن قلت: نعم، ولكن على وفق كلّ من هذه الأمارات أمارة عقلائيّة اخرى دالّة على عدم كونها هى الأمارة الكاذبة.

قلت: يتولّد هاهنا علم إجمالى آخر بكذب واحدة من هذه الأمارات الجديدة ويتسلسل.

لكنّ الـذى يسهّل الخطب هو أنّ العلم الإجمـالى لاـ يكـاد يوجب عنـد العقلاـء تساقط هـذه الأمـارات الكثيرة، كيف والحاكم بهـذه الأمارات أيضاً هو العقلاء أنفسهم؟!

وبالجملة: لا بأس بالتمسّك بهذا الوجه الثالث أيضاً لإثبات عدم وجوب الاحتياط فى الشبهات غير المحصورة.

الميزان فى كون الشبهة غير محصورة

قد وقع البحث بينهم فيما به تتمايز الشبهة المحصورة عن غيرها:

ولاـ يخفى عليـك أنّ الروايـات غير مشـتملة على عنـوان «الشـبهة غير المحصورة»[۱۲۴] بـل هى من الاصـطلاحات المخترعـة من قبل الفقهاء.

وبعبارة اخرى: الأدلّة الثلاثة التى تمسّكوا بها لإثبات عدم وجوب الاحتياط فى الشبهة غير المحصورة مختلفة:

ففى بعضها ترتّب الحكم على نفس عنوان «الشبهة غير المحصورة» وهو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۲۴

الإجمـاع والضـرورة، وفى بعضـها ترتّب على عنوان آخر غيرهـا، وهو الروايـات والوجه الثـالث الـذى نقلنـاه عن درر المحقّق الحائرى رحمه الله.

فلابدّ من ملاحظة كلّ واحد من العناوين المأخوذة فى هذه الوجوه الثلاثة وما يقتضيه فى المقام، فنقول:

لو أغمضنا عن الإشكالين المتقدّمين[۱۲۵] فى الإجماع وفرضناه دليلًا تامّاً فى المقام يلزمه أمران:

أ- أنّ العنوان المأخوذ فيه- كما أشـرنا إليه- هو «الشـبهة غير المحصورة» فلابـدّ من المراجعة إلى العرف فى ضابطها، لأنّ الملاك فى معانى موضوعات الأدلّة هو نظر العرف.

فعن جمع من الأكابر تحديدها ببلوغ الأطراف إلى حدّ تعسّر عدّها.

وزاد بعض قید «فی زمان قصیر» ثمّ الزمن القصیر حیث یکون ذا مراتب أحالوا فهمه إلی العرف.

إلی غیر ذلک ممّا قیل فی ضابط الشبهة غیر المحصورة ممّا لا یخلو عن الجزاف کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله[۱۲۶].

ب- أنّ الإجماع حیث یکون دلیلًا لبّیّاً، لا یمکن التمسّک به إلّافی القدر المتیقّن، فلا یثبت به إلّاعدم وجوب الموافقة القطعیّة، وأمّا عدم حرمة المخالفة القطعیّة فلا یمکن إثباته به.

هذا بناءً علی الإجماع.

وأمّا بناءً علی کون ما یدلّ علی عدم وجوب الاحتیاط فی المقام هو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۲۵

الروایات فقد عرفت أنّ أهمّها هو صحیحة عبداللّه بن سنان، والعنوان المأخوذ فیها هو «شیء فیه حلال وحرام» وحیث إنّه خرج عن تحتها الشبهة المحصورة، لکون الترخیص فیها ترخیصاً فی المعصیة بنظر العرف، کان العنوان الباقی تحتها- کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله- غیر عنوان المخصّص من دون أن یعنون بعنوان خاصّ[۱۲۷].

إن قلت: لمّا خرج عن تحتها الشبهة المحصورة کان الباقی معنوناً ب «غیر الشبهة المحصورة» وهو عبارة اخری عن «الشبهة غیر المحصورة»[۱۲۸].

قلت: إنّ الملاک فی تخصیص الروایة لیس کون الشبهة محصورة، بل الملاک هو استلزام الإذن فی الارتکاب الإذن فی المعصیة عند العقلاء.

ثمّ لا یخفی علیک أنّ نتیجة هذه الروایة لا تنحصر فی عدم وجوب الموافقة القطعیّة، بل تدلّ حتّی علی عدم حرمة المخالفة القطعیّة.

إن قلت: کیف یمکن الجمع بینها وبین دلیل حرمة شرب الخمر مثلًا الذی یعمّ بإطلاقه الخمر المعلومة بالتفصیل وبالإجمال؟

قلت: قد عرفت[۱۲۹] أنّ التناقض بینهما یتوقّف علی کون الشارع مصرّاً علی رعایة الحکم الواقعی علی أیّ حال، ومع ذلک أذنَ فی ترکه، وأمّا إذا رفع الید عن إطلاق دلیل حرمة شرب الخمر عند اشتباهها فی أطراف العلم الإجمالی ولم یلزم العبد علی رعایة هذا الحرام الواقعی حینئذ لأجل مصلحة أقوی فلم یکن الترخیص فی ارتکاب جمیع الأطراف مستلزماً للتناقض.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۲۶

وأمّا الوجه الذی ذکره المحقّق الحائری رحمه الله فالعنوان المذکور فیه هو بلوغ کثرة الأطراف إلی حدّ یوجب ضعف الاحتمال فی کلّ منها جدّاً، بحیث لا یعتنی العقلاء به.

وعلیه أیضاً لا ینحصر الترخیص فی عدم وجوب الموافقة القطعیّة، بل یثبت به حتّی عدم حرمة المخالفة القطعیّة.

نعم، یجوز الاشتغال بالارتکاب باستناد الروایات ولو کان من أوّل الأمر قاصداً إلی ارتکاب الجمیع، بل ولو کان قاصداً إلی ارتکاب الحرام الواقعی، لما عرفت من أنّ إطلاق دلیل حرمة الخمر وإن کان یعمّ الخمر المعلومة بالإجمال، إلّاأنّ الروایات تخرجها عن تحته لأجل مصلحة أقوی.

ولکن لا یجوز الاشتغال بالارتکاب باستناد الوجه المذکور فی کلام المحقّق الحائری فیما إذا کان من أوّل الأمر قاصداً إلی ارتکاب الحرام الواقعی، ضرورة أنّ الأمارة العقلائیّة التی هی المستمسک بها فی هذا الوجه إنّما تدلّ علی جواز ارتکاب کلّ من الأطراف علی أنّه لا یکون خمراً واقعاً، فلا یجوز الارتکاب بقصد ارتکاب الحرام الواقعی من البدایة.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی ضابط الشبهة غیر المحصورة

والمحقّق النائینی رحمه الله- بعد المناقشة فیما قیل فی ضبط المحصور وغیره- قال:

والأولی أن یقال: إنّ ضابط الشبهة الغیر المحصورة هو أن تبلغ أطراف الشبهة حدّاً لا یمکن عادةً جمعها فی الاستعمال: من أکل أو

شرب أو لبس أو نحو ذلك، وهذا يختلف حسب اختلاف المعلوم بالإجمال.

فتارةً: يعلم بنجاسة حبّة من الحنطة فى ضمن حقّه منها، فهذا لا يكون من الشبهة الغير المحصورة، لإمكان استعمال الحقّة من الحنطة بطحن وخبز وأكل،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۲۷

مع أنّ نسبة الحبّة إلى الحقّة تزيد عن نسبة الواحد إلى الألف.

واخرى: يعلم بنجاسة إناء من لبن البلد، فهذا يكون من الشبهة الغير المحصورة ولو كانت أوانى البلد لا تبلغ الألف، لعدم التمكّن العادى من جمع الأوانى فى الاستعمال، وإن كان المكلّف متمكّناً من آحادها.

فليس العبرة بقلّة العدد وكثرته فقط، إذ ربّ عدد كثير تكون الشبهة فيه محصورة، كالحقّة من الحنطة.

كما أنّه لا عبرة بعدم التمكّن العادى من جمع الأطراف فى الاستعمال فقط، إذ ربما لا يتمكّن عادةً من ذلك مع كون الشبهة فيه أيضا محصورة، كما لو كان بعض الأطراف فى أقصى بلاد المغرب، بل لابدّ فى الشبهة الغير المحصورة من اجتماع كلا الأمرين: وهما كثرة العدد وعدم التمكّن من جمعه فى الاستعمال[۱۳۰].

ثمّ بيّن حكم الشبهة غير المحصورة بقوله:

وممّا ذكرنا من الضابط يظهر حكم الشبهة الغير المحصورة، وهو عدم حرمة المخالفة القطعيّة وعدم وجوب الموافقة القطعيّة.

أمّا عدم حرمة المخالفة القطعيّة: فلأنّ المفروض عدم التمكّن العادى منها.

وأمّا عدم وجوب الموافقة القطعيّة: فلأنّ وجوبها فرع حرمة المخالفة القطعيّة، لأنّها هى الأصل فى باب العلم الإجمالى، لأنّ وجوب الموافقة القطعيّة يتوقّف على تعارض الاصول فى الأطراف، وتعارضها فيها يتوقّف على حرمة المخالفة القطعيّة ليلزم من جريانها فى جميع الأطراف مخالفة عمليّة للتكليف المعلوم فى البين، فإذا لم تحرم المخالفة القطعيّة- كما هو المفروض- لم يقع

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۲۸

التعارض بين الاصول، ومع عدم التعارض لا يجب الموافقة القطعيّة[۱۳۱]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

نقد نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله من قبل الإمام الخمينى

«مدّ ظلّه»

واستشكل عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بقوله:

وفيه أمّا أوّلًا: أنّ المراد من عدم التمكّن من الجمع فى الاستعمال إمّا أن يكون هو الجمع دفعةً، فيلزم أن يكون أكثر الشبهات المحصورة غير محصورة، وإمّا أن يكون أعمّ منها ومن التدريج ولو فى مدّة طويلة من سنين متمادية، فلابدّ من تعيين ذلك الزمان الذى لا يمكن الجمع التدريجى بين الأطراف فيه، بل يلزم أن يكون أكثر الشبهات محصورة، إذ قلّما يتّفق أن لا يمكن الجمع بين الأطراف ولو فى سنين، فتكون الشبهة على هذا الضابط محصورة، وهذا لا يمكن الالتزام به.

فإن قلت: إنّ ارتكاب جميع الأطراف ممّا لا يمكن غالباً ولو تدريجاً فى سنين متمادية، لفقدان بعض الأطراف، على أنّ تأثير العلم الإجمالى فى التدريجيّات محلّ بحث.

قلت: إنّ خروج بعض الأطراف بعد تنجيز العلم غير موثّر، ولا يضرّ بتنجيز العلم الإجمالى فى بقيّة الأطراف، مع أنّك قد عرفت أنّ البحث ممحّض فى كون الشبهة غير محصورة مع قطع النظر عن الجهات الاخر من فقدان بعض الأطراف، على أنّ تأثير العلم فى التدريجى من حيث الاستعمال ممّا لا إشكال فيه، وفى التدريجى من حيث الوجود أيضاً مؤثّر على الأقوى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۲۹

وأمّا ثانیاً: أنّ مورد التکلیف إنّما هو کلّ فرد فرد، والمفروض قـدرته علیه، لا الجمع بین الأطراف حتّی یقال بعـدم قـدرته علی الجمع، ومـا هو مورد للتکلیف فـالمکلّف متمکّن من الإتیان به، لتمکّنه من کلّ واحـد، والمکلّف به غیر خارج عن محلّ ابتلائه، وما لا یکون متمکّناً منه- أعنی الجمع- فهو غیر مکلّف به.

وأمّا حکم العقل بالجمع أحیاناً فهو لأجل التحفّظ علی الواقع، لا أنّه حکم شرعی.

وبالجملـۀ: إنّ المیزان فی تنجیز العلم الإجمالی هو فعلیّۀ التکلیف وعدم اسـتهجان الخطاب، والمفروض أنّ مورد التکلیف یکون محلّ الابتلاء، لتمکّنه من استعمال کلّ واحد، وإن لم یتمکّن من الجمع فی استعمال.

وبـذلک یظهر حرمـۀ المخالفۀ الاحتمالیّۀ بارتکاب بعض الأطراف، فضـلًا عن القطعیّۀ، لفعلیّۀ الحکم، وعدم اسـتهجان الخطاب، لکون مورد التکلیف مورداً لابتلائه.

وبـذلک یظهر النظر[۱۳۲] فیمـا أفـاده: من عـدم حرمـۀ المخالفـۀ القطعیّـۀ، وعـدم وجوب الموافقـۀ القطعیّـۀ، لأجـل تفرّع الثانیـۀ علی الاولی[۱۳۳].

إنتهی کلامه «مدّ ظلّه».

والحاصل: أنّ ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی ضبط المحصور وغیره مخدوش أیضاً.

حکم موارد الشکّ فی کون الشبهۀ محصورۀ

إذا شککنا فی شیء أنّه هل یکون من الشبهات المحصورۀ کی یجب الاحتیاط، أو غیرها کی لا یجب، فماذا نفعل؟

ولا یخفی علیک أنّ الشبهۀ تارۀً: تکون مفهومیّۀ، واخری: مصداقیّۀ.

وبیان ما هو الحقّ فی المقام یتوقّف علی ملاحظـۀ الأدلّـۀ التی تمسّـکوا بها لإثبات عدم وجوب الاحتیاط فی الشـبهات غیر المحصورۀ، وقد عرفت أنّ أهمّها هو الروایات وما ذکره المحقّق الحائری رحمه الله، فإنّ الإجماع کان مخدوشاً کما تقدّم[۱۳۴].

أمّا الروایات التی عمـدتها صـحیحۀ عبـداللّٰه بن سـنان- وهی قوله علیه السـلام: «کلّ شـیء فیه حلال وحرام فهو لک حلال أبـداً حتّی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه»[۱۳۵]- فتدلّ بعمومها علی الحلّیّۀ فی الشبهات المحصورۀ وغیر المحصورۀ.

لکن خرج منهـا الشـبهۀ المحصورۀ، إمّا لما تقـدّم[۱۳۶] من أنّ الترخیص فیهـا یسـتلزم الترخیص فی المعصـیۀ، أو لقیـام الإجمـاع علی وجوب الاحتیاط فیها.

فلنا- بناءً علی کون المخصّص هو الإجماع- ثلاثۀ أدلّۀ:

أ- العمومات والإطلاقات الأوّلیّۀ، مثل ما دلّ علی وجوب الاجتناب عن الخمر.

ب- ما دلّ علی حلّیّۀ الشیء المشتمل بالفعل علی الحلال والحرام، وهو صحیحۀ عبداللّٰه بن سنان.

ج- الإجماع الذی یدلّ علی وجوب الاجتناب فی الشبهات المحصورۀ.

فـإذا شـککنا فی مورد أنّه من قبیـل الشـبهۀ المحصورۀ کی یجب فیه الاحتیاط بمقتضـی الـدلیل المخصّـِص، أو من قبیل غیرها کی لا یجب بمقتضی الدلیل العامّ، فإن کان الاشتباه لأجل إجمال عنوان «الشبهۀ المحصورۀ»[۱۳۷] الذی هو معقد الإجماع کان مورد الشکّ من قبیـل الشـبهۀ المفهومیّـۀ للمخصّـِص، وقـد ثبت فی مبحث العـامّ والخـاصّ أنّ المرجع فیهـا هو العامّ، لوجوب الاقتصار علی القـدر المتیقّن فی التخصیص.

ففی ما نحن فیه نتمسّک بعموم صحیحۀ عبداللّٰه بن سنان ونحکم بعدم وجوب الاجتناب فی مورد الشکّ.

وإن كان الاشتباه لأجل الامور الخارجيّة[۱۳۸]- الذى يعبّر عنه بالشبهة المصداقيّة للمخصّص- فلا يجوز فيه التمسّك بالإجماع، لأنّ معقده هو الشبهة المحصورة ونحن نشكّ فى صدقها عليه، ولا بالصحيحة، لما تقدّم فى محلّه من عدم جواز التمسّك بالعامّ فى الشبهة المصداقيّة للمخصّص، سواء كان المخصّص لفظيّاً أو لبّيّاً، فيبقى تحت العمومات والإطلاقات الأوّليّة، مثل دليل وجوب الاجتناب عن الخمر، لأنّها هى المرجع فيما لم يثبت الترخيص فيه.

هذا بناءً على كون المخصّص هو الإجماع.

وأمّا بناءً على كونه قضاوة العرف، وبعبارة اخرى: شهادة العقل العرفى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۳۲

بلزوم الاجتناب فى الشبهات المحصورة، فلا يجوز التمسّك بالصحيحة حتّى فى الشبهة المفهوميّة للمخصّص، لما عرفت[۱۳۹] من أنّ المخصّص العقلى- سواء كان ضروريّاً أو نظريّاً- بمنزلة المخصّص اللفظى المتّصل، فكأنّه عليه السلام قال: «كلّ شىء فيه حلال وحرام فهو لك حلال إلّاإذا استلزم الترخيص فى المعصية» فإذا شككنا فى مورد أنّه هل بلغ كثرة أطراف العلم الإجمالى إلى‌حدّ لم يكن الترخيص فيه ترخيصاً فى المعصية أم لا؟ لم يجز التمسّك فيه بعموم «كل شىء فيه حلال وحرام فهو لك حلال» كما لا يجوز التمسّك فيه بمخصّصه الذى عبّرنا عنه ب «العقل العرفى» سواء كان الاشتباه ناشئاً عن عدم تبيّن مفهوم «الترخيص فى المعصية»- وهذا ما يعبّر عنه بالشبهة المفهوميّة للمخصّص- أو عن الجهل بصدقه عليه لأجل الامور الخارجيّة مع وضوح مفهومه- وهذا ما يعبّر عنه بالشبهة المصداقيّة للمخصّص- وذلك لما عرفت من أنّ المخصّص العقلى- ولو كان نظريّاً- بمنزلة المخصّص اللفظى المتّصل، فكما لا يجوز التمسّك بالعامّ فى الشبهة المفهوميّة أو المصداقيّة للمخصّص اللفظى المتّصل كذلك لا يجوز التمسّك به فى المقام.

فالمرجع حينئذٍ هو العمومات والإطلاقات الأوّليّة الدالّة على وجوب الاجتناب، سواء كانت الشبهة مفهوميّة أو مصداقيّة.

هذا كلّه فيما إذا كان الدليل على عدم وجوب الاحتياط فى الشبهة غير المحصورة هو الروايات التى عمدتها صحيحة عبداللَّه بن سنان.

وأمّا بناءً على كون الدليل هو الوجه المذكور فى كلام المحقّق الحائرى رحمه الله فهل يجب الاحتياط فى موارد الشكّ أم لا؟

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۳۳

الحقّ هو التفصيل بين الشبهة المفهوميّة والمصداقيّة.

توضيح ذلك: أنّ هاهنا دليلين:

أ- العمومات والإطلاقات الأوّليّة، مثل دليل وجوب الاجتناب عن الخمر.

ب- الأمارة العقلائيّة الدالّة فى كلّ طرف على عدم كونه خمراً فيما إذا بلغت كثرة الأطراف إلى حدّ لا يعتنى العقلاء فى كلّ منها باحتمال كونه خمراً.

وحينئذٍ فلو شككنا فى مورد هل بلغت كثرة أطرافه إلى هذا الحدّ أم لا؟

فإن كان بنحو الشبهة المفهوميّة[۱۴۰] كان المرجع هو العمومات والإطلاقات الأوّليّة الدالّة على وجوب الاجتناب، إذ كان أمر المخصّص دائراً بين الأقلّ والأكثر، فكان هو المرجع فى القدر المتيقّن، وبقى مازاد عليه تحت العمومات والإطلاقات الأوّليّة.

وإن كان بنحو الشبهة المصداقيّة[۱۴۱] فلا يجوز التمسّك بالعمومات والإطلاقات فى مورد الشكّ، كما لا يجوز التمسّك بالمخصّص.

فلا يجب الاحتياط فيه، لعدم تحقّق ما يُلزمه بعد عدم صلاحيّة الأدلّة الأوّليّة للتمسّك بها فيه.

هذا تمام الكلام فى الشبهة غير المحصورة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۳۴

ولكن ينبغى ذكر نكتتين فى خاتمة هذا البحث، لاشتمالهما على ثمرة فقهيّة:

الاولى: أنّه لا ريب فى عدم صحّة الوضوء بمايع مردّد بين الماء والبول، وإن كان يجرى فيه أصالة الطهارة والحلّيّة لكونه من مصاديق الشبهة البدويّة.

وذلك لأنّ ما يتوضّأ به لابدّ من أن يكون ماءً، فلابدّ من إحراز كونه ماءً وجداناً أو من قيام دليل معتبر على ذلك، وأصالة الطهارة والحلّيّة وإن كانت تحكم بطهارته وحلّيّته، إلّاأنّها لا تثبت كونه ماءً.

إنّما الكلام فى أنّ خمراً إذا تردّدت بين أطراف غير محصورة وقلنا بعدم وجوب الاجتناب فيها فهل يجوز التوضّى بأحد هذه الأطراف أم لا؟

الحقّ هو الجواز، بناءً على كون الدليل على عدم وجوب الاحتياط ما ذكره المحقّق الحائرى فى كتاب «الدرر»، وعدمه بناءً على كون الدليل على ذلك هو الروايات.

توضيح ذلك: أنّ صحيحة عبداللّه بن سنان تكون فى مقام بيان حكم الأطراف، وهو حلّيّتها، وليست فى مقام بيان الموضوع من كونه خمراً أو ماءً، بخلاف الأمارة العقلائيّة المذكورة فى كلام المحقّق الحائرى رحمه الله، فإنّها تحكم فى كلّ طرف بعدم كونه خمراً، وهو عبارة اخرى عن الحكم بكونه ماءً.

وبالجملة: الفرق بين هذين الدليلين أنّ الروايات تكون بصدد بيان حكم أطراف الشبهة غير المحصورة، وما ذكره المحقّق الحائرى رحمه الله بصدد بيان موضوعها.

وأمّا بناءً على ما اختاره المحقّق النائينى رحمه الله- من ضبط غير المحصور ببلوغ كثرة الأطراف إلى حدّ لا يتمكّن المكلّف عادةً من جمعها فى الاستعمال، ثمّ

استنتاج[۱۴۲] عدم حرمة المخالفة القطعيّة اللازم منه عدم وجوب الموافقة القطعيّة- فلا يجوز التوضّى بأحد الأطراف، لأنّ عدم حرمة المخالفة القطعيّة الناشئة من عدم إمكان الجمع فى الاستعمال لا يقتضى إحراز المائيّة.

لكنّ الفاضل المقرّر قال: إنّه رحمه الله كان يميل إلى سقوط حكم الشبهة عن كلّ طرف وصحّة التوضّى به[۱۴۳].

وهذا لا يلائم مبناه رحمه الله فيما به يمتاز المحصور عن غيره.

والحاصل: أنّه يجوز التوضّى بأحد أطراف الشبهة غير المحصورة بناءً على ما ذكره المحقّق الحائرى رحمه الله، ولا يجوز بناءً على ما اختاره المحقّق النائينى، كما لا يجوز أيضاً بناءً على صحيحة عبداللّه بن سنان.

الثانية: أنّ عدم وجوب الاحتياط فى الشبهة غير المحصورة هل يختصّ بالشبهات التحريميّة أو تعمّ الوجوبيّة؟[۱۴۴]

الحقّ أنّ صحيحة عبداللّه بن سنان لا تعمّها، لاختصاص قوله عليه السلام: «كلّ شىء فيه حلال وحرام» بالشبهات التحريميّة، فلا يمكن إثبات عدم وجوب الاحتياط بها فى الشبهات الوجوبيّة، إلّابضميمة عدم القول بالفصل.

لكنّ الدليل المذكور فى كلام المحقّق الحائرى رحمه الله يعمّها بلفظه ولسانه، ضرورة أنّ الأمارة العقلائيّة كما تدلّ فى كلّ طرف من أطراف الشبهة التحريميّة غير المحصورة على عدم كونه هو الحرام، كذلك تدلّ فى كلّ من أطراف الشبهة الوجوبيّة غير المحصورة على عدم كونه هو الواجب.

فى ملاقى بعض أطراف العلم الإجمالى

التنبيه الخامس: فى ملاقى بعض أطراف العلم الإجمالى

اشارة

وقبل الخوض فی البحث ینبغی تقدیم امور:

بيان صور المسألة

الأوّل: أنّ للمسألة صوراً عديدة:

وذلک لأنّ العلم بالملاقاة قد يكون بعد العلم الإجمالي بنجاسة بعض الأطراف، وقد يكون قبله وقد يكون مقارناً له.

والملاقى- بالفتح- تارةً يكون حين حدوث العلم الإجمالي داخلًا في محلّ الابتلاء، واخرى يكون خارجاً عنه.

وأيضاً أحد طرفى العلم الإجمالي إمّا أن يكون هو الملاقى- بالفتح- أو الملاقي- بالكسر- أو مجموعهما، والطرف الآخر في جميع هذه الفروض شيء آخر غيرهما.

بيان دليل وجوب الاجتناب عن ملاقى النجس

الثاني: أنّه لا ريب في وجوب الاجتناب عن ملاقي النجس، فهل هو من آثار وجوب الاجتناب عن ذلک النجس[۱۴۵]، أو جعل الشارع كلًّا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۳۸

من النجاسات نجساً و منجّساً لما يلاقيه؟ فالملاقي موضوع آخر للنجاسة، فكما أنّ نجاسة الدم حكم وضعي تعبّدى استقلالى كذلک نجاسة ملاقيه، وكما أنّ لزوم الاجتناب عن الدم حكم تعبّدي مستقلّ، كذلک وجوب الاجتناب عن ملاقيه وليس من مصاديق لزوم الاجتناب عن الدم. وبعبارة اخرى:

قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء»[۱۴۶] يدلّ على أنّ للشارع- حينما لاقى الماء القليل دماً- ثلاثة أحكام:

أ- نجاسة الدم ولزوم الاجتناب عنه.

ب- سببيّة الدم لنجاسة ملاقيه.

ج- نجاسة الملاقي- الذى هو الماء في المثال- ولزوم الاجتناب عنه.

وبالجملة: هل تكون نجاسة الملاقي- بالكسر- ولزوم الاجتناب عنه حكماً مستقلّاً أو من توابع نجاسة الملاقى- بالفتح- ولزوم الاجتناب عنه؟

يستفاد من كلمات بعضهم الثاني[۱۴۷]، ولذا استدلّ على تنجّس الماء القليل بملاقاة النجاسة بما دلّ على وجوب هجر النجاسات في قوله تعالى: «وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ»[۱۴۸] بدعوى أنّ الاجتناب عن «الرجز» يراد به ما يعمّ الاجتناب عن ملاقيه.

وفيه: أنّ ظاهر الآية هو وجوب الاجتناب عن نفس «الرجز» لاعنه وعن ملاقيه.

وادّعى دلالة بعض الأخبار أيضاً عليه، وهو رواية عمرو بن شمر عن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۳۹

جابر الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام أنّه أتاه رجل فقال: وقعت فأرة في خابية[۱۴۹] فيها سمن أو زيت، فما ترى في أكله؟ قال: فقال له أبو جعفر عليه السلام: «لا تأكله» فقال له الرجل: الفأرة أهون علىّ من أن أترک طعامى من أجلها، قال: فقال له أبو جعفر عليه السلام: «إنّک لم تستخفّ بالفأرة، وإنّما استخففت بدينک، إنّ اللَّه حرّم الميتة من كلّ شيء»[۱۵۰].

وجه الدلالة: أنّه عليه السلام جعل ترک الاجتناب عن الطعام استخفافاً بتحريم الميتة، ولولا استلزامه لتحريم ملاقيه لم يكن أكل الطعام استخفافاً بتحريم الميتة، فوجوب الاجتناب عن شيء يستلزم وجوب الاجتناب عن ملاقيه.

وفیه أوّلًا: أنّ الروایة ضعیفة سنداً.

وثانیاً: أنّها بصدد بیان تحریم المیتة من قبل اللّه تعالی، لا تنجیسها الذی هو المتنازع فیه، وکون التحریم فیها بمعنی التنجیس خلاف الظاهر، علی أنّ بعض أنواع المیتة- کالسمک- تکون محرّمة ولا تکون نجسة، فلا وجه لجعل «التحریم» بمعنی «التنجیس».

وبالجملة: إنّ الإمام علیه السلام ذکر «الحرمة» فی مقام الاستدلال، وهی أعمّ من «النجاسة» التی هی المتنازع فیها.

لکنّ هاهنا إشکالًا، وهو أنّه لا ملازمة بین حرمة الشیء وحرمة ملاقیه، بل الملازمة تختصّ بمسألة النجاسة، فکیف علّل الإمام علیه السلام حرمة السمن أو الزیت الملاقی للفأرة بحرمة المیتة؟!

ولعلّ هذا الإشکال دعا بعضهم إلی تفسیر «التحریم» فی الروایة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۴۰

ب «التنجیس».

لکن یمکن الجواب عنه بأنّه یستفاد من هذا التعلیل أنّ مورد الروایة هو السمن أو الزیت الذی تفسّخ الفأرة فیه، بحیث اشتمل کلّ جزء منه علی جزء منها، فلا یمکن أکل شیء من السمن أو الزیت بدون أکل المیتة.

ووجه استفادة هذا المعنی من التعلیل أنّه لابدّ فی کلّ حدیث من حفظ ظهور التعلیل وحمل الحدیث علیه، لا العکس.

إن قلت: ینفر طبع الإنسان عن سمن أوزیت تفسّخ الفأرة فیه ولو کان حلالًا، فکیف یمکن حمل الحدیث علی هذا المعنی؟!

قلت: شدّة الفقر وصعوبة العیش وقلّة الموادّ الغذائیّة فی صدر الإسلام کانت تبلغ حدّاً یوجب عدم تحرّز الإنسان عن کثیر من الخبائث والمنفّرات، ویشهد علیه قول الراوی: «الفأرة أهون علیَّ من أن أترک طعامی لأجلها».

نعم، ینفر طبع الإنسان فی هذا الزمان عن السمن الذی وقعت فیه الفأرة وإن لم تتفسّخ.

والحاصل: أنّ ما دلّ علی نجاسة الملاقی- بالکسر- غیر ما دلّ علی نجاسة الملاقی- بالفتح- فلکلّ منهما حکم مستقلّ.

استحالة انکشاف شیء مرّتین

الثالث: أنّه إذا قامت بیّنة علی خمریّة مائع مثلًا، ترتّب علیه جمیع آثار الخمریّة، فلو قامت بیّنة اخری علی خمریّته فلا أثر لها، لأنّ الحجّیة والمنجّزیّة إنّما هی للبیّنة الاولی، ولا یمکن الکشف والتنجیز فی مورد واحد مرّتین، ولا فرق فی ذلک بین العلم والأمارة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۴۱

نعم، یمکن جعل حکم تعلیقی للأمارة الثانیة، مثل أن یقال: «الأمارة الثانیة کاشفة ومنجّزة وصالحة للاحتجاج لو لم تکن الأمارة الاولی».

إذا عرفت هذه الامور فهل یجب الاجتناب عن ملاقی أحد أطراف الشبهة المحصورة أم لا؟

نظریّة صاحب الکفایة رحمه الله فی ذلک

فصّل المحقّق الخراسانی رحمه الله بین صور المسألة بقوله:

تارةً: یجب الاجتناب عن الملاقی دون ملاقیه فیما کانت الملاقاة بعد العلم إجمالًا بالنجس بینها، فإنّه إذا اجتنب عنه وطرفه اجتنب عن النجس فی البین قطعاً ولو لم یجتنب عمّا یلاقیه، فإنّه علی تقدیر نجاسته لنجاسته کان فرداً آخر من النجس قد شکّ فی وجوده، کشیء آخر شکّ فی نجاسته بسبب آخر، ومنه ظهر أنّه لا مجال لتوهّم أنّ قضیّة تنجّز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه أیضاً، ضرورة أنّ العلم به إنّما یوجب تنجّز الاجتناب عنه لا تنجّز الاجتناب عن فرد آخر لم یعلم حدوثه وإن احتمل.

واخرى: يجب الاجتناب عمّا لاقاه دونه فيما لو علم إجمالًا نجاسته[۱۵۱] أو نجاسة شيء آخر، ثمّ حدث العلم بالملاقاة والعلم بنجاسة الملاقى أو ذاك الشيء أيضاً، فإنّ حال الملاقى فى هذه الصورة بعينها حال ما لاقاه فى الصورة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۴۲

السابقة فى عدم كونه طرفاً للعلم الإجمالى وأنّه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعاً غير معلوم النجاسة أصلًا لا إجمالًا ولا تفصيلًا.

وثالثةً: يجب الاجتناب عنهما فيما لو حصل العلم الإجمالى بعد العلم بالملاقاة، ضرورة أنّه حينئذٍ نعلم إجمالًا إمّا بنجاسة الملاقى والملاقى، أو بنجاسة الآخر كما لا يخفى، فيتنجّز التكليف بالاجتناب عن النجس فى البين، وهو الواحد أو الاثنين[۱۵۲]، إنتهى كلامه رحمه الله.

وهو حقّ متين.

وتوضيحه يبتنى على ملاحظه أمرين من الامور التى ذكرناها فى بداية البحث:

أ- أنّ نجاسة الملاقى- بالكسر- حكم وضعى تعبّدى مستقلّ، ولها دليل غير ما دلّ على نجاسة الملاقى- بالفتح-.

ب- أنّ الشيء الواحد لا يمكن أن ينكشف مرّتين.

فإذا كانت الملاقاة بعد العلم إجمالًا بنجاسة أحد الطرفين[۱۵۳] فلا إشكال فى تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الاجتناب عن كل واحد من الطرفين، لكون العلم الإجمالى منجّزاً للتكليف فى أيّ طرف كان، وأمّا الملاقى لأحدهما فلا وجه لوجوب الاجتناب عنه، لأنّ ما يتخيّل فى وجهه أمران كلاهما مردودان:

أ- ما دلّ على وجوب الاجتناب عن الملاقى- بالفتح-.

وقد عرفت جوابه فى المقدّمة الثانية[۱۵۴].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۴۳

ب- أنّه يحصل لنا بعد الملاقاة علم إجمالى آخر، ضرورة أنّ اليد إذا لاقت الإناء الواقع فى اليمين نعلم إجمالًا بأنّه إمّا أن تكون اليد نجسة أو الإناء الواقع فى اليسار، فاليد تكون طرفاً للعلم الإجمالى الثانى، فيجب الاجتناب عنها، كما يجب الاجتناب عن الإناء الواقع فى اليسار.

وفيه: أنّ هذا العلم الإجمالى الثانوى لا يمكن أن يكون منجّزاً، لأنّ من شرائط تنجيز العلم الإجمالى أن يكون مؤثّراً على كلّ تقدير، مع أنّه لا يكاد يكون كذلك فى المقام، ضرورة أنّه لا يمكن أن يكون منجّزاً بالنسبة إلى الإناء الواقع فى اليسار، لتأثير العلم الإجمالى الأوّل فى وجوب الاجتناب عنه، وقد عرفت فى المقدّمة الثالثة أنّه لا يمكن الكشف والتنجيز فى شيء واحد مرّتين، فلا أثر للعلم الإجمالى الثانى أصلًا، فيبقى الملاقى مشكوك الطهارة والنجاسة، فتجرى فيه أصالة الطهارة.

ويجرى نظير هذا البيان فى عكس هذه الصورة، وهو ما إذا علم إجمالًا نجاسة الملاقى[۱۵۵]- بالكسر- أو نجاسة شيء آخر، ثمّ حدث العلم بالملاقاة، والعلم بنجاسة الملاقى- بالفتح- أو ذاك الشيء أيضاً.

ففى هذه الصورة يجب الاجتناب عن الملاقى- بالكسر- وعن ذلك الشيء الآخر، لكونهما طرفى العلم الإجمالى الأوّل الذى يؤثّر فى تنجّز التكليف على كلّ تقدير.

بخلاف الملاقى- بالفتح- فإنّه طرف للعلم الإجمالى الثانى الذى لا يكاد يكون مؤثّراً على كلا التقديرين، لعين ما ذكرناه فى الصورة الاولى، فلا أثر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۴۴

لهذا العلم أصلًا، فيبقى الملاقى- بالفتح- مشكوك الطهارة والنجاسة، فتجرى فيه أصالة الطهارة.

هذا توضيح كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.

نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام[۱۵۶]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج‌۵ ؛ ص۱۴۴

ستشكل عليه المحقّق النائينى رحمه الله بالنسبة إلى الصورة الثانية بقوله: ولا يخفى عليك: أنّ هذا التفصيل مبنيّ على كون حدوث العلم الإجمالى بما أنّه علم وصفة قائمة فى النفس تمام الموضوع لوجوب الاجتناب عن الأطراف وإن تبدّلت صورته وانقلبت عمّا حدثت عليه، لأنّه يكون المدار حينئذٍ على حال حدوث العلم، ومن المعلوم: أنّه قد يكون متعلّق العلم الإجمالى حال حدوثه هو نجاسة الملاقى- بالكسر- أو الطرف، وقد يكون هو نجاسة الملاقى- بالفتح- أو الطرف، وقد يكون هو نجاستهما معاً أو الطرف.

ولكنّ الإنصاف: فساد المبنى بمثابة لا سبيل إلى الالتزام به، ضرورة أنّ المدار فى تأثير العلم الإجمالى إنّما هو على المعلوم والمنكشف لا على العلم والكاشف، وفى جميع الصور المفروضة رتبة وجوب الاجتناب عن الملاقى- بالفتح- والطرف سابقة على وجوب الاجتناب عن الملاقى- بالكسر- وإن تقدّم زمان العلم الإجمالى بنجاسة الملاقى- بالكسر- أو الطرف على العلم الإجمالى بنجاسة الملاقى- بالفتح- أو الطرف، لأنّ التكليف فى الملاقى إنّما جاء من قبل التكليف بالملاقى، فلا أثر لتقدّم زمان العلم وتأخّره بعدما كان المعلوم فى أحد العلمين سابقاً رتبةً أو زماناً على المعلوم بالآخر.

ووضوح الأمر وإن كان بمثابة لا يحتاج إلى إطالة الكلام فيه، إلّاأنّه لا بأس بزيادة بيان لإزاحة الشبهة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج‌۵، ص: ۱۴۵

فنقول: إنّه يعتبر فى تأثير العلم الإجمالى واقتضائه التنجيز بقائه على صفة حدوثه وعدم تعقّبه بما يوجب انحلاله وتبدّل المنكشف به، لأنّ اعتبار العلم الإجمالى إنّما هو لكونه طريقاً وكاشفاً عن التكليف المولوى، فلابدّ من انحفاظ طريقيّته وكاشفيّته، وهو إنّما يكون ببقائه على صفة حدوثه وعدم حدوث ما يوجب تغييراً فى ناحية المعلوم، فالعلم الإجمالى بوجوب الاجتناب عن أحد الشيئين إنّما يقتضى الاجتناب عنهما إذا لم يحدث ما يقتضى سبق التكليف بالاجتناب عن أحدهما ولو كان ذلك علماً إجماليّاً آخر كان المعلوم به سابقاً فى الزمان أو الرتبة على المعلوم بالعلم الإجمالى الأوّل، وإلّا كان المدار على العلم الإجمالى الثانى الذى سبق معلومه معلوم الأوّل وسقط العلم الإجمالى الأوّل عن الاعتبار.

فلو علم بوقوع قطرة من الدم فى أحد الإنائين، ثمّ بعد ذلك علم بوقوع قطرة اخرى من الدم فى أحد هذين الإنائين أو فى الإناء الثالث، ولكن ظرف وقوع القطرة المعلومة ثانياً أسبق من ظرف وقوع القطرة المعلومة أوّلًا، فلا ينبغى التأمّل فى أنّ العلم الإجمالى الثانى يوجب انحلال الأوّل، لسبق معلومه عليه، ومن الواضح: أنّ العلم الإجمالى بنجاسة الملاقى- بالكسر- والطرف دائماً يكون المعلوم به متأخّراً عن المعلوم بالعلم الإجمالى بنجاسة الملاقى- بالفتح- والطرف، تقارن العلمان فى الزمان، أو تقدّم تعلّق العلم بالملاقى- بالكسر- على تعلّق العلم بالملاقى أو انعكس الأمر، لما عرفت: من أنّه لا عبرة بزمان حدوث العلم، بل العبرة بزمان حدوث المعلوم، والنجاسة المعلومة بين الملاقى- بالفتح- والطرف تكون أسبق من النجاسة المعلومة بين الملاقى- بالكسر- والطرف فى جميع الصور، ففى أيّ زمان يحدث العلم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج‌۵، ص: ۱۴۶

الإجمالى بنجاسة الملاقى- بالفتح- والطرف يسقط العلم الإجمالى بنجاسة الملاقى والطرف عن التأثير، لأنّه يتبيّن سبق التكليف بالاجتناب عن أحد طرفيه وهو طرف الملاقى- بالفتح- فتكون الشبهة بالنسبة إلى الملاقى- بالكسر- بدويّة تجرى فيه أصالة الطهارة بلا معارض.

هذا كلّه، مضافاً إلى أنّ الذوق يأبى عن أن يكون الحكم وجوب الاجتناب عن الملاقى- بالكسر- دون الملاقى، مع أنّ التكليف به

إنّما يأتى من قبل التكليف بالملاقى- بالفتح-[۱۵۷]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

نقد نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله من قبل الإمام الخمينى

«مدّ ظلّه»

وناقش فيه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» أوّلًا: بأنّ الإشكال ليس فى ناحية الملاقى والملاقى كى يقال: قضيّة العلّيّة والمعلوليّة هى تقدّم رتبة النجاسة فى الملاقى- بالفتح- عليها فى الملاقى- بالكسر-، بل الإشكال فى الطرف الآخر، حيث عرفت أنّه لا يمكن تأثير العلم الإجمالى الثانى فيه بعد العلم الإجمالى الأوّل، لعدم إمكان الانكشاف فى شيء واحد مرّتين.

وثانياً: أنّه لا مجال فى المقام لملاحظة التقدّم والتأخّر الرتبيّين، ضرورة أنّ منجّزيّة العلم الإجمالى من آثار وجوده الخارجى، لا من آثار ماهيّته أو وجوده الذهنى، وتقدّم رتبة العلّة على المعلول إنّما هو ممّا حكم به العقل، ولا يرتبط بوجود هما الخارجى، إذ ثبت فى محلّه أنّهما متقارنان بحسبه.

والحاصل: أنّ الحجّيّة من آثار وجود العلم الإجمالى الخارجى، فتمام الملاك فى حجّيّته هو التقدّم والتأخّر فى حدوثه خارجاً، لا التقدّم والتأخّر الرتبيّان

اللذان وعائهما هو العقل.

وأمّا المثال الذى ذكره رحمه الله فهو وإن كان صحيحاً إلّاأنّه لا يرتبط بالمقام، ضرورةأنّ العلم بأسبقيّة ظرف وقوع القطرة المعلومة ثانياً من ظرف وقوع القطرة المعلومة أوّلًا، كاشف عن عدم تعلّق العلم الإجمالى الأوّل بالتكليف، وإن كنّا نتخيّل- قبل حدوث العلم الإجمالى الثانى- أنّه تعلّق به، وذلك لأنّا نحتمل- بعد حدوث العلم الإجمالى الثانى- أنّ القطرة المعلومة بالعلم الإجمالى الأوّل وقعت فى نفس الإناء الذى وقعت فيه- قبل ذلك- القطرة المعلومة بالعلم الإجمالى الثانى، فالقطرة المعلومة بالعلم الإجمالى الثانى تؤثّر فى التكليف قطعاً، دون المعلومة بالعلم الإجمالى الأوّل، لسبق الاولى ولحوق الثانية.

وهذا بخلاف المقام، فإنّ كلا العلمين الإجماليّين هاهنا تعلّقا بالتكليف، غاية الأمر أنّ الثانى منهما لا يكون منجّزاً، لعدم إمكان انكشاف شيء واحد مرّتين[۱۵۸].

هذا حاصل ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه».

وتبيّن ممّا تقدّم حول الصورتين الاوليين حكم الصورة الثالثة[۱۵۹]، وهو وجوب الاجتناب عن مجموع الملاقى والملاقى وعن الطرف الآخر، لوقوع جميعها طرفاً للعلم الإجمالى فى آن واحد، لحصول العلم دفعة واحدة بأنّه إمّا الملاقى والملاقى نجسان أو الطرف الآخر.

هذا كلّه بحسب حكم العقل.

البحث حول جريان الاصول الشرعيّة فى الملاقى

وهل تجرى الاصول الشرعيّة فى الملاقى أم لا؟

ربما يقال بجريان أصالة الطهارة فيه، وذلك لأنّ طهارة الملاقى- بالكسر- ونجاسته مسبّبتان من طهارة الملاقى- بالفتح- ونجاسته، ولو جرى أصل فى السبب لكان حاكماً على الأصل الجارى فى المسبّب، وأمّا إذا لم يجر الأصل السببى- كما فى المقام، لأجل ابتلائه بالمعارض[۱۶۰]- فلا منع من جريان الأصل المسبّبى.

ملاک حکومة الأصل السببی علی المسبّبی

وفیه: أنّا لا ـ نسلّم توقّف جریان الأصل فی الملاقی- بالکسر- علی عدم جریانه فی الملاقی- بالفتح- وذلک لأنّ حاکميّـة الأصل الشرعی الجاری فی السبب علی الأصل الجاری فی المسبب إنّما هی بملاک السببیّة الشرعیّة، ضرورة أنّ التعبّد ببقاء الموضوع إنّما هو لأجل ترتّب آثاره الشرعیّة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۴۹

فلو کان المسبّب من الآثار الشرعیّة للسبب لکان الأصل الجاری فی الثانی حاکماً علی الجاری فی الأوّل، کما إذا شککنا فی بقاء کرّیّة ماءٍ ثمّ غسلنا فیه ثوبنا النجس، فهاهنا لا یجری استصحاب نجاسة الثوب، لأنّ استصحاب کرّيّة الماء أصل سببی یترتّب علیه آثاره الشرعیّة التی منها کونه مطهّراً، فالتعبّد بالسبب هاهنا یزیل الشکّ عن ناحیة المسبّب.

وأمّا إذا لم یکن بینهما سببیّة شرعیّة فصرف السببیّة والمسبّبیّة لا تقتضی الحکومة، وما نحن فیه من هذا القبیل، فإنّ نجاسة الملاقی- بالکسر- وإن کانت من الآثار الشرعیّة لنجاسة الملاقی- بالفتح- إلّاأنّ طهارته لیست أثراً شرعیّاً لطهارته، لأنّه کان طاهراً ولو لم تتحقّق الملاقاة.

وبالجملة: تجری أصالة الطهارة فی الملاقی- بالکسر- سواء جرت فی الملاقی- بالفتح- أم لا، فالقول بعدم جریانها فی الملاقی لو فرض جریانها فی الملاقی غیر تامّ.

نعم، لو فرض جریان استصحاب النجاسة فی ناحیة السبب لکان مانعاً من جریان أصالة الطهارة فی ناحیة المسبّب، لأنّ نجاسة السبب یؤثّر شرعاً فی نجاسة المسبّب، فلا مجال لجریان أصالة الطهارة فیه.

إشکال وجواب

ثمّ إنّ هاهنا شبهة استصعب حلّها بناءً علی کون طهارة الملاقی من آثار طهارة الملاقی، وهی أنّ فی المقام مسألتین:

أ- طهارة الملاقی التی هی مسبّبة عن طهارة الملاقی.

ب- حلّيّته التی هی مسبّبة عن طهارة نفسه.

فهاهنا فی بادئ النظر اصول ستّة، إذ یتصوّر فی کلّ من الملاقی والملاقی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۵۰

والطرف الآخر أصالة الطهارة وأصالة الحلّيّة.

وهذه الاصول الستّة وقعت فی ثلاث رتب:

ففی الرتبة الاولی أصلان: أصالة الطهارة فی الملاقی- بالفتح- والطرف الآخر، وهما تتعارضان وتتساقطان، لأنّ جریانهما یستلزم الترخیص فی المخالفة القطعیّة العملیّة والتناقض فی أدلّة الاصول.

وفی الرتبة الثانیة ثلاثة اصول: أصالة الطهارة فی الملاقی- بالکسر- وأصالة الحلّيّة فی الملاقی- بالفتح- وأصالة الحلّيّة فی الطرف الآخر.

ووجه کون هذه الاصول الثلاثة فی رتبة واحدة أنّ الشکّ فی الحلّ والحرمة فی طرفی العلم الإجمالی وهما الملاقی- بالفتح- والطرف الآخر مسبّب عن الشکّ فی طهارتهما ونجاستهما، والشکّ فی طهارة الملاقی- بالکسر- أیضاً مسبّب عن الشکّ فی طهارة الملاقی- بالفتح- فهذه الاصول الثلاثة تکون فی رتبة واحدة متأخّرة عن رتبة أصالتی الطهارة فی الطرفین المتساقطتین بالتعارض، فتتعارض هذه الاصول أیضاً وتتساقط.

وفی الرتبة الثالثة أصل واحد سلیم عن المعارض: وهو أصالة الحلّیّة فی الملاقی[۱۶۱]- بالکسر-.

والحاصل: أنّه لا تجری أصالة الطهارة فی الملاقی- بالکسر-، فلا یجوز استعماله فیما یشترط فیه الطهارة، لکن تجری فیه أصالة الحلّیّة، فیجوز شرب الماء الملاقی لأحد الطرفین، ولا یجوز التوضّی به، لاشتراط کون ماء الوضوء طاهراً، فما لم یحرز طهارته لا یجوز التوضّی به.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۵۱

ویمکن الجواب عنها بوجوه:

الأوّل: أنّک قد عرفت أنّ طهارة الملاقی لا تکون مسبّبة عن طهارة الملاقی.

الثانی: أنّا لا نسلّم أن تکون حلّیّة الشیء أثراً لطهارته، إذ لیس لنا دلیل یدلّ علی أنّ «کلّ طاهر حلال»، فالطهارة والنجاسة مسألة والحلّیّة والحرمة مسألة اخری.

نعم، قد تجتمع الطهارة مع الحلّیّة، لکنّه لا یقتضی السببیّة والمسبّبیّة کما لا یخفی. فعلی هذا حلّیّة الشیء تکون فی رتبة طهارته من دون أن یکون بینهما تقدّم وتأخّر أصلًا.

فأصالة الحلّیّة فی الطرفین تکون فی رتبة أصالة الطهارة فیهما، فیقع التعارض بین أصالتی الحلّیّة فی الرتبة الاولی التی کان یقع التعارض فیها بین أصالتی الطهارة، وتبقی أصالة طهارة الملاقی فی الرتبة المتأخّرة سلیمة عن المعارض.

الثالث: أنّه لا مدرک لأصالة الحلّیّة فی المقام، فإنّک عرفت[۱۶۲] المناقشة فی أحادیث الحلّ، فإنّ بعضها- کحدیث مسعدة بن صدقة- کان مضطرباً دلالةً، لعدم إمکان انطباق الحکم الکلّی المستفاد منه علی الأمثلة المذکورة فیه، وبعضها الآخر- کحدیثی معاویة بن عمّار وعبداللَّه بن سلیمان وصحیحة عبداللَّه بن سنان- کان محمولًا علی غیر موارد الشبهة المحصورة، لحکم العرف بأنّ تجویز ارتکاب أطراف الشبهة المحصورة ترخیص فی المعصیة ومستلزم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۵۲

للتناقض.

علی أنّ روایة معاویة بن عمّار وعبداللَّه بن سلیمان کانت مخدوشة سنداً أیضاً.

وبالجملة: لا تعمّ أحادیث الحلّ أطراف العلم الإجمالی أصلًا، فلا مجال للقول بتعارض أصالتی الحلّیّة وتساقطهما فی المقام.

وأمّا الملاقی: فأصالة الحلّیّة وإن لم تجر فیه أیضاً، لعدم شمول مدرکها له، إلّا أنّه یمکن التمسّک لرفع حرمته المجهولة بحدیث الرفع.

والحاصل: أنّا نتمسّک بأصالة الطهارة بالنسبة إلی طهارة الملاقی ونجاسته، وبحدیث «الرفع» بالنسبة إلی حلّیّته وحرمته.

ثمّ إنّ الشبهة- علی فرض تسلیمها- وإن کانت تجری فیما إذا حصل العلم الإجمالی بعد العلم بالملاقاة[۱۶۳]، إلّاأنّها لا تجری فیما إذا کانت الملاقاة بعد العلم إجمالًا بالنجس[۱۶۴].

أمّا جریانها فی الصورة الاولی: فلأنّ لنا فیها علماً إجمالیّاً واحداً له طرفان: أحدهما: مجموع الملاقی والملاقی، والطرف الآخر: هو الطرف الآخر، فیجری فیه جمیع ما ذکر فی الشبهة، وهو تعارض أصالتی الطهارة فی ناحیة الملاقی- بالفتح- والطرف الآخر أوّلًا، ثمّ تعارض أصالتی الحلّیّة فیهما وأصالة طهارة الملاقی- بالکسر- فی الرتبة الثانیة، ویبقی أصالة الحلّیّة فی الملاقی سلیمة عن المعارض.

والحاصل: أنّ الشبهة المذکورة- مع قطع النظر عن المناقشات التی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۵۳

ذکرناها- تنتج فیما إذا حصل العلم الإجمالی بعد العلم بالملاقاة.

وأمّا عدم جریانها فی الصورة الثانیة[۱۶۵]: فلأنّ لنا فیها علمین إجمالیّین: أحدهما منجّز للتکلیف دون الآخر، لأنّ المفروض حصول العلم بنجاسة إناء الیمین أو الیسار أوّلًا، ثمّ بعد ملاقاة الید مع إناء الیمین حصل العلم ثانیاً بنجاسة الملاقی أو إناء الیسار، والعلم الأوّل

منجّز للتكليف المعلوم بالإجمال، فلا يجرى فى طرفيه أصالة الطهارة، لأنّ جريان الاصول مشروط بعدم استلزامه مخالفة عمليّة لتكليف معلوم منجّز، بخلاف العلم الثانى، فإنّه غير منجّز للتكليف، لأنّ تنجيز العلم الإجمالى مشروط بكونه مؤثّراً فى أىّ طرف كان التكليف واقعاً، وأحد طرفى العلم الإجمالى الثانى هو إناء اليسار الذى كان طرفاً للعلم الإجمالى الأوّل أيضاً، ولا يمكن أن يتنجّز تكليف مرّتين، فلا منع من جريان أصالة الطهارة فى الملاقى، بل لا منع بلحاظ العلم الإجمالى الثانى من جريانها فى إناء اليسار أيضاً، وإن لم يكن له ثمرة عمليّة لكونه طرفاً للعلم الإجمالى الأوّل أيضاً الذى كان مانعاً من جريان الاصول فى طرفيه.

وبالجملة: لا منع من جريان أصالة الطهارة فى الملاقى، لعدم استلزامه مخالفة تكليف معلوم منجّز.

هذا من ناحية العلم الإجمالى.

ولا منع من جريانها من ناحية الأصل السببى أيضاً لو فرض أنّ طهارة الملاقى مسبّبة عن طهارة الملاقى، لما عرفت من ابتلاء الأصل فى ناحية السبب بالمعارض، فلا منع من جريانه فى المسبّب.

والحاصل: أنّ الشبهة المذكورة لو تمّت لما جرت إلّافى بعض صور ما نحن فيه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۵۴

البحث حول ما إذا كان الملاقى – بالفتح – خارجاً عن الابتلاء

كلام صاحب الكفاية فى ذلك

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله – مضافاً إلى الصور الثلاثة المتقدّمة – تعرّض لصورة اخرى، وهى ما إذا علم بالملاقاة، ثمّ حدث العلم الإجمالى بنجاسة مجموع الملاقى والملاقى أو الطرف الآخر، ولكن كان الملاقى – بالفتح – خارجاً عن محلّ الابتلاء فى حال حدوث العلم بالنجاسة وصار مبتلى به بعده.

وذهب فى هذه الصورة أيضاً – كالصورة الثانية – إلى لزوم الاجتناب عن الملاقى – بالكسر – والطرف الآخر، دون الملاقى – بالفتح – لأنّه كان خارجاً عن محلّ الابتلاء حين حدوث العلم، ومنجّزيّة العلم الإجمالى تتوقّف على دخول أطرافه فى محلّ الابتلاء[۱۶۶].

هذا توضيح ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله.

نقد كلام صاحب الكفاية رحمه الله فى هذه الصورة

لكنّ الحقّ هو وجوب الاجتناب عن الجميع فى هذه الصورة.

أمّا بناءً على ما اخترناه تبعاً لسيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» – من عدم تأثير الدخول فى محلّ الابتلاء والخروج عنه فى منجّزيّة العلم الإجمالى وعدمها – فواضح، فإنّ العلم الإجمالى على هذا المبنى منجّز للتكليف حتّى فيما إذا كان بعض أطرافه خارجاً عن الابتلاء، ففى هذه الصورة يجب الاجتناب عن الملاقى والملاقى والطرف الآخر جميعاً.

وأمّا بناءً على ما اختاره المحقّق الخراسانى رحمه الله – من توقّف منجّزيّة العلم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۵۵

الإجمالى على دخول جميع أطرافه فى محلّ الابتلاء – فلأنّ خروج بعض الأطراف عن الابتلاء يمنع عن تنجيز العلم الإجمالى فيما إذا لم يكن للطرف الخارج أثر داخل فى محلّ الابتلاء، وأمّا إذا كان له أثر كذلك – كما فى المقام – فلا.

بل الأمر كذلك فى غير موارد العلم الإجمالى أيضاً، فإنّا لو غسلنا ثوبنا النجس فى ماء ثمّ أرقناه ثمّ شككنا فى بقاء كرّيّته لجرى استصحاب كرّيّته وحكم بطهارة الثوب المغسول به.

ولاـ یمنع من جریـان الاستصـحاب خروج الماء عن محلّ الابتلاء بإراقته وانعـدامه، لأنّ أثره- وهو الثوب المغسول به- یکون مبتلی به، فکأنّ الماء یکون باقیاً وداخلًا فی محلّ الابتلاء.

وکذلک الأمر فی المقام، فإنّ الملاقی- بالفتح- وإن لم یکن مبتلی به عند حدوث العلم الإجمالی، إلّاأنّ أثره وهو الملاقی- بالکسر- کـان کـذلک، فکـأنّ الملاقی- بالفتـح- أیضاً کان محلّاً للابتلاء فی حال حـدوث العلم، فیجب الاجتناب عنه کما یجب الاجتناب عن الملاقی- بالکسر- والطرف الآخر.

وحاصل جمیع ما ذکرناه فی المسألـهٔ: أنّه یجب الاجتناب عن الملاقی- بالفتح- فی صورهٔ، وعن الملاقی- بالکسر- فی صورهٔ اخری، وعن مجموعهما فی صورتین اخریین.

هذا تمام الکلام فی مبحث ملاقی بعض أطراف العلم الإجمالی، وبه تمّ جمیع مباحث دوران الأمر بین المتباینین.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۱۵۷

فی دوران الأمر بین الأقلّ والأکثر

المقام الثانی: فی دوران الأمر بین الأقلّ والأکثر

اشارهٔ

إذا دار الأمر بین الأقلّ والأکثر فهل العقل یحکم بجریان البراءهٔ أو بلزوم الاحتیاط؟ وماذا یقتضیه الاصول الشرعیّهٔ؟

قبل الشروع فی البحث لابدّ من ذکر مقدّمتین لتحریر محلّ النزاع.

الفرق بین الأقلّ والأکثر الارتباطیّین والاستقلالیّین

اشارهٔ

الاولی: الأقلّ والأکثر علی قسمین: ارتباطی واستقلالی:

أمّـا الأـوّل: فهو أن یلاحـظ الآـمر مجموع امور منضـمّهٔ بعضـها إلی بعض ویأمر بها، بحیث یکون کلّ واحـدٍ من هـذه الامور مؤثّراً فی تحقّق غرض المولی حالهٔ انضـمامه مع الامور الاخر، ولا یکون وحده ذا أثر أصلًا، کالصلاهٔ، فإذا شککنا فی جزئیّهٔ شیء للصلاهٔ یکون من مصادیق دوران الأمر بین الأقل والأکثر الارتباطیّین.

وأمّا الثانی: فهو أن یلاحظ اموراً ویأمر بإتیانها، لکن لا یلاحظ الانضـمام، بل کلّ واحد من هذه الامور یکون مأموراً به مسـتقلّاً وذا أثر مسـتقلّ، بحیث لـو أتی المکلّف ببعضـها دون بعض آخر لأطاع بالنسـبهٔ إلی مـا أتی به وعصـی بالنسـبهٔ إلی مـا ترکه، مثـل الصـلوات المتعدّدهٔ المأمور بها، فلو شککنا فی الصلوات الفائتهٔ بین الخمس والستّ یکون من مصادیق الأقلّ والأکثر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۱۵۸

الاستقلالیّین.

إذا عرفت هـذا فـاعلم أنّ البحث فی الأقـلّ والأـکثر ینحصـر فی الارتبـاطیّین، لأـنّ الـدوران بین الاسـتقلالیّین لا یکون من موارد العلم الإجمالی، بل من موارد العلم التفصـیلی والشکّ البـدوی الـذی تقدّم البحث عنه فی البراءهٔ؛ لا لأنّ العلم الإجمالی کان موجوداً ابتداءً ثمّ انحلّ إلی العلم التفصـیلی والشکّ البـدوی، بل الأمر بالعکس، فإنّ العلم الإجمالی هنا یحصل من ضمّ العلم التفصـیلی إلی الشـکّ البدوی.

صور الشکّ بین الأقلّ والأکثر الارتباطیّین

الثانیـة: هـذا البحث طویل الـذیل، لأنّ الـدوران بین الأقلّ والأکثر تارةً یکون بسبب الشکّ فی جزئیّة شـیء للمأمور به[۱۶۷]، واخری بسبب الشکّ فی شرطیّة شیء له[۱۶۸]، وثالثـةً بسبب الشـکّ فی أنّ المأمور به هو الجنس أو النوع، مثل أن نشکّ فی أنّ المولی أمر بإطعام الحیوان أو الحیوان الناطق.

وللشـکّ فی الجنس والنوع مثـال آخر خـارج عن محـلّ النزاع، وهو أن نشـکّ فی أنّ المولی أمر بإطعـام الحیوان أو الإنسان، فإنّه من قبیـل الـدوران بین المتبـاینین، لأنّ العرف یری بینهمـا تبایناً، لأنّه إذا لاحظ الإنسان لا یخطر بباله الحیوان أصـلًا، فإنّ الإنسان وإن کان بنظر العقل مرکّباً منه ومن الناطق إلّاأنّه بنظر العرف مغایر ومباین للحیوان، بخلاف المثال الأوّل المذکور فیه الحیوان

صریحاً، فإنّ العرف لا یقدر فیه أن لا یلاحظ الحیوان فی ملاحظة النوع[۱۶۹].

ورابعةً یکون الدوران بین الأقلّ والأکثر لأجل الشکّ فی أنّ المأمور به هو الطبیعی أو حصّته.

کلام المحقّق العراقی فی الدوران بین الطبیعی وحصّته

خلافـاً للمحقّق العراقی رحمه الله حیث ذهب إلی أنّ الشـکّ فی الطبیعی وحصّـته لیس من قبیل دوران الأمر بین الأقلّ والأکثر، بل من قبیل الـدوران بین المتباینین، لأنّ الحصّـة التی فی زیـد مثلًا من الإنسان غیر الحصّة التی فی عمرو منه وهکذا سائر الأفراد، فإذا شـککنا فی أنّ المولی أمر بإطعام الإنسان أو بإطعام زید یکون من قبیل الدوران بین المتباینین[۱۷۰].

نقد کلام المحقّق العراقی فی المقام

لکنّ الظاهر أنّ الشکّ فی الطبیعی وحصّته من قبیل الدوران بین الأقلّ والأکثر.

أمّا أوّلًا: فلأنّا لا نسلّم المغایرة بین الحصّة التی فی زید من الإنسان وبین الحصّة التی فی عمرو، وإلّا فما الفرق بین هذا وبین الشکّ فی الجنس والنوع؟

وقـد ذهبتم فی ذلـک إلی أنّه من موارد الـدوران بین الأقـلّ والأـکثر، فلو کـانت الحصّـتان مغـایرتین فی بـاب الطبیعی وحصّـته لکانتا مغـایرتین أیضـاً فی بـاب الجنس والنوع، فـإنّ الحصّـة التی فی الإنسان من الحیوان غیر الحصّـة التی فی البقر، وهکـذا، فلا وجه للقول بدخول الأوّل فی الدوران بین المتباینین والثانی

فی الدوران بین الأقلّ والأکثر کما صنعه المحقّق العراقی رحمه الله.

وأمّـا ثانیـاً: فلأنّه کمـا کـان للشـکّ بین الجنس والنوع مثالان: أحـدهما کان من موارد الـدوران بین الأقلّ والأکثر، والثانی من موارد الـدوران بین المتبـاینین فهاهنـا أیضاً مثالان: أحـدهما ما ذکره العراقی رحمه الله، ونحن أیضاً نقول بخروجه عن الأقلّ والأکثر ودخوله فی المتباینین، لأنّ العقلاء یرون التباین بین الإنسان وبین زید، لأنّهم إذا لاحظوا زیداً لم یخطر ببالهم الإنسان، والمثال الثانی أن نشـکّ فی أنّ المولی أمر بإطعـام الإنسـان أو بإطعام الإنسان العالم، وقـد فرضـنا انحصار الإنسان العالم فی زیـد، وهـذا المثال داخل فی محلّ النزاع ومصداق من مصادیق الدوران بین الأقلّ والأکثر.

والشـبهة فی الـدوران بین الأقلّ والأکثر قـد تکون وجوبیّة وقد تکون تحریمیّة، وأیضاً تارةً تکون حکمیّة واخری موضوعیّة، وأیضاً قد

یکون الدوران بین الأقلّ والأکثر فی نفس المأمور به وقد یکون فی محصّله وسببه، کلّ ذلک داخل فی محلّ النزاع.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۱۶۱

البحث فی دوران الأمر بین الجزئیّهٔ وعدمها

اشارهٔ

إذا عرفت ذلک فاعلم أنّ للشکّ فی الجزئیّهٔ ثلاثهٔ أقوال:

أ- جریان البراءهٔ العقلیّهٔ والشرعیّهٔ کلتیهما.

ب- عدم جریان واحدهٔ منهما.

ج- التفصیل بین العقلیّهٔ والشرعیّهٔ بالقول بجریان الثانیهٔ دون الاولی.

فعلینا البحث فی مقامین حتّی یتبیّن ما هو الحقّ من هذه الأقوال.

المقام الأوّل: فی البراءهٔ العقلیّهٔ

والظاهر أنّها تجری، وإثباته یتوقّف علی تقدیم امور:

الأوّل: أنّ المولی إذا أمر بمرکّب أو نهی عنه فالترکیب فی المأمور به والمنهیّ عنه اعتباری.

توضیح ذلک: أنّ المرکّب علی قسمین: حقیقی، وهو الذی تفنی الأجزاء فیه حقیقهً وتکسر صورتها لأجل تحقّقه واقعاً، واعتباری، وهو الذی تفنی الأجزاء فیه وتکسر صورتها لأجل تحقّقه اعتباراً، وإلّا فبحسب الحقیقهٔ لا تکون صورتها قبل الترکیب مغایرهٔ لها بعده.

مثال الأوّل: معجون الطبیب، فإنّه یلاحظ أنّ الأثر الفلانی یترتّب علی المعجون المرکّب من أشیاء خاصّهٔ، فیرکّبها بالاختلاط والامتزاج حتّی یصیر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۱۶۲

شیئاً واحداً ذا أثر مطلوب.

ومثال الثانی: الصلاهٔ، فإنّ الشارع لاحظ أنّ الأثر المطلوب- مثل النهی عن الفحشاء والمنکر وغیره من الآثار- لا یحصل إلّابإتیان مجموع أشیاء مختلفهٔ منضمّهٔ بعضها إلی بعض علی الترتیب المخصوص، فهذه الأشیاء مع کونها من مقولات شتّی غیر قابلهٔ للاختلاط والامتزاج اعتبرها الشارع شیئاً واحداً لتحصیل الأثر الذی لا یحصل إلّابها.

فالمرکّب الحقیقی والاعتباری یشارکان فی جههٔ، وهی فناء الأجزاء فیهما وعدم استقلالها بعد الترکیب، فإنّه کما أنّ جزء المعجون لا یکون مستقلّاً بعد الترکیب، کذلک الرکوع الصلاتی أیضاً لا یکون مستقلّاً بعد الترکیب واعتباره جزءً للصلاهٔ، ولکنّهما یختلفان فی جههٔ اخری، وهی أنّ الفناء فی المرکّب الحقیقی واقعی، وفی الاعتباری اعتباری.

الثانی: أنّ کیفیّهٔ تحصّل المرکّب فی ذهن الآمر غالباً تکون عکس کیفیّهٔ إتیانه فی الخارج، بمعنی أنّ المکلّف إذا همَّ بإتیان مرکّب، تتعلّق إرادته أوّلًا بوجوده الوحدانی، غافلًا عن أجزائه وشرائطه، ثمّ ینتقل منه إلیها، وتتولّد إرادات اخری متعلّقهٔ بها علی وجه یحصل المرکّب منها، فإذا همّ بإتیان الصلاهٔ تتعلّق إرادته أوّلًا بأصل طبیعتها من غیر أن تتعلّق بالأجزاء، ویکون المحرّک للعبد الأمر المتعلّق بالطبیعهٔ، ولمّا رأی أنّها لا تحصل إلّابإتیان أجزائها وشرائطها علی طبق المقرّر الشرعی تتولّد إرادات تبعیّهٔ له متعلّقهٔ بها.

وأمّا الآمر إذا همَّ بتعلیق الأمر بالمرکّب فلابدّ له- غالباً- من تصوّر الأجزاء والشرائط أوّلًا مستقلّاً، ثمّ ترتیبها حسب ما تقتضی المصلحهٔ والملاک النفس الأمریّین، ثمّ لحاظها علی نعت الوحدهٔ وإفناء الکثرات فیها، لیحصل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۱۶۳

المركّب الاعتبارى، ثمّ يجعلها موضوعاً للأمر ومتعلّقاً للإرادة، فالآمر ينتهى من الكثرة إلى الوحدة غالباً، والمأمور من الوحدة إلى الكثرة.

الثالث: تقدّم فى مقدّمة الواجب البحث فى وجود المقدّمة الداخليّة وعدمها، فأنكرها بعضهم وأثبتها بعض آخر، ومثّل لها بالأجزاء، وتقدّم البحث أيضاً فى أنّ المقدّمة هل هى واجبة شرعاً أم لا؟ بل العقل يحكم بلزوم إتيانها.

الحقّ: أنّ الأجزاء مقدّمات داخليّة، ضرورة توقّف وجود المركّب على وجود أجزائه، فعلى القول بوجوب المقدّمة فهل الأجزاء أيضاً كذلك كالمقدّمات الخارجيّة أم لا؟

نقول: لا، لأنّ القائل بوجوب المقدّمة قال به لأجل إيجاد الداعى فى نفس المكلّف، وحيث إنّ الوجوب النفسى المتعلّق بالمركّب يكفى للداعويّة إلى أجزائه- لعدم المغايرة بينهما إلّابالإجمال والتفصيل- يكون الداعى فى نفس المكلّف إلى الأجزاء موجوداً بنفس ذلك الوجوب النفسى، فلا نفتقر إلى القول بوجوبها الغيرى.

والشاهد على هذا أنّا إذا سألنا المصلّى بمثل لِمَ تركع؟ قال: لأجل قوله تعالى: «أَقِيمُواْ الصَّلَوةَ»[۱۷۱] فالداعى له إلى إتيان الركوع هو الأمر المتعلّق بالصلاة الذى هو أمر نفسى.

فإن قلت: كيف يدعو الأمر المتعلّق بالصلاة إلى الركوع مثلًا مع أنّ الأمر لا يدعو إلّاإلى ما تعلّق به؟

قلت: نعم، الأمر لا يدعو إلّاإلى متعلّقه، لكنّا لا نقول بكون الصلاة المأمور بها شيئاً والأجزاء أشياء اخر محصّلة لها وسبباً لتحقّقها كى يرد علينا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۱۶۴

الإشكال، بل نقول: المغايرة بين الصلاة وأجزائها إنّما هى بالإجمال والتفصيل، ولا ريب فى أنّ المجمل والمفصّل فى الحقيقة شىء واحد، فالأمر المتعلّق بالأوّل يكون داعياً إلى الإتيان بالثانى.

نقد ما أفاده المحقّق البروجردى رحمه الله فى المقام

ولا يخفى عليك أنّا لا نقول بمقالة سيّدنا الاستاذ الحاج آقا حسين البروجردى رحمه الله فى باب الصلاة حيث قال:

إنّ للأمر أبعاضاً بعدد أجزاء الصلاة، وكلّ بعض منه تعلّق بجزء منها، كاللحاف الواحد الذى تحته أفراد متعدّدة.

إن قلت: كيف يكون الأمر الواحد متعلّقاً بأجزاء متعدّدة من مقولات مختلفة؟ مع استلزامه كون الشىء الواحد متّصفاً بصفات متضادّة.

قلت: انظر إلى الماء الكثير الذى فى حوض واحد، فلا ريب فى أنّه ماء واحد لأجل الاتّصال- الذى هو دليل الوحدة، كما ثبت فى الفلسفة- ومع ذلك يمكن أن يلوّن بعضه بلون وبعضه الآخر بلون آخر وبعضه الثالث بلون ثالث، فكما أنّ الماء الواحد يتّصف بصفات مختلفة متضادّة باعتبار أبعاضه فلا مانع من أن يتعلّق الأمر الواحد بأشياء مختلفة متضادّة باعتبار أبعاضه[۱۷۲]. هذا توضيح مقالة سيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله.

وما اخترناه وإن كان شبيهاً بها، إلّاأنّه غيرها، لأنّا نقول: أجزاء المركّب- كالصلاة- لا تكون مأموراً بها أصلًا، فإنّ الأمر تعلّق بالصلاة لا بأجزائها، ولكن حيث يكون المغايرة بينهما بالإجمال والتفصيل فقط يكون الأمر- مع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۱۶۵

عدم تعلّقه بالأجزاء- داعياً ومحرّكاً إلى الإتيان بها.

وبعبارة اخرى: إنّ الأمر المتعلّق بالمركّب واحد متعلّق بواحد، وليست الأجزاء متعلّقة للأمر، لعدم شيئيّة لها فى لحاظ الآمر عند لحاظ المركّب، ولا يرى عند البعث إليه إلّاصورة وحدانيّة هى صورة المركّب فانية فيها الأجزاء، فهى تكون مغفولًا عنها، ولا تكون متعلّقة

للأمر أصلًا، فالآمر لا یری فی تلک الملاحظهٔ إلّاأمراً واحداً، ولا یأمر إلّابأمر واحد، لکن هذا الأمر الوحدانی یکون داعیاً إلی إتیان الأجزاء بعین داعویّته للمرکّب وحجّهً علیها بعین حجّیّته علیه، لکون المرکّب هو الأجزاء فی لحاظ الوحدهٔ والاضمحلال، والأجزاء هی المرکّب فی لحاظ الکثرهٔ والانحلال، وحیث إنّ المرکّب یترکّب من الأجزاء وینحلّ إلیها یکون الأمر به حجّهٔ علیها لا بحجّیّهٔ مستقلّهٔ، وداعیاً إلیها لا بداعویّهٔ علی حدهٔ[۱۷۳].

والحاصل: أنّ الأجزاء لا تکون مأموراً بها عندنا، لا بالأمر النفسی، ولا بأبعاضه، ولا بالأمر الغیری.

الرابع: أنّ النزاع فی جریان البراءهٔ فی الأقلّ والأکثر وعدمه مبنیّ علی القول بوضع الألفاظ للأعمّ من الصحیح والفاسد، وأمّا القائل بوضعها لخصوص الصحیح فلا یمکن له إجراء البراءهٔ بالنسبهٔ إلی الجزء المشکوک، لأنّ البراءهٔ- علی القول بجریانها- إنّما تجری فیما إذا احرز عنوان المأمور به ولکن شککنا فی صحّته وفساده فی صورهٔ خلوّه من الجزء المشکوک، وهذا مبنیّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۱۶۶

علی القول بالأعمّ، وأمّا علی القول بالصحیح فالشکّ فی الصحّهٔ مساوق للشکّ فی تحقّق أصل العنوان.

بیان ما هو الحقّ فی المقام

إذا عرفت هذه الامور الأربعهٔ نقول: لا مانع من جریان البراءهٔ العقلیّهٔ فی الجزء المشکوک، فإنّه لا ریب فی أنّا إذا شککنا فی أنّ الشارع هل أمر بالمرکّب الفلانی أم لا؟ یحکم العقل بالبراءهٔ ویجوّز الترک، لقبح العقاب بلا بیان والمؤاخذهٔ بلا برهان، ولا ریب أیضاً فی أنّا لو علمنا بأنّ الشارع أمر بالصلاهٔ مثلًا، وعلمنا أیضاً أنّ الصلاهٔ مرکّبهٔ فی نظره من أجزاء ولکن لم یبیّن أجزائه أصلًا لحکم العقل أیضاً بالبراءهٔ وقبح العقاب بلا بیان.

فإذا علمنا بأمره بالصلاهٔ مثلًا وبأنّه بیّن أنّ کلّ واحدهٔ من القراءهٔ والرکوع والسجود والتشهّد والتسلیم جزء لها، ولکن شککنا فی جزئیّهٔ السورهٔ مثلًا یحکم العقل بالبراءهٔ عن السورهٔ؛ لأنّ الشارع لم یبیّن جزئیّتها، فلم تکن الحجّهٔ موجودهٔ بالنسبهٔ إلیها، لتوقّف الحجّهٔ فی المرکّبات علی مقدّمتین:

أ- أن یأمر الشارع بالمرکّب.

ب- أن یبیّن أجزائها، وهذان الأمران موجودان بالنسبهٔ إلی الأجزاء المعلومهٔ، بخلاف الجزء المشکوک فیه، لعدم تبیینها من قبل الشارع، فلا یکون الأمر المتعلّق بالمرکّب داعیاً إلیه، فإذا اجتهد العبد فی تحصیل العلم بأجزاء المرکّب، وبذل جهده فی التفحّص عن الأدلّهٔ بمقدار میسوره، وقامت الحجّهٔ علی عدّهٔ أجزاء للمرکّب، وعلم أنّ المولی قد أخذها فیه قطعاً، وشکّ فی اعتبار شیء آخر جزءً، فأتی بما قامت الحجّهٔ علیه، وترک غیرها ممّا هو مشکوک فیه، لا یعدّ عاصیاً، ویکون العقاب علی ترکه بلا بیان ولا برهان.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۱۶۷

إن قلت: کیف کان العلم الإجمالی منجّزاً فی المتباینین ولا یکون منجّزاً فی الأقلّ والأکثر الارتباطیّین؟

قلت: لیس لنا علم إجمالی هاهنا، لأنّ الأمر بالصلاهٔ مثلًا معلوم تفصیلًا لا إجمالًا، وهو متعلّق بنفس الصلاهٔ، لا بأجزائها، کما بیّنا فی المطلب الثالث، فالأجزاء لیست مأموراً بها أصلًا حتّی نقول: الواجب مردّد بین الأقلّ والأکثر، بل الواجب هو الصلاهٔ فقط، ولکن نشکّ فی أنّ أجزائها هل هی تسعهٔ مثلًا أو عشرهٔ، والعقل یحکم بقبح العقاب بلا بیان بالنسبهٔ إلی الجزء العاشر المشکوک فیه.

الإشکالات علی جریان البراءهٔ فی المقام

لکن هاهنا إشکالات کثیرهٔ دقیقهٔ لابدّ من التفصّی عنها:

دعوى رجوع الأقلّ والأكثر إلى المتباينين وجوابها

الإشكال الأوّل: أنّ متعلّق التكليف فى الأقلّ والأكثر مردّد بين المتباينين فى الواقع، لأنّ للمركّب الملتئم من الأقلّ صورةً غير صورة المركّب الملتئم من الأكثر، فحقيقة المأمور به على فرض أن يكون هو الأقلّ مباينة لحقيقته على فرض أن يكون هو الأكثر، فيجب الاحتياط بإتيان الأكثر.

ويمكن الجواب عنه بوجهين:

الأوّل: أنّ المأمور به لو كان شيئاً متحصّلًا من الأجزاء لكان بين الصورتين تباين وتغاير، إذ المتحصّل من تسعة أجزاء مثلًا مباين للمتحصّل من عشرة، كما أنّ المعجون الذى يحصل من أربعة أشياء غير الذى يحصل من خمسة، لكنّا لم نقل به، بل قلنا بأنّ نسبة المركّب المأمور به إلى أجزائه نسبة المجمل إلى

المفصّل، لا نسبة المتحصّل إلى المحصّل، إذ ليس للمركّب الاعتبارى حقيقة غير حقيقة أجزائه، فالصلاة المركّبة من تسعة أجزاء لا تكون مغايرة للصلاة المركّبة من عشرة، بل الصلاة المركّبة من العشرة هى عين الصلاة المركّبة من التسعة مع انضمام جزء عاشر إليها.

والشاهد على هذا أنّ السورة مثلًا جزء للذاكر لها وليست بجزء للناسى لها، ومع ذلك لا تكون حقيقة الصلاة المأمور بها للذاكر غير حقيقة الصلاة المأمور بها للناسى.

الثانى: أنّه لو كان الأقلّ والأكثر من قبيل المتباينين للزم الاحتياط بإتيان صلاتين: إحداهما: مركّبة من الأجزاء حتّى الجزء المشكوك فيه، ثانيتهما: مركّبة منها سواه، لا بإتيان الأكثر فقط.

هل المقام من قبيل الدوران بين الماهيّة اللابشرط وبشرط لا؟

الإشكال الثانى[۱۷۴]: أنّ وجوب الأقلّ مردّد بين المتباينين، إذ لو كان متعلّق التكليف هو الأقلّ لكان من قبيل الماهيّة اللابشرط عن الزيادة، ولو كان هو الأكثر لكان من قبيل الماهيّة بشرط انضمامها إلى الزيادة، ولا ريب فى مباينة الماهيّة بشرط الشىء للماهيّة اللابشرط، لأنّ كلًّا منهما قسيم للآخر.

فوجوب الأقلّ إنّما يكون مردّداً بين المتباينين باعتبار اختلاف سنخى الوجوب الملحوظ لا بشرط أو بشرط شىء.

أقول: هذا المستشكل- كما تلاحظ كلامه- يقول بتباين الأقلّ المجرّد

عن الزيادة مع الأقلّ المنضمّ إليها، ثمّ بتباين الوجوب المتعلّق بالأقلّ على تقدير كونه مأموراً به فقط مع الوجوب المتعلّق به على تقدير كونه مأموراً به بانضمام الزيادة المشكوكة، لكنّا نكتفى بالجواب عن الأوّل، لوضوح فساد القول بتغاير الوجوبين، فنقول:

يرد عليه أوّلًا: الجواب الثانى عن الإشكال الأوّل، وهو أنّه يجب على هذا المستشكل القول بوجوب إتيان صلاتين: إحداهما: هى الأكثر، والاخرى: هى الأقلّ، كما فى المتباينين.

وثانياً: أنّ القول بكون الأقلّ ماهيّة بشرط شىء على تقدير كون المشكوك جزءً للمأمور به، لا يستقيم، لأنّ البحث فى جزئيّة المشكوك، لا فى شرطيّته، وعلى تقدير كونه جزءً لا فرق بينه وبين الأجزاء المعلومة، فكما أنّه لا يصحّ التعبير عن الجزء المعلوم بالشرط لا يصحّ عن الجزء المشكوك أيضاً، لأنّ الأجزاء كلّها فى مرتبة واحدة، والعلم والشكّ لا يغيّران الواقع.

وثالثاً: أنّ الماهيّة اللابشرط على قسمين: الماهيّة اللابشرط المقسمى، والماهيّة اللابشرط القسمى.

والماهيّة اللابشرط المقسمى: هى أن يكون الملحوظ نفس الماهيّة بما هى هى، من دون أن يلاحظ معها شىء آخر أصلًا، حتّى عدم

لحاظ شیء آخر، وهذه علی ثلاثة أقسام:

أ- الماهیّة بشرط الشیء، ب- الماهیّة بشرط لا، ج- الماهیّة اللابشرط القسمی، وهی التی تکون ملحوظة بانضمام عدم لحاظ شیء آخر معها بنحو یکون عدم لحاظ شیء آخر معها قیداً لها وملحوظاً معها.

فإن أراد المستشکل من الماهیّة اللابشرط، الماهیّة اللابشرط القسمی،

سلّمنا وجود التباین بینها وبین الماهیّة بشرط الشیء، لکون کلّ منهما قسیماً للآخر، ولکنّه لم یرد هذا المعنی من الماهیّة اللابشرط، بدلیل قوله بتحقّق الاحتیاط بإتیان الأکثر فقط ولا یجب علی المکلّف إتیان صلاتین، فمراده من الماهیّة اللابشرط هی الماهیّة اللابشرط المقسمی، ولا تباین بینها وبین الماهیّة بشرط الشیء، کما هو واضح.

فالحاصل: أنّ الأقلّ متیقّن والزیادة مشکوک فیها، فیجب الإتیان بالأقلّ وتجری البراءة العقلیّة فی الزیادة.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی رفع الإشکال

وقد أجاب المحقّق النائینی رحمه الله عن الإشکال بوجه آخر حیث قال:

إنّ الماهیّة لا بشرط والماهیّة بشرط شیء لیسا من المتباینین الذین لا جامع بینهما، فإنّ التقابل بینهما لیس من تقابل التضادّ، بل من تقابل العدم والملکة، فإنّ الماهیّة لا بشرط لیس معناها لحاظ عدم انضمام شیء معها بحیث یؤخذ العدم قیداً فی الماهیّة، وإلّا رجعت إلی الماهیّة بشرط لا، ویلزم تداخل أقسام الماهیّة، بل الماهیّة لا بشرط معناها عدم لحاظ شیء معها لا لحاظ العدم، ومن هنا قلنا: إنّ الإطلاق لیس أمراً وجودیّاً، بل هو عبارة عن عدم ذکر القید، خلافاً لما ینسب إلی المشهور- کما ذکرنا تفصیله فی مبحث المطلق والمقیّد- فالماهیّة لا بشرط لیست مباینة بالهویّة والحقیقة للماهیّة بشرط شیء بحیث لا یوجد بینهما جامع، بل یجمعهما نفس الماهیّة، والتقابل بینهما إنّما یکون بمجرّد الاعتبار واللحاظ.

ففی ما نحن فیه، الأقلّ یکون متیقّن الاعتبار علی کلّ حال، سواء لوحظ

الواجب لا بشرط أو بشرط شیء، فإنّ التغایر الاعتباری لا یوجب خروج الأقلّ عن کونه متیقّن الاعتبار[۱۷۵]، إنتهی موضع الحاجة من کلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی رفع الإشکال

ویرد علیه أوّلًا: أنّه أراد ب «الماهیّة اللابشرط» الماهیّة اللابشرط المقسمی، علی ما هو ظاهر کلامه، حیث قال: «فإنّ الماهیّة لا بشرط لیس معناها لحاظ عدم انضمام شیء معها بحیث یؤخذ العدم قیداً فی الماهیّة» فمقصوده هو الماهیّة اللابشرط المقسمی، ومع ذلک جعل نفس الماهیّة جامعة بینها وبین الماهیّة بشرط الشیء، إذ قال: «بل یجمعهما نفس الماهیّة» مع أنّ نفس الماهیّة هی عین الماهیّة اللابشرط المقسمی، لا الأعمّ منها ومن الماهیّة بشرط الشیء کی تکون جامعةً بینهما.

وثانیاً: ما ذهب إلیه من أنّ المتضادّین لا جامع بینهما غیر صحیح، لأنّ المثال الواضح للضدّین هو السواد والبیاض، واللون جامع بینهما.

وثالثاً: لا نسلّم أنّه کلّما کان الدوران بین العدم والملکة تجری البراءة، ألاتری أنّه لو علم العبد بأنّ المولی أمر بإکرام إنسان ولکن لم یعلم أنّه أمر بإکرام إنسان أعمی وقال: «أکرم إنساناً أعمی» أو بإکرام إنسان بصیر وقال:

«أکرم إنساناً بصیراً» لوجب علیه الاحتیاط بإکرام إنسانین: أحدهما بصیر، والآخر أعمی، فإثبات أنّ بین الماهیّة اللابشرط وبشرط شیء

تقابل العدم والملکهٔ لا التضادّ غیر کافٍ لإجراء البراءهٔ.

ورابعاً: أنّ صدر کلامه لا یلائم ذیله، لأنّه قال فی الصدر: التقابل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۱۷۲

بین الماهیّهٔ اللابشرط وبشرط شیء تقابل العدم والملکهٔ، وقال فی الذیل:

التقابل بینهما إنّما یکون بمجرّد الاعتبار، فإنّ هـذین الکلامین لا یتلائمان؛ لأنّ تقابل العـدم والملکهٔ من الامور الحقیقیّهٔ، لا الاعتباریّهٔ، فانظر إلی وجدانک، هل لا تجد فرقاً بین الأعمی والبصیر واقعاً؟ هل الفرق بینهما فی عالم الاعتبار؟!

الامور الاعتباریّهٔ- کالزوجیّهٔ- لا توجب أمراً واقعیّاً، ألاتری أنّ الإنسان بعد التزویج لا یتغیّر بالنسبهٔ إلیه قبل التزویج ولکنّ الشارع اعتبر الزوجیّهٔ ورتّب علیهـا آثـاراً مثـل جواز النظر والاسـتمتاع ووجوب النفقـهٔ، أمّا الإنسان الـذی کان بصـیراً ثمّ صار أعمی تغیّر واقعاً بعد حدوث العمی بالنسبهٔ إلیه قبله، فتقابل العدم والملکهٔ أمر واقعی لا اعتباری.

إن قلت: البحث إنّما هو فی المرکّب الاعتباری الذی لیس بین أجزائه ترکیب واقعاً، ولکنّ الشارع اعتبرها مرکّباً، فالتقابل فیما نحن فیه وإن کان تقابل العدم والملکهٔ، إلّاأنّه أمر اعتباری.

قلت: إنّ الترکیب فیمـا نحن فیه وإن کـان باعتبـار من الشـارع، ولکن نفس الأعتبار أمر واقعی، انظر إلی وجـدانک فإنّک تجـد الفرق واقعـاً بین من اعتبر شـیئاً ومن لم یعتبره، وأیضـاً تجـد الفرق واقعـاً بین من اعتبر ترکیب شـیء من تسـعهٔ امور وبین من اعتبر ترکیبه من عشرهٔ، فالتقابل فیما نحن فیه أمر حقیقی واقعی لا اعتباری.

والحاصل: أنّ جواب المحقّق النائینی «أعلی اللَّه مقامه» عن الإشکال مخدوش من جهات عدیدهٔ.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۱۷۳

البحث فی انحلال العلم الإجمالی فی موارد الأقلّ والأکثر

الإشکال الثالث: أنّ جریان البراءهٔ فی الدوران بین الأقلّ والأکثر یتوقّف علی انحلال العلم الإجمالی إلی العلم التفصیلی بوجوب الأقلّ والشکّ البدوی فی الزیادهٔ، وهذا غیر متحقّق فی ما نحن فیه، لأنّ أمر الأقلّ دائر بین کونه واجباً نفسیّاً وبین کونه واجباً غیریّاً، فلو کان فی الواقع واجبـاً نفسیّاً یترتّب علی ترکه العقاب، وإن کان واجباً غیریّاً لم یترتّب علی ترکه العقاب، فلا یحکم العقل بلزوم إتیان الأقلّ علی أیّ تقدیر، فلا یکون وجوب الأقلّ معلوماً تفصیلًا، فأین الانحلال؟!

ویمکن الجواب عنه بوجهین:

الأوّل: یتوقّف علی تبیین قاعـدهٔ «المرکّب ینتفی بانتفاء أحـد أجزائه» فنقول: لا شکّ فی أنّ للمرکّب وجوداً واحـداً، وهو ما إذا تحقّق جمیع أجزائه، فهل له عدم واحد أیضاً أو أعدام متکثّرهٔ بتکثّر الأجزاء؟

الحقّ أنّ عـدمه أیضاً واحـد، لأنّ نقیض الواحـد واحـد، ولو کان له أعـدام کثیرهٔ للزم کثیراً ما ارتفاع النقیضـین، وهو محال، فللمرکّب عدم واحد کما أنّ له وجوداً واحداً، لکن أسباب العدم متعدّدهٔ، فإنّ عدم الصلاهٔ- مثلًا- تارهً:

یکون بترک الرکوع، واخری: بترک السجود، وهکذا.

إذا عرفت هذا فنقول: کما یترتّب العقاب علی ترک الأقلّ إذا کان واجباً نفسیّاً، یترتّب علی ترکه أیضاً إذا کان واجباً غیریّاً[۱۷۶]، لأنّ العقاب إنّما هو لأجل ترک المأمور به، وترکه قد یکون بترکه رأساً وقد یکون بترک بعض

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۱۷۴

أجزائه، فلاریب فی اسـتحقاق العقوبـهٔ علی ترک الأقـلّ علی أیّ تقـدیر، أی سواء کـان واجبـاً نفسـیّاً، لکونه هو المأمور به، أو غیریّاً، لکون الأکثر هو المأمور به، فالعقـل یحکم بلزوم الإتیـان بالأقـلّ علی أیّ حـال، وبجریـان البراءهٔ فی الزیادهٔ، لأنّها مشکوکهٔ بالشـکّ

البدوى.

إن قلت: لو أتى بالأقلّ وكان الأكثر فى الواقع واجباً، لترك المأمور به وكان حاله كحال من تركه رأساً، فلِمَ فرّقت بينهما وقلت: يحكم العقل بعدم استحقاق العقوبة فى الأوّل واستحقاقها فى الثانى؟

قلت: الفرق بينهما واضح، لأنّ الأوّل وإن ترك المأمور به إلّاأنّه معذور، لأنّه أتى بما كان معلوماً والشارع لم يبيّن الزيادة المشكوكة، والعقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان، وأمّا الثانى فترك المأمور به بلا عذر، لأنّه لم يأت بالمأمور به الواقعى ولا بما علم، فالفرق بينهما أنّ الأوّل تارك للمأمور به عن عذر، والثانى تارك له بلا عذر، فالأوّل لا يستحقّ العقوبة والثانى يستحقّها.

الثانى: أنّ ترتّب العقاب على الأقلّ وعدمه لا يرتبطان بالمقام، لعدم دوران انحلال العلم الإجمالى وعدمه مدارهما؛ إذ ليس البيان فى قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» بمعنى بيان العقوبة، إذ ليس بيان العقاب على ترك المأمور به من وظائف الشارع، بل العقل هو الذى يحكم بترتّب العقاب على مخالفة الأمر الإلزامى، ألاترى أنّ المولى إذا أمر عبده بشىء وهو عصى يترتّب على عصيانه استحقاق العقوبة، ولو عاقبه المولى لم يعدّ ظالماً وإن لم يبيّن العقاب ولا مقداره، فوظيفة الشارع بيان التكليف، وقولنا: «العقاب بلا بيان قبيح» يكون بمعنى «العقاب بلا بيان التكليف قبيح» والبيان من ناحية الشارع بالنسبة إلى الأقلّ موجود فرضاً، فإتيانه واجب على كلّ تقدير، ولكنّ البيان بالنسبة إلى الزيادة مفقود، فتجرى البراءة فيها، فعدم ترتّب العقاب على ترك

الأقلّ على تقدير كونه واجباً غيريّاً لا يرتبط بما نحن فيه ولا يقدح فى انحلال العلم الإجمالى، فإنّ الأقلّ واجب تفصيلًا، فيجب الإتيان به، والزيادة مشكوكة، فتجرى البراءة فيها.

إشكال المحقّق النائينى رحمه الله فى المسألة

الإشكال الرابع: ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله وبيّنه بتقريبين:

الأوّل: أنّ الامتثال تارةً: يكون علميّاً تفصيليّاً، واخرى: علميّاً إجماليّاً، وثالثةً: ظنّيّاً، ورابعةً: احتماليّاً، ويجوز الاكتفاء بالامتثال الاحتمالى فيما إذا كان التكليف محتملًا غير معلوم، وأمّا إذا كان التكليف معلوماً تفصيلًا أو إجمالًا فلايجوز الاقتصار على الامتثال الاحتمالى، بل العقل يحكم بلزوم الامتثال العلمى، لأنّ الاشتغال اليقينى يستدعى البراءة اليقينيّة، والإتيان بالأقلّ امتثال احتمالى لا يكتفى به فى المقام.

والعلم الإجمالى لا ينحلّ؛ لأنّ العلم التفصيلى بوجوب الأقلّ لا بشرط أو بشرط شىء عين العلم الإجمالى، والتعبير مختلف، لأنّ وجوب الأقلّ المعلوم تفصيلًا أمره دائر بين كونه لا بشرط وبين كونه بشرط شىء، ومثل هذا العلم التفصيلى يستحيل أن يوجب انحلال العلم الإجمالى، لأنّه يلزم أن يكون العلم الإجمالى موجباً لانحلال نفسه، وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال.

التقريب الثانى: أنّ للجزء المشكوك جهتين:

الاولى: جهة لزوم الإتيان به من حيث هو، والعقل بالنسبة إلى هذه الجهة يحكم بالبراءة.

الثانية: جهة ارتباطيّته وقيديّته للأقلّ على تقدير جزئيّته بحيث لو أتى المكلّف بالأقلّ فقط فكأنّه لم يأت شيئاً، والعقل لا يحكم بالبراءة بالنسبة إلى

هذه الجهة، لأنّه لا يقدر على وضع الارتباطيّة والقيديّة ورفعهما، لأنّهما وظيفة الشارع، لا العقل، وحيث إنّه لا حكم للعقل من هذه الجهة فهو يحكم بلزوم إتيان الأكثر ليقطع بامتثال التكليف المعلوم[۱۷۷].

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله في المقام

وفي مقطعين من تقريبه الأوّل نظر:

أ- أنّ الاشتغال اليقيني وإن كان يستدعي الفراغ اليقيني، إلّاأنّه يستدعيه بقدر الاشتغال، لا أكثر، والاشتغال اليقيني فيما نحن فيه يتعلّق بالأقلّ فقط، وأمّا الزائد فلم يكن معلوماً، لأنّ الحجّة قائمة على وجوب الأقلّ، وأمّا الزيادة فهي مشكوكٌ فيها.

ب- أنّ ما ذهب إليه من عدم انحلال العلم الإجمالي في المقام مردود، أوّلًا: بأنّه مناقض لما تقدّم[۱۷۸] منه في الجواب عن إشكال صاحب الحاشية، فإنّه قال هناك: «الأقلّ متيقّن الاعتبار على أيّ تقدير والزيادة مشكوك فيها» والتناقض بين هذين القولين واضح.

وثانياً: بأنّه ليس لنا علم إجمالي فيما نحن فيه كي يُقال: يلزم أن يكون موجباً لانحلال نفسه، بل من أوّل الأمر نعلم بوجوب الأقلّ تفصيلًا ونشكّ في وجوب الزيادة، لكنّا إذا ضممنا ذلك العلم التفصيلي إلى هذا الشكّ البدوي حصل لنا علم إجمالي بوجوب الأقلّ أو الأكثر، وتردّد وجوب الأقلّ بين كونه لا بشرط وبين كونه بشرط شيء لا يوجب بينهما تبايناً، لأنّ اللابشرط

في المقام عبارة عن اللابشرط المقسمي، ولا يعقل أن تكون هي مباينةً للماهيّة بشرط شيء، لأنّ الاولى مقسم للثانية وقسيميها[۱۷۹]، والمقسم في كلّ تقسيم أعمّ من قسمه لا مباينه.

والملاك لتحقّق العلم الإجمالي أنّ التكليف في كلّ من أطرافه لم يكن إلّا محتملًا، والمقام ليس كذلك، لأنّ التكليف في الأقلّ يكون معلوماً لا محتملًا.

ولو لم تسلّم هذا الملاك لتحقّق العلم الإجمالي لأمكن أن يقال بتحقّقه في الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين أيضاً، لأنّا نعلم مثلًا بأنّ علينا ديناً لزيد، لكنّه مردّد بين مائة تومان وبين مائة وخمسين توماناً، والاشتغال اليقيني بالدين يستدعي الفراغ اليقيني، فلو أعطيناه مائة تومان لم يحصل الفراغ اليقيني، فوجب الاحتياط بإعطاء الأكثر، ولم يقل أحد ولا أنتم بوجوب الاحتياط في الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين، وليس سرّه إلّاأنّه لم يكن لنا علم إجمالي، بل علم تفصيلي بالأقلّ وشكّ بدوي بالنسبة إلى الأكثر، لكن إذا ضممنا العلم إلى الشكّ حصل لنا علم إجمالي، وما نحن فيه- أعني: الأقلّ والأكثر الارتباطيّين- أيضاً كذلك.

والجواب عن التقريب الثاني: أنّ قوله رحمه الله: «وضع الارتباطيّة والقيديّة ورفعهما وظيفة الشارع، لا العقل» صحيح، ولكنّ البراءة العقليّة ليست بمعنى حكم العقل برفع الارتباطيّة والقيديّة، بل بمعنى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، يعني حيث لم يبيّن الشارع ارتباط المشكوك بالأقلّ وتقييد الأقلّ به فلو اكتفينا بإتيان الأقل وكان المشكوك جزءاً في الواقع لحكم العقل بقبح العقاب، لأنّه بلا بيان وحجّة، فكما أنّ العقل يحكم

بقبح العقاب بلا بيان من جهة احتمال جزئيّة المشكوك يحكم أيضاً به من جهة احتمال ارتباطيّته وقيديّته.

والحاصل: أنّ ما ذكره المحقّق النائيني رحمه الله غير تامّ أيضاً، ولا يمنع من إجراء البراءة العقليّة في المقام.

كلام صاحب «هداية المسترشدين» في المسألة

الإشكال الخامس: ما أفاده المحقّق صاحب الحاشية الكبيرة على «المعالم» المسمّاة ب «هداية المسترشدين» وهو شبيه بالإشكال الأوّل.

وحاصله: أنّ الدوران بين الأقلّ والأكثر يرجع إلى الدوران بين المتباينين، لأنّ الأقلّ غير موجود في الأكثر، بل الموجود فيه أجزاء الأقلّ، وأمّا نفس الأقلّ منفرداً فله صورة غير صورته منضمّاً إلى المشكوك، والحاصل من الأقلّ منفرداً مغاير للحاصل منه منضمّاً إلى

المشكوك، فالتكليف تعلّق مثلًا بالصلاة المردّدة بين الأقلّ والأكثر، وحيث إنّهما متغايران صورةً فالدوران يكون واقعاً بين المتباينين، فيجب الاحتياط بإتيان الأكثر، لأنّ الاشتغال اليقيني يستدعى البراءة اليقينيّة.

وهذا الإشكال وإن كان يجرى في الأقلّ والأكثر الاستقلاليين أيضاً، فإنّ صورة الأقلّ منفرداً غير صورته منضمّاً إلى المشكوك، والحاصل من الأقلّ غير الحاصل من الأكثر فيهما أيضاً.

لكن بينهما فرق، وهو أنّ الأقلّ متعلّق لغرض المولى في الاستقلاليين قطعاً، لأنّه إمّا تمام غرضه أو بعضه، فبإتيانه يتحقّق غرض المولى إمّا بالجملة أو في الجملة، بخلاف الارتباطيين، فإنّ غرض المولى لم يتعلّق بالأقلّ أصلًا على

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۷۹

تقدير تعلّق التكليف بالأكثر، لأجل الارتباط، فبإتيان الأقلّ لا يتحقّق الغرض أصلًا، لا تمامه ولا في الجملة[۱۸۰].

نقد ما أفاده المحقّق الشيخ محمّد تقى الاصفهانى فى المقام

وفيه: أنّ ما ذكرنا في كيفيّة تركيب المركّبات الاعتباريّة- من أنّ الأجزاء في لحاظ الوحدة مركّب- ليس المقصود منه أنّ المركّب الاعتباري له صورة اخرى وحدانيّة تكون تلك الصورة نسبتها إلى الأجزاء نسبة المتحصّل إلى المحصّل، ويكون الأمر متعلّقاً بالصورة التي هي حقيقة اخرى وراء الأجزاء، حتّى يكون المتحصّل من عدّة أجزاء غير المتحصّل من عدّة اخرى أكثر، بل ليس للمركّب تحصّل إلّاتحصّل الأجزاء، فهو هي، وهي هو، لكنّ العقل قد يرى الأجزاء في لحاظ الوحدة، وقد يرى الكثرات، واختلاف ملاحظة العقل لا يوجب اختلافاً جوهريّاً في الملحوظ.

وبالجملة: ليس الاختلاف بين الأقلّ والأكثر إلّابالأقلّيّة والأكثريّة لا غير، فهما مشتركان في عدّة أجزاء، وممتازان في بعض أجزاء اخرى، وليس اختلافهما في الأجزاء الداخلة في الأقلّ، بل في الزيادة، ومجرّد لحاظ العقل للأجزاء بنحو الوحدة لا يوجب تباين الملحوظ لملحوظ آخر.

وبناءً على هذا فلا إشكال في أنّ الحجّة قائمة على وجوب إتيان الأقلّ، والزيادة مشكوك فيها لم تقم حجّة عليها.

هذا مضافاً إلى أنّ ما ذكره هذا المحقّق الكبير من إيجاب تباين الصورتين للاحتياط لازمه تكرار المركّب بإتيانه تارةً في صورة الأقلّ، واخرى في

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۸۰

صورة الأكثر، ولا يكاد يكفي إتيان الأكثر كما لا يخفى، فالاتّفاق على جواز الاكتفاء بالأكثر شاهد لما قلناه، وهو أنّ صورة الأقلّ في ضمن الأكثر ليست مغايرة لصورته مستقلّاً، وليس بين الأقلّ والأكثر تباين وتغاير، وإلّا فلم يجز الاقتصار على الأكثر.

إشكال صاحب «الكفاية» على جريان البراءة العقليّة فى المقام

الإشكال السادس: ما ذكره المحقّق الخراساني رحمه الله في الكفاية وقرّبه بتقريبين:

أ- أنّ انحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بالأقلّ والشكّ البدوي بالنسبة إلى الزائد وإجراء البراءة فيه مستلزم للخلف، لأنّ نتيجة القول بالانحلال تهدم مبنى القول بالانحلال، توضيحه: أنّ العلم التفصيلي بوجوب الأقلّ فعلًا إنّما يتحقّق إذا كان التكليف منجّزاً مطلقاً، سواء تعلّق بالأقلّ أو بالأكثر، وأمّا إن لم يكن منجّزاً على تقدير تعلّقه بالأكثر فلم يكن الأكثر واجباً نفسيّاً، فلم يكن الأقلّ واجباً غيريّاً، فلم يكن وجوبه الفعلي معلوماً بالتفصيل، فالعلم التفصيلي بوجوب الأقلّ فعلًا على كلّ تقدير مبنيّ على أنّ التكليف على تقدير تعلّقه بالأكثر أيضاً يبلغ مرتبة التنجّز، مع أنّ العلم التفصيلي بوجوب الأقلّ فعلًا يقتضي جريان البراءة في الزائد المشكوك، ومعنى

جريان البراءة فيه أنّ التكليف لو تعلّق بالأكثر لم يبلغ مرتبة التنجّز، فنتيجة القول بالانحلال تهدم مبنى نفسه، وهو خلف.

ب- أنّ الانحلال مستلزم للمحال، لأنّ وجوده مستلزم لعدمه، توضيحه:

أنّ الانحلال هاهنا يكون بمعنى تحقّق العلم التفصيلى بوجوب الأقلّ فعلًا والشكّ البدوى بالنسبة إلى الأكثر، وهو يستلزم عدم تنجّز التكليف إلّاإذا كان متعلّقاً بالأقلّ، وهو يستلزم عدم وجوب الأقلّ على كلّ تقدير، وهو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۸۱

يستلزم بقاء العلم الإجمالى، فيلزم من وجود الانحلال عدمه، وهو محال، فالانحلال المستلزم لذلك محال[۱۸۱].

هذا توضيح ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام.

ويمكن تقريب كلامه بوجه ثالث أيضاً:

وهو أنّ العلم التفصيلى متولّد من العلم الإجمالى ومسبّب عنه، إذ لو لم يكن العلم الإجمالى بوجوب الأقلّ أو الأكثر لم يتحقّق العلم التفصيلى بوجوب الأقلّ، والمعلول لا يعقل أن يهدم علّته، لأنّ قوام المعلول بالعلّة، فلا يمكن انحلال العلم الإجمالى بالعلم التفصيلى هاهنا.

نقد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المسألة

ويرد على ما ذكره من التقريبين للإشكال: أنّه مبنيّ على القول بالوجوب الغيرى المتعلّق بالأجزاء المترشّح من الوجوب النفسى المتعلّق بالمركّب، ونحن لا نقول به، فإنّ المقدّمة لا تكون واجبة بالوجوب الغيرى، وإنّما الداعى إلى إتيانها حكم العقل بلزوم إتيانها. هذا أوّلًا.

وثانياً: أنّ النزاع فى وجوب المقدّمة إنّما هو فى المقدّمات الخارجيّة، وأمّا الأجزاء فكثير من القائلين بوجوب المقدّمة قالوا بعدم وجوبها، بل بعضهم أنكر مقدّميّتها، ونحن وإن قلنا بمقدّميّة الأجزاء، إلّاأنّا لم نقل بوجوبها الغيرى الشرعى، ولا بلزومها العقلى، بل قلنا فى مقدّمات هذا البحث: إنّ الداعى إلى إتيان الأجزاء هو الأمر بالمركّب، لأنّ المركّب هو الأجزاء[۱۸۲].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۸۲

وأمّا ما ذكرناه من التقريب الثالث: فجوابه أنّه ليس لنا علم إجمالى فى موارد الدوران بين الأقلّ والأكثر، بل نعلم تفصيلًا بوجوب الأقلّ ونشكّ فى وجوب الأكثر، لكنّا إذا ضممنا هذا العلم إلى هذا الشكّ يحصل لنا صورة علم إجمالى، فالعلم الإجمالى ليس علّة لتحقّق العلم التفصيلى حتّى يقال: كيف يعقل أن يزيل المعلول علّته ويبقى نفسه مع أنّ قوامه بها؟!

والحاصل: أنّ ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله من الإشكال لا- يتمّ، لا- بالتقريبين المذكورين فى كلامه، ولا بالتقريب الذى ذكرناه.

ما يقتضيه القول بتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد فى المقام

الإشكال السابع: ما ذكره الشيخ الأنصارى رحمه الله وأجاب عنه، لكنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله لم يرتض الجواب واعتمد على الإشكال.

وهو أنّ الأوامر والنواهى تابعة للمصالح والمفاسد الواقعيّة فى متعلّقاتها عند العدليّة[۱۸۳]، وبعبارة اخرى: الواجبات الشرعيّة ألطاف فى الواجبات العقليّة عند العدليّة، أى للواجبات الشرعيّة مصالح فى متعلّقاتها لا يعلمها العقل، ولو علم بها لحكم هو أيضاً بالوجوب.

فإذا أمر الشارع بشىء- كالصلاة- فلا يخلو الواقع من أمرين: إمّا أن يكون متعلّق الأمر واقعاً هو المصلحة التى فى الصلاة، ولكنّه أمر

بالصلاة إرشاداً إلى أنّ المصلحة المأمور بها لا يمكن أن تتحقّق إلّابإتيان الصلاة، فالأمر المولوى تعلّق بالغرض والمصلحة، وما تعلّق بالصلاة أمر إرشادى، فالمأمور به واقعاً هو الغرض والمصلحة، وإمّا أن يكون متعلّق الأمر المولوى نفس الصلاة،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۸۳

ولكنّ المصلحة علّة لصدور الأمر.

فإن كان متعلّق الأمر هو المصلحة فوجوب الاحتياط بإتيان الأكثر فى ما نحن فيه واضح، لأنّ المكلّف عند إتيان الأقلّ لم يعلم بتحقّق المحصّل للمأمور به المعلوم، والاشتغال اليقينى يستدعى الفراغ اليقينى، فلابدّ له من إتيان الأكثر لكى يعلم بتحقّق المأمور به.

وإن كان متعلّقه نفس الصلاة يجب الاحتياط بإتيان الأكثر أيضاً، لأنّ الأمر وإن تعلّق بالصلاة لا بالمصلحة، إلّاأنّ الأمر بالصلاة معلول ومسبّب عن المصلحة، فالأمر موجود ما دامت المصلحة موجودة، فلابدّ من الإتيان بالأكثر حتّى نعلم بتحقّق غرض المولى- وهو المصلحة- فنعلم بسقوط الأمر، وأمّا إن اقتصرنا بإتيان الأقلّ فلم نعلم بتحقّق الغرض، فلم نعلم بسقوط الأمر، والعلم بالاشتغال وثبوت الأمر يستدعى العلم بالفراغ وسقوط الأمر[۱۸۴].

هذا توضيح الإشكال المذكور فى كلام الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله.

والجواب عنه مبنيّ على ملاحظة منشأ القول بتبعيّة الأوامر والنواهى الشرعيّة للمصالح والمفاسد النفس الأمريّة فى متعلّقاتها، فنقول:

إذا راجعنا الكتب الكلاميّة نرى بحثاً بين الأشاعرة والعدليّة، وهو أنّه هل يمكن الإرادة الجزافيّة فى أفعال اللّه تعالى أم لا؟

قالت الأشاعرة: نعم، ولعلّ الوجه فى نظرهم أنّه تعالى قادر على كلّ شىء، فعّال لما يشاء، فلا يلزم أن يكون لإراداته تعالى منشأ عقلائى.

وقالت العدليّة: لا، بل لابدّ لإرادته تعالى المتعلّقة بأفعاله غرض عقلائى،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۸۴

ولا يجوز الإرادة الجزافيّة، كما أنّ إراداتنا المتعلّقة بأفعالنا لا تتحقّق إلّابعد تصوّر الفعل والتصديق بفائدته، فلابدّ من أن يكون فى متعلّق الأمر مصلحة، لأنّ الأمر فعل من أفعاله تعالى، فإرادته تحتاج إلى غرض، وهو المصلحة التى تكون فى متعلّقه، وإلّا يلزم الإرادة الجزافيّة بالنسبة إلى أفعاله تعالى، وهى مستحيلة.

هذا ما ذهب إليه العدليّة.

أقول: لا إشكال فى أنّ الإرادة الجزافيّة ممتنعة، لكن لابدّ لنا من أن نبحث فى أنّ التخلّص عن الإرادة الجزافيّة بالنسبة إلى أفعاله تعالى منحصر فى القول بتبعيّة الأوامر والنواهى لمصالح ومفاسد فى متعلّقاتهما كى يلزم علينا الالتزام إمّا بكونهما مأموراً به ومنهيّاً عنه واقعاً أو بكونهما غرضاً للأمر والنهى، أو يمكن التخلّص عن الجزاف بوجه آخر؟

الحقّ أنّ التخلّص عنه لا ينحصر فى الطريقين المذكورين فى الإشكال، بل يمكن دفع الجزاف بطريقين آخرين أيضاً:

أ- أنّه يمكن أن يكون نفس الصلاة مثلًا مصلحة ومحبوبة للشارع، حيث إنّها تتضمّن التكبير والقراءة والركوع والسجود وغيرها، لا أنّها شىء فيه المصلحة حتّى تكون الصلاة والمصلحة شيئان: أحدهما يؤثّر فى تحقّق الآخر، فلا مانع من أن يكون أمر الشارع لأجل نفس الصلاة التى هى بنفسها مصلحة ومحبوبة، فإذا شككنا فى أنّ الصلاة هى الأقلّ أو الأكثر علمنا تفصيلًا بأنّ الأجزاء المعلومة- أى الأقلّ- محبوبة له تعالى وشككنا بالشكّ البدوى فى محبوبيّة الجزء المشكوك، فتجرى البراءة فيه.

ب- أنّه يمكن أن يكون فى نفس «الأمر» و «النهى» مصلحة- كما عليه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۸۵

بعض العدليّة- ولأجلها صدر الأمر والنهى من قبل الشارع، وبمجرّد صدورهما تتحقّق المصلحة التى هى غرضه، لكنّ العقل يحكم بإتيان المأمور به وترك المنهيّ عنه لأجل المولويّة والعبوديّة، فإذا دار الأمر فى المأمور به بين الأقلّ والأكثر يحكم العقل بلزوم إتيان

ما وصل إلينا بيانه وهو الأقلّ، وبالنسبة إلى غيره يحكم بقبح العقاب بلا بيان والمؤاخذة بلا برهان.

فاتّضح ممّا ذكرنا أنّ امتناع الإرادة الجزافيّة عليه تعالى لا يلازم عقلًا وجوب الاحتياط بإتيان الأكثر فى الدوران بين الأقلّ والأكثر، فلا يمنع من إجراء البراءة العقليّة.

على أنّا لو فرضنا أنّ دفع الجزاف منحصر فيما ذهب إليه المشهور من العدليّة- من تبعيّة الأوامر والنواهى للمصالح والمفاسد التى فى متعلّقاتهما- لما تمّ الإشكال على طريقه الثانى، وهو أن تكون المصلحة غاية وغرضاً للأمر من دون أن تكون نفسها مأموراً بها، فإنّا وإن كنّا شاكّين فى سقوط الغرض بإتيان الأقلّ، لكن نمنع من أن يكون بقاء الغرض واقعاً مساوقاً لبقاء الأمر، حتّى يكون الشكّ فى سقوطه مستلزماً للشكّ فى سقوط الأمر- كما عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله[۱۸۵]- فإنّ المولى إذا أمر عبده بتحصيل معجون مركّب لغرض وأعطاه مكتوباً فيه الأجزاء التى يتركّب منها المعجون وأمره بتحصيل هذه الأجزاء وجعلها معجوناً مركّباً، ثمّ العبد شكّ فى أنّ الشىء الفلانى الذى لم يكن فى المكتوب يكون جزءً للمعجون أيضاً ومؤثّراً فى الغرض الذى لأجله أمر المولى بتحصيل المعجون أو لا، فهل ترى العقل يحكم بتحصيل المشكوك وجعله جزءً للمعجون أيضاً؟! أين حكم العقل بهذا؟!

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۸۶

بل العقل يحكم بلزوم تركيب ما فى المكتوب وهو الأجزاء المعلومة ويحكم أيضاً بأنّه لو لم يتحصّل غرض المولى بها لم يجز له عقاب العبد، لأنّه بلا بيان، وهو قبيح.

وما نحن فيه هكذا، فإنّ العقل يأمر بإتيان المعلوم وهو الأقلّ، ولو كان غرضه تعالى لم يحصل إلّابالأكثر لما جاز له العقوبة عقلًا، لأنّها بلا حجّة وبيان.

نعم، لو قلنا بأنّ دفع الجزاف منحصر فيما ذهب إليه المشهور من العدليّة لتمّ الإشكال على الطريق الأوّل، وهو أن تكون المصالح والمفاسد الواقعيّة هى المأمور بها والمنهيّ عنها واقعاً ويكون الأمر والنهى المتعلّقان بالصلاة والخمر مثلًا إرشاديّين، لأنّا إذا أتينا بالأقلّ شككنا فى أنّ المحصّل للمأمور به هل تحقّق أم لا؟

لكنّا ذكرنا لدفع الجزاف طريقين آخرين، فلا ينحصر الدفع فيما ذهب إليه المشهور من العدليّة.

على أنّه من قبيل الشكّ فى المحصّل الذى للبحث عنه مقام آخر كما سيأتى إن شاء اللّه تعالى.

هل اعتبار «قصد القربة» يمنع من إجراء البراءة فى المقام؟

الإشكال الثامن[۱۸۶]: أنّ أمر الأقلّ دائر بين أن يكون واجباً نفسيّاً وبين أن يكون واجباً غيريّاً، وعلى الأوّل يكون صالحاً للتقرّب، لا على الثانى، لأنّ المقرّب هو الواجب النفسى، وأمّا الواجب الغيرى فهو توصّلى غير صالح

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۸۷

للمقرّبيّة، وأمّا الأكثر فهو صالح للمقرّبيّة قطعاً، لأنّ الأمر المتعلّق به نفسى، سواء كان الواجب هو الأقلّ أو الأكثر، فمَن أتى بالأقلّ لا يمكن له قصد التقرّب المعتبر فى العبادة، لأنّه لا يعلم أنّه واجب نفسى، لاحتمال تعلّق الأمر النفسى بالأكثر وكون الأمر بالأقلّ غيريّاً توصّليّاً، وأمّا من أتى بالأكثر تمشّى منه قصد القربة، لعلمه بتعلّق الأمر النفسى به على كلّ تقدير، فيجب الاحتياط بإتيان الأكثر لرعاية قصد القربة.

والجواب عنه أوّلًا: أنّه لا دليل على اعتبار «قصد القربة» بنفس هذا العنوان الذى صار معروفاً بين الفقهاء فى العبادات، بل الحقّ ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ الحاج آقا حسين البروجردى رحمه الله وأثبتناه فى تقريرات صلاته، وهو أنّه يعتبر فى العبادات أن لا يكون الداعى على إتيانها ما يمنع عن قربيّة العمل، كالرياء والعجب، بل لابدّ من أن يؤتى بها بداعى الأمر بها فقط، فقد ورد فى ذمّ الرياء والعجب وأمثالهما وفى بطلان العمل بداعى هذه الامور روايات كثيرة، لكن لم يدلّ دليل على وجوب «قصد القربة» بهذا العنوان

المخصوص، فالمعتبر فی العبادات أن یکون العبد منبعثاً ببعث الشارع ومتحرّکاً بتحریکه وفاعلًا بداعی أمره، وهو کما یتمشّی من الآتی بالأکثر یتمشّی أیضاً من الآتی بالأقلّ، إذ لا فرق بینهما إلّافی أنّ الأوّل لا یقول بانحلال العلم الإجمالی، فیقول بوجوب الاحتیاط بإتیان الأکثر، لأنّ الاشتغال الیقینی یستدعی البراءة الیقینیّة، بخلاف الثانی، فإنّه یقول بالانحلال، أو بعدم تحقّق علم إجمالی أصلًا- کما قلنا به- فیقول بعدم وجوب الاحتیاط، بل یجری البراءة بالنسبة إلی الزائد المشکوک.

وهذا الفرق غیر مؤثّر فی إتیان العمل بداعی الأمر وعدمه، فإنّه لا ریب فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۸۸

أنّ کلیهما یأتیان بالعمل بداعی أمره.

أمّا من أتی بالأقلّ لأجل الریاء والعجب وأمثالهما فعمله وإن کان باطلًا إلّا أنّه لیس محلّاً للنزاع، فإنّ الآتی بالأکثر أیضاً لو قصد الریاء وأمثاله لکان عمله باطلًا غیر مقرّب.

وثانیاً: نحن لا نقول بالوجوب الغیری للأقلّ علی تقدیر کون المأمور به هو الأکثر، بل المکلّف یأتی بأجزاء الواجب بداعی الأمر الذی تعلّق بالمرکّب، فإذا سألنا المصلّی عن علّة رکوعه مثلًا، یقول: لأجل قوله تعالی: «أَقِیمُوا الصَّلَوةَ»[۱۸۷] ولا- یقول: لأجل الأمر الغیری المترشّح من قوله تعالی: «أَقِیمُوا الصَّلَوةَ» وذلک لأنّ المرکّب والأجزاء شیء واحد، والفرق بینهما إنّما هو بالإجمال والتفصیل، فمبنی هذا الإشکال- وهو أنّ الأمر لو کان متعلّقاً بالأکثر واقعاً فوجوب الأقلّ یکون غیریّاً غیر صالح للمقرّبیّة- باطل، فالإشکال أیضاً یکون باطلًا.

فقد ثبت جریان البراءة العقلیّة فی موارد الدوران بین الأقلّ والأکثر إذا کان المشکوک جزءاً.

المقام الثانی: فی البراءة الشرعیّة

ولابدّ هاهنا من البحث تارةً: بناءً علی القول بجریان البراءة العقلیّة فی البحث السابق، واخری: بناءً علی القول بعدمه، فنقول:

أمّا بناءً علی جریان البراءة العقلیّة، وبعبارة اخری: بناءً علی القول بانحلال العلم الإجمالی، أو بعدم وجوده رأساً- کما قلنا به- فلا شکّ فی جریان البراءة الشرعیّة بالنسبة إلی الحکم التکلیفی وهو وجوب الأکثر، فإنّه أمرٌ مشکوک

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۸۹

فیه بالشکّ البدوی، فیعمّه حدیث الرفع، ولا شکّ فی جریانها أیضاً بالنسبة إلی الحکم الوضعی، وهو الجزئیّة لو قلنا بکون الجزئیّة من الأحکام الوضعیّة التی وضعها ورفعها بید الشارع، فإنّ جزئیّة المشکوک ممّا لا تعلم، فیعمّها حدیث الرفع.

وأمّا بناءً علی عدم الانحلال فوقع الخلاف بینهم.

نظریّة صاحب الکفایة رحمه الله فی جریان البراءة الشرعیّة فی المقام

فالمحقّق الخراسانی رحمه الله مع ذهابه فی المبحث السابق إلی عدم الانحلال ولزوم الاحتیاط عقلًا ذهب هاهنا إلی جریان البراءة الشرعیّة ولم یفصّل بین القول بکون العلم الإجمالی علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعیّة وبین القول بکونه مقتضیاً له[۱۸۸].

وسیجیء بیان کیفیّة جریانها عند المحقّق الخراسانی رحمه الله.

ما أفاده المحقق العراقی رحمه الله فی المسألة

لکنّ المحقّق الشیخ ضیاء الدین العراقی رحمه الله فصّل وقال بعدم جریان البراءة الشرعیّة بناءً علی کون العلم الإجمالی علّة تامّة

لوجوب الموافقة القطعيّة، وبجريانها بناءً على كونه مقتضياً له مؤثّراً فيه لو لم يمنع عنه مانع[۱۸۹].

بيان ما هو الحقّ فى المقام

ومقتضى التحقيق أن يقال: بناءً على عدم الانحلال لا مجال لجريان البراءة الشرعيّة أصلًا، وإن كان العلم الإجمالى مقتضياً لوجوب الموافقة القطعيّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۹۰

وذلک لأنّ الدليل على البراءة الشرعيّة هو حديث الرفع، وهذا الحديث لا يصلح لأن يتمسّک به هاهنا إلّابأحد وجوه ثلاثة:

أ- أن يرفع به الوجوب النفسى المتعلّق بالأكثر، فإنّه ممّا لا يعلم، فيرفعه حديث الرفع.

ب- أن يرفع به الحكم الوضعى، أعنى الجزئيّة، كجزئيّة السورة للصلاة، فإنّها مشكوكة فرضاً، فيرفعها الحديث.

ج- أن يرفع به الوجوب الغيرى المتعلّق بالجزء المشكوک، فإنّه أيضاً ممّا لا يعلم، فيعمّه الحديث.

نقد الوجوه المتصوّرة فى جريان حديث الرفع فى المقام

لكن كلّ هذه الوجوه باطلة.

أمّا الأوّل: فلأنّه معارض بجريان أصالة البراءة الشرعيّة بالنسبة إلى الوجوب النفسى المتعلّق بالأقلّ، فإنّه كما كان الوجوب النفسى المتعلّق بالأكثر ممّا لا يعلم، فكذلک الوجوب النفسى المتعلّق بالأقلّ، وحيث لا يمكن جريان الحديث فى كليهما للزوم المخالفة القطعيّة العمليّة للتكليف المعلوم تعارض الأصلان، فلا يجرى الأصل، لا فى ناحية الأكثر ولا فى ناحية الأقلّ.

لا يقال: أصل الوجوب فى الأقلّ- مع قطع النظر عن كونه نفسيّاً أو غيريّاً- متيقّن، لأنّه لا يخلو من أن يكون واجباً نفسيّاً أو غيريّاً، فأصل الوجوب فيه معلوم، فلا مجال لجريان البراءة فيه، ولكنّه فى الأكثر مشكوک فيه، فالحديث يعمّه ويرفعه بلا معارض.

فإنّه يقال: أصل الوجوب ليس مجعولًا شرعيّاً، بل المجعول من قبل الشارع خصوص الوجوب النفسى أو الغيرى، ولكن أصل الوجوب جامع انتزاعى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۹۱

لهما، والشاهد على هذا أنّ الوجوب أمر اعتبارى، والشارع إنّما يعتبر الوجوب النفسى أو الغيرى لا أصل الوجوب، فإذا كان أصل الوجوب منتزعاً من نوعيه فلا يتمكّن الشارع من رفعه، لأنّه لا يكاد يرفع إلّاما كان وضعه بيده، فلا يكاد يندرج أصل الوجوب المشكوک فى الأكثر تحت حديث الرفع.

لا يقال: جريان الاصول إنّما يكون بلحاظ الأثر الشرعى لها، وأمّا إذا لم يكن للأصل أثر شرعى فلا يكاد يكون جارياً، وأصالة البراءة فى الوجوب النفسى المتعلّق بالأكثر تكون ذات أثر شرعى، وهو عدم لزوم الإتيان بالجزء المشكوک، بخلاف الأصل الجارى فى الوجوب النفسى المتعلّق بالأقلّ، إذ ليس له أثر شرعى، لأنّ الأقلّ يجب إتيانه بلا ريب، فحديث الرفع لا يمكن أن يرفع الوجوب النفسى المتعلّق بالأقلّ بلحاظ عدم لزوم الإتيان به، ولا يتصوّر له أثر آخر.

والحاصل: أنّ الأصل فى ناحية الأكثر ذو أثر شرعى، لا فى ناحية الأقلّ، فلا يجرى فى الثانى، ويجرى فى الأوّل بلا معارض.

فإنّه يقال: لا يشترط أن يكون للأصل أثر شرعى فى جميع الموارد، بل يكفى فى جريانه ترتّب الأثر عليه فى بعض الموارد، والأصل فى ناحية الأقلّ وإن كان بلا أثر فيما نحن فيه، إلّاأنّ له أثراً فى مورد تعذّر المشكوک.

توضيح ذلک: أنّ الأقلّ لو كان واجباً نفسيّاً لوجب الإتيان به حتّى عند تعذّر الجزء المشكوک، وإلّا فلا، بل سقط التكليف رأساً، فإذا

تعذّرت السورة وشككنا فى أنّ سائر الأجزاء هل هى واجبة بالوجوب النفسى، فيجب الإتيان بها، أم لا، فيسقط التكليف رأساً، فأصل البراءة الشرعيّة حينئذٍ يحكم برفع الوجوب النفسى وأثره عدم لزوم الإتيان بسائر الأجزاء، فالأصل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۹۲

فى ناحية الأقلّ وإن لم يكن له أثر فيما نحن فيه، إلّاأنّ له أثراً فى بعض موارده، وهذا كافٍ فى جريانه فى جميع الموارد.

والحاصل: أنّ جريان الأصل الشرعى- المستفاد من مثل «حديث الرفع»- فى الواجب النفسى المتعلّق بالأكثر معارض بجريانه فى الواجب النفسى المتعلّق بالأقلّ، فلا يجرى فى واحد منهما.

كلام صاحب الكفاية فى كيفيّة جريان حديث الرفع فى المقام

وأمّا الثانى- أعنى جريان البراءة الشرعيّة بالنسبة إلى الجزئيّة-: فالمحقّق الخراسانى رحمه الله قال به فى الكفاية، حيث قال: وأمّا النقل فالظاهر أنّ عموم مثل «حديث الرفع» قاضٍ برفع جزئيّة ما شكّ فى جزئيّته، فبمثله يرتفع الإجمال والتردّد عمّا تردّد أمره بين الأقلّ والأكثر ويعيّنه فى الأوّل[۱۹۰].

ثمّ أورد إشكالًا وأجاب عنه بقوله:

لا يقال: إنّ جزئيّة السورة المجهولة مثلًا ليست بمجعولة[۱۹۱]، وليس لها أثر مجعول، والمرفوع بحديث الرفع إنّما هو المجعول بنفسه أو أثره، ووجوب الإعادة إنّما هو أثر بقاء الأمر بعد العلم، مع أنّه عقلى وليس إلّامن باب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۹۳

وجوب الإطاعة عقلًا.

لأنّه يقال: إنّ الجزئيّة وإن كانت غير مجعولة بنفسها، إلّاأنّها مجعولة بمنشأ انتزاعها، وهذا كافٍ فى صحّة رفعها[۱۹۲]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

نقد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المسألة

أقول: لا تجرى البراءة الشرعيّة بالنسبة إلى الجزئيّة بناءً على ما اختاره الأعاظم- ومنهم المحقّق الخراسانى رحمه الله- من عدم تطرّق الجعل التشريعى إلىمثل الجزئيّة إلّاتبعاً للتكليف، وما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله فى توجيه جريانها غير تامّ.

وذلك لأنّ جعل الجزئيّة إذا كان بجعل منشأ انتزاعها كان رفعها أيضاً برفعه، ولا يمكن رفعها مستقلّاً، ومنشأ انتزاعها هو الوجوب النفسى المتعلّق بالأكثر، وقد عرفت أنّ رفعه معارض لرفع الوجوب النفسى المتعلّق بالأقلّ.

نعم، لو كانت الجزئيّة قابلة للوضع والرفع تشريعاً بنحو الاستقلال لصحّ التمسّك بحديث الرفع فى المقام.

لكنّ جلّ العلماء بل كلّ الأعاظم منهم قالوا بعدم تطرّق الجعل إليها إلّاتبعاً للتكليف.

ولا عجب من المحقّق الخراسانى رحمه الله فيما ذكره هاهنا، فإنّه لم يتعرّض إلّا لجريان البراءة الشرعيّة فى الجزئيّة، ولكن العجب من المحقّق العراقى رحمه الله حيث

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۹۴

استشكل على جريان البراءة الشرعيّة فى الوجوب النفسى المتعلّق بالأكثر بأنّه معارض بالأصل الجارى فى ناحية الأقلّ، ومع ذلك ذهب إلى جريان البراءة فى الجزئيّة، واستدلّ عليه بعين ما استدلّ به صاحب الكفاية رحمه الله[۱۹۳].

ولم يشعر بأنّه يرجع إلى جريان البراءة فى الوجوب النفسى المتعلّق بالأكثر ويرد عليه ما أورده عليه.

وأمّا الثالث- أعنی جریان الأصل فی الوجوب الغیری المتعلّق بالجزء المشکوک-: فیرد علیه أنّه مبنیّ علی وجوب المقدّمهٔ وشمول البحث فی مقدّمهٔ الواجب للمقدّمات الداخلیّهٔ، ونحن لا- نقول بوجوب المقدّمهٔ أوّلًا، والقائلون بوجوبها الغیری لا یقولون به إلّافی المقدّمات الخارجیّهٔ ثانیاً.

وهاهنا إشکال آخر یتّضح بملاحظهٔ أمرین:

أ- أنّ الوجوب الغیری المتعلّق بالمقدّمهٔ وجوب شرعی مسبّب عن الوجوب الشرعی النفسی المتعلّق بذی المقدّمهٔ، فالسبب والمسبّب مجعولان شرعاً، لکنّ السببیّهٔ تکون عقلیّهٔ، وبعبارهٔ اخری: الوجوب الغیری لازم للوجوب النفسی ومسبّب عنه والحاکم بالملازمهٔ هو العقل، ولذا عدّ بحث مقدّمهٔ الواجب من أبحاث الملازمات العقلیّهٔ، لا من مباحث الألفاظ.

ب- أنّ السببیّهٔ بین الشیئین إذا کانت شرعیّهٔ- بمعنی أنّ الشارع بیّن تأثیر السبب فی المسبّب، مثل أن یقول: نجاسهٔ الملاقی سبب لنجاسهٔ الملاقی- فالأصل الجاری فی السبب مانع عن جریان الأصل فی المسبّب.

نعم، لو لم یجر الأصل فی ناحیهٔ السبب لابتلائه بمانع- کالتعارض- فلا مانع من جریانه فی ناحیهٔ المسبّب، فالسببیّهٔ الشرعیّهٔ موجبهٔ لتقدّم جریان الأصل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۱۹۵

فی السبب وتأخّر جریانه فی المسبّب.

وأمّا إذا کان بین الشیئین سببیّهٔ عقلیّهٔ فیکون الأصلان فی رتبهٔ واحدهٔ، ولا تقدّم لجریان الأصل فی ناحیهٔ السبب علی جریانه فی ناحیهٔ المسبّب، فلا مانع من جریانهما معاً.

إذا عرفت هاتین المقدّمتین نقول: لا تجری أصالهٔ البراءهٔ الشرعیّهٔ فی الوجوب الغیری المتعلّق بالجزء المشکوک، لأنّا قلنا فی المقدّمهٔ الاولی: ترتّب الوجوب الغیری المتعلّق بالمقدّمهٔ علی الوجوب النفسی المتعلّق بذی المقدّمهٔ عقلی، وقلنا فی المقدّمهٔ الثانیهٔ: لا حکومهٔ للأصل الجاری فی السبب علی الأصل الجاری فی المسبّب فیما إذا کانت السببیّهٔ بینهما عقلیّهٔ، فحیث یکون الترتّب هاهنا عقلیّاً یجری الأصل فی الوجوب الغیری المتعلّق بالجزء المشکوک، وفی الوجوب النفسی المتعلّق بالأکثر کلیهما، ولا تقدّم لجریان الأصل فی الثانی علی جریانه فی الأوّل ولا- نتمکّن من إجراء الأصل فی الوجوب الغیری بدون إجرائه فی الوجوب النفسی، لأنّه إذا جری فی الأوّل جری فی الثانی لا محالهٔ لأجل الملازمهٔ، فمقتضی المقدّمتین جریان الأصل فی کلیهما، ولکن یعارضهما الأصل الجاری فی الوجوب النفسی المتعلّق بالأقلّ، لما عرفت[۱۹۴] من تعارض الأصل الجاری فی الوجوب النفسی المتعلّق بالأکثر مع الأصل الجاری فی الوجوب النفسی المتعلّق بالأقلّ.

وبعبارهٔ اخری: ما تقدّم فی الجواب عن الوجه الأوّل بضمیمهٔ ما ذکرناه من المقدّمتین هاهنا ینتج أنّ التعارض وقع بین اصول ثلاثهٔ، لأنّ أحد طرفی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۱۹۶

المعارضهٔ هو الأصل الجاری فی الوجوب النفسی المتعلّق بالأقلّ، والطرف الآخر هو الأصل الجاری فی الوجوب النفسی المتعلّق بالأکثر والأصل الجاری فی الوجوب الغیری المتعلّق بالجزء المشکوک کلاهما، وإذا حصل التعارض تساقط الاصول الثلاثهٔ کلّها، فلا تجری أصالهٔ البراءهٔ فی الوجوب الغیری المتعلّق بالجزء المشکوک، کما لا تجری فی الوجوبین النفسیّین.

نعم، لو کانت الملازمهٔ شرعیّهٔ لکان الأصل الجاری فی السبب حاکماً علی الأصل الجاری فی المسبّب، وحیث إنّ الأصل السببی معارض بالأصل الجاری فی الوجوب النفسی المتعلّق بالأقلّ تساقطا، فیجری الأصل المسبّبی- أعنی أصالهٔ البراءهٔ عن الوجوب الغیری المتعلّق بالجزء المشکوک- بلا معارض، لکن کون الترتّب فی مقدّمهٔ الواجب عقلیّاً واضح بدیهی.

والحاصل: أنّا لو قلنا بعدم جریان البراءهٔ العقلیّهٔ فی الدوران بین الأقلّ والأکثر لم یجر البراءهٔ الشرعیّهٔ أیضاً بوجه من الوجوه.

ولا فرق فى ذلك بين أن يكون العلم الإجمالى علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعيّة أو مقتضياً له، فإنّ المانع من الجريان هو التعارض فى جميع الوجوه، والتعارض متحقّق حتّى فيما إذا كان العلم الإجمالى مقتضياً لوجوب الموافقة القطعيّة.

وبعبارة أوضح: عدم جريان الاصول فى أطراف العلم الإجمالى إنّما هو لأجل استلزامه المخالفة القطعيّة العمليّة، ولا ربط له بكون العلم الإجمالى علّة لوجوب الموافقة القطعيّة، فإنّ الاستلزام متحقّق وإن قلنا بكون العلم مقتضياً له.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۹۷

نقد كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى المسألة

فلا وجه لما اختاره المحقّق العراقى رحمه الله من جريان الأصل بناءً على الاقتضاء وعدم جريانه بناءً على العلّيّة.

ثمّ إنّ كلام المحقّق العراقى رحمه الله وإن كان حقّاً فى أحد شقّى تفصيله، وهو القول بعدم جريان البراءة الشرعيّة بناءً على كون العلم الإجمالى علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعيّة، إلّاأنّه استدلّ على ذلك بدليل مخدوش عندنا.

فإنّه بعد القول بجريان الاصول الشرعيّة النافية للتكليف بالأكثر بناءً على مسلك الاقتضاء، قال:

وأمّا بناءً على علّيّة العلم الإجمالى للموافقة القطعيّة ومنعه من جريان الأصل النافى ولو فى بعض أطرافه بلا معارض كما هو المختار، فالتفكيك بين البراءة العقليّة والشرعيّة فى غاية الإشكال، إذ بعد انتهاء الأمر بمقتضى علّيّة العلم الإجمالى إلى حكم العقل بوجوب الاحتياط ولزوم تحصيل الجزم بالفراغ ولو جعليّاً[۱۹۵] لا مجال لجريان الاصول النافية[۱۹۶] ولو فى فرض كونها بلا معارض، إلّاعلى فرض اقتضاء جريانها لإثبات أنّ الواجب الفعلى هو الأقلّ ولو ظاهراً كى ببركة إثباته ذلك يكون الإتيان به فراغاً جعليّاً عمّا ثبت فى العهدة، وهو أيضاً فى محلّ المنع، لمنع اقتضاء مجرّد نفى وجوب الأكثر والخصوصيّة الزائدة لإثبات هذه الجهة إلّاعلى القول بالمثبت الذى لا نقول به.

نعم، قد يتوهّم تكفّل مثل حديث الرفع لإثبات ذلك، بتقريب أنّ الحديث

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۹۸

ناظر إلى إطلاقات أدلّة الجزئيّة واقعاً، بتقييد مفاد فعليّتها بحال العلم بها وأنّه برفع فعليّة التكليف عن المشكوك واقعاً مع ضميمة ظهور بقيّة الأجزاء فى الفعليّة يرتفع الإجمال من البين ويتعيّن كون متعلّق التكليف الفعلى هو الأقلّ، وبالإتيان به يتحقّق الفراغ والخروج عن عهدة التكليف.

ولكنّه كماترى، لمنع صلاحيّة حديث الرفع لأن يكون ناظراً إلى نفى فعليّة التكليف عن المشكوك واقعاً، إذ مفاد الرفع فيه- كما أوضحناه فى محلّه عند التعرّض لشرح الحديث- إنّما هو مجرّد الرفع الظاهرى الثابت فى المرتبة المتأخّرة عن الجهل بالواقع، ومثله غير صالح لتقييد إطلاق الجزئيّة الواقعيّة المحفوظة حتّى بمرتبة فعليّتها فى المرتبة السابقة عن تعلّق الجهل بها، كيف، وبعد أن كانت العناوين المأخوذة فى الحديث التى منها عنوان «ما لا يعلم» من الجهات التعليليّة للرفع والمانعة عن تأثير ما يقتضى إنشاء الحكم، لا محيص من أن يكون الرفع فى المرتبة المتأخّرة عن الجهل بالواقع، ولازمه بعد عدم شمول إطلاق الواقع حتّى بمرتبة فعليّته لمرتبة الجهل بنفسه هو امتناع تعلّق الرفع فى تلك المرتبة بالجزئيّة الواقعيّة المحفوظة فى المرتبة السابقة على الجهل بها، لاستحالة ورود الرفع فى ظرف الجهل بشىء على الشىء الملحوظ كونه فى المرتبة السابقة على الجهل بنفسه.

ولأنّ رفع كلّ شىء عبارة عن نقيضه وبديله، فلا يمكن أن يكون الرفع فى هذه المرتبة نقيضاً لما هو فى المرتبة السابقة، لأنّ وحدة الرتبة بين النقيضين من الوحدات الثمان التى تعتبر فى التناقض والتضادّ.

وحينئذٍ فلو كانت مقتضيات الفعليّة فى المرتبة السابقة على الجهل متحقّقة، لا يكاد يصلح مثل هذا الحديث للمانعيّة عنها كى يستكشف بمعونة ظهور أدلّة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۹۹

بقیّة الأجزاء فی الفعلیّة تحدید دائرة الواجب الفعلی بالأقلّ، ومعه یبقی العلم الإجمالی علی حاله فی تأثیره فی وجوب الاحتیاط.

وتوهّم أنّ الحکم الظاهری وإن لم یکن فی مرتبة الحکم الواقعی، لکونه فی المرتبة المتأخّرة عن الشکّ فی الحکم الواقعی الذی هو أیضاً متأخّر فی الرتبة عن نفس وجوده، إلّاأنّ الحکم الواقعی- ولو بنتیجة الإطلاق- یکون فی مرتبة الحکم الظاهری، وبذلک أمکن تعلّق الرفع فی تلک المرتبة بفعلیّة الحکم الواقعی، مدفوع، بأنّه مع الاعتراف بکون الحکم الظاهری فی طول الحکم الواقعی کیف یمکن توهّم کون الحکم الواقعی- ولو بنتیجة الإطلاق- فی عرض الحکم الظاهری وفی مرتبته؟! فإنّ مرجع طولیّة الحکم الظاهری بعد أن کان إلی أخذ الشکّ فی الحکم الواقعی فی موضوعه کیف یعقل أن یکون الحکم الواقعی فی مرتبة الشکّ بنفسه؟! وهل هو إلّادعوی أنّ المعروض فی مرتبة عارضه؟!

نعم، الحکم الواقعی یجتمع مع الحکم الظاهری زماناً، ولکن اجتماعه معه زماناً لا- یقتضی اجتماعهما رتبةً، بل کلّ منهما حینئذٍ محفوظ فی رتبة نفسه بلا تعدّیه من مرتبة إلی مرتبة، کاجتماع العلّة مع معلولها، کما هو ظاهر[۱۹۷]، إنتهی موضع الحاجة من کلامه رحمه الله.

نقد دلیل المحقّق العراقی رحمه الله فی المسألة

ویرد علیه أوّلًا: أنّ الوجدان شاهد علی عدم توقّف الشکّ بالواقع علی ثبوت الواقع، کیف وأنت تشکّ فی أنّ زیداً جاء من السفر أم لا؟ مع أنّه لم یجئ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۰۰

واقعاً، فکیف یکون الجهل بالواقع متأخّراً عنه رتبةً.

علی أنّ الجهل بالواقع لو کان متأخّراً عنه لم یستقرّ شکّ أصلًا، بل انقلب إلی العلم بالواقع فی جمیع الموارد، لأنّ کلّ شاکّ یلتفت لا محالة إلی أنّ شکّه بالواقع متأخّر عن ثبوت الواقع، فیصیر عالماً به.

وثانیاً: أنّ الحکم الظاهری وإن لم یکن فی مرتبة الواقعی، إلّاأنّ الواقعی یکون فی مرتبة الحکم الظاهری، وقد بیّناه سابقاً فی مبحث الجمع بین الحکم الواقعی والظاهری[۱۹۸].

إن قلت: إنّ الإطلاق وإن کان یعمّ الحالات التی تکون فی عرض الحکم، کحالتی الإیمان والکفر فیما إذا قال المولی: «أعتق رقبة» إلّاأنّه لا یکاد یعمّ الحالات التی تتأخّر رتبتها عن رتبة الحکم، کالعلم بالحکم والجهل به علی فرض تأخّرهما عنه.

قلت: الفرق بین الحالات المقارنة للحکم والمتأخّرة عنه فی شمول الإطلاق وعدمه إنّما یصحّ لو قلنا بکون الإطلاق عبارة عن الشمول والسریان- کما علیه المشهور- کی یکون ناظراً إلی الحالات المختلفة.

لکنّک قد عرفت[۱۹۹] فی مبحث المطلق والمقیّد أنّ الإطلاق عبارة عن کون موضوع الدلیل هو «الطبیعة» بدون دخل قید آخر فیها، سواء کان من القیود التی تکون فی عرض الحکم، کالإیمان والکفر، أو من القیود المتأخّرة عنه، کالعلم والجهل به.

وبالجملة: إنّ الحکم الواقعی- أعنی جزئیّة السورة مثلًا- یکون متحقّقاً

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۰۱

فی مرتبة الرفع الذی یستفاد من حدیث الرفع، فلا مانع من تقیید الحدیث لدلیل الجزئیّة.

فتحصّل من جمیع ما ذکرناه: أنّه علی القول بجریان البراءة العقلیّة فی الشکّ فی الجزئیّة- کما نحن نقول به- تجری البراءة الشرعیّة أیضاً، ولکن بناءً علی القول بعدم انحلال العلم الإجمالی ولزوم الاحتیاط عقلًا فلا مجال للبراءة الشرعیّة أصلًا، فالتفکیک بین البراءة العقلیّة والشرعیّة بالقول بلزوم الاحتیاط عقلًا وجریان البراءة شرعاً- کما فعله المحقّق الخراسانی رحمه الله- غیر صحیح، کما أنّ

الالتزام بلزوم الاحتیاط عقلًا والتفصیل فی البراءهٔ الشرعیّهٔ بین القول بکون العلم الإجمالی علّهٔ تامّهٔ لوجوب الموافقهٔ القطعیّهٔ وبین القول بکونه مقتضیاً له- کما ذهب إلیه المحقّق العراقی رحمه الله- أیضاً غیر صحیح.

هذا تمام الکلام فی الشکّ فی الجزئیّهٔ.

البحث فی دوران الأمر بین المطلق والمشروط أو بین الجنس‌والنوع أو بین الطبیعی والفرد

اشارهٔ

إذا دار أمر المأمور به بین کونه مطلقاً ومشروطاً بشیء- ولم یکن بأیدینا إطلاق یقتضی عدم لزوم الإتیان بالشرط المحتمل، إمّا لعدم کون الدلیل لفظیّاً أو لعدم تمامیّهٔ مقدّمات الحکمهٔ- فهل تجری البراءهٔ أو یجب الاحتیاط؟

ولا فرق فی الجهه‌ٔ المبحوث عنها بین أن یکون منشأ انتزاع الشرطیّهٔ أمراً خارجاً عن المشروط مبایناً معه فی الوجود، کالطهارهٔ بالنسبهٔ إلی الصلاهٔ[۲۰۰]، وبین أن یکون متّحداً مع المشروط وقائماً به، کالإیمان بالنسبهٔ إلی‌الرقبهٔ.

هذا أحد مواضع البحث.

والموضع الآخر: أن یردّد المأمور به بین الجنس والنوع، کما إذا شکّ فی أنّه نذر إطعام حیوان أو إطعام إنسان.

والموضع الثالث: أن یردّد بین النوع ومصداقه، وبعبارهٔ اخری: أن یردّد بین

الطبیعی وفرده، کما إذا شکّ فی أنّ المأمور به هل هو إکرام الإنسان أو إکرام خصوص زید.

القول فی جریان البراءهٔ العقلیّهٔ فی هذه الموارد

فهل یحکم العقل بلزوم الاحتیاط مطلقاً، فیجب إتیان الصلاهٔ مع الطهارهٔ وعتق الرقبهٔ المؤمنهٔ فی الأوّل، وإطعام خصوص الإنسان فی الثانی، وإکرام خصوص زید فی الثالث، أو یحکم بالبراءهٔ مطلقاً، أو یحکم بالتفصیل بین هذه المواضع الثلاثهٔ، فیحکم بالبراءهٔ فیما إذا کان الدوران بین المطلق والمشروط، وبالاحتیاط فیما إذا کان التردید بین الجنس والنوع، أو بین النوع ومصداقه؟

فی المسألهٔ احتمالات ثلاثهٔ.

نظریّهٔ صاحب الکفایهٔ رحمه الله فی المسألهٔ

ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی الأوّل، حیث قال:

ظهر ممّا مرّ حال دوران الأمر بین المشروط بشیء ومطلقه، وبین الخاصّ- کالإنسان- وعامّه- کالحیوان- وأنّه لا مجال هاهنا للبراءهٔ عقلًا[۲۰۱].

ثمّ ادّعی رحمه الله أنّ عدم جریان البراءهٔ العقلیّهٔ هاهنا أظهر من عدم جریانها فی الشکّ فی الجزئیّهٔ، لأنّ حکم العقل بالبراءهٔ مبنیّ علی انحلال العلم الإجمالی، ویمکن توهّم الانحلال هناک، لأنّ کلّ جزء من الأجزاء الخارجیّهٔ[۲۰۲] للمأمور به یصحّ أن یتّصف بالوجوب الغیری، فیمکن أن یقال: إنّ الصلاهٔ بلا سورهٔ مثلًا واجبهٔ قطعاً، إمّا بالوجوب النفسی أو الغیری، ووجوب السورهٔ

مشكوك، فانحلّ العلم الإجمالی إلی العلم التفصيلی والشكّ البدوی، ولكن لا مجال لهذا التوهّم هاهنا، لأنّ قيد المأمور به لا يكون جزءً له، بل التقيّد جزء تحليلی له، والأجزاء التحليليّة لا تكاد تتّصف باللزوم الغيری المقدّمی، فالصلاة المتحقّقة فی ضمن الصلاة الواجدة للطهارة مباينة للصلاة المتحقّقة فی ضمن الصلاة الفاقدة لها، فيرجع الأمر إلی المتباينين، فيجب الاحتياط عقلًا[۲۰۳].

هذا ما أفاده المحقق الخراسانی رحمه الله فی المقام.

أقول: الأصل فی كلامه ما ذهب إليه الفلاسفة، من أنّ نسبة الكلّی الطبيعی إلی أفراده كنسبة الآباء المتعدّدة إلی أبنائهم[۲۰۴].

فإنّه رحمه الله تخيّل- علی ما هو ظاهر كلامه وصريح كلام المحقّق العراقی رحمه الله- أنّ الفلاسفة أرادوا أنّ الطبيعی يتحصّص إلی حصص متعدّدة بعدد الأفراد، بحيث كان المتحقّق فی ضمن كلّ فرد حصّة من الطبيعی المطلق غير الحصّة المتحقّقة فی ضمن فرد آخر، كالصلاتيّة المتحقّقة فی ضمن الصلاة مع الطهارة بالقياس إلی الصلاتيّة المتحقّقة فی ضمن الصلاة بلا طهارة، وكالحيوانيّة الموجودة فی ضمن الإنسان بالقياس إلی الحيوانيّة الموجودة فی ضمن نوع آخر- كالبقر والغنم- وكالإنسانيّة المتحقّقة فی ضمن زيد بالقياس إلی الإنسانيّة المتحقّقة فی ضمن عمرو وبكر، فلا محالة فی فرض الدوران بين وجوب إكرام مطلق الإنسان أو خصوص زيد[۲۰۵] لا يكاد يكون الطبيعی المطلق القابل للانطباق

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج‌۵، ص: ۲۰۶

علی حصّة اخری محفوظاً فی ضمن زيد، كی يمكن دعوی العلم بوجوبه علی أیّ حال، لأنّ ما هو محفوظ فی ضمنه إنّما هی الحصّة الخاصّة من الطبيعی، ومع تغاير هذه الحصّة مع الحصّة الاخری المحفوظة فی ضمن فرد آخر كيف يمكن دعوی اندراج فرض البحث فی الأقلّ والأكثر؟!

بل الأمر فی أمثال هذه الموارد ينتهی إلی العلم الإجمالی بتعلّق التكليف إمّا بخصوص حصّة خاصّة أو بجامع الحصص والطبيعی علی الإطلاق بما هو قابل الانطباق علی حصّة اخری غيرها، ومرجعه إلی العلم الإجمالی إمّا بوجوب هذه الحصّة الخاصّة وإمّا بوجوب حصّة اخری غيرها مشمولة لإطلاق الطبيعی، وفی مثله بعد عدم قدر متيقّن فی البين يرجع الأمر إلی المتبائنين، فيجب فيه الاحتياط، بإكرام خصوص زيد، لأنّه يوجب القطع بالخروج عن عهدة التكليف المعلوم فی البين، بخلاف صورة إكرام غير زيد، فإنّه لا يقطع حينئذٍ بحصول الفراغ ولا يأمن العقوبة علی ترك إكرام زيد.

هذا ما بنی عليه المحقّق الخراسانی رحمه الله وجوب الاحتياط فی المسألة.

نقد كلام صاحب الكفاية رحمه الله

ويرد عليه أوّلًا: أنّ تفسير كلام الفلاسفة بما ذكره فی غير محلّه، فإنّهم أرادوا أنّ الكلّی الطبيعی موجود فی الخارج بنفس ذاته، ولكن بنعت الكثرة، لا التباين، فإنّ الطبيعی هو نفس الماهيّة، وهی موجودة بتبع الوجود فی الخارج، وحيث إنّها لم تكن بذاتها واحدة ولا كثيرة ولا كلّيّة ولا جزئيّة، تكون مع الواحد واحدة ومع المتكثّر متكثّرة، ولو لم يكن لها فرد لم توجد أصلًا[۲۰۶]،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج‌۵، ص: ۲۰۷

فيكون الطبيعی موجوداً مع كلّ فرد بتمام ذاته، ويكون متكثّراً بتكثّر الأفراد.

فزيد إنسان، وعمرو إنسان آخر، وبكر إنسان ثالث، لا أنّهم متباينون من حيث الإنسانيّة، فالحقيقة الإنسانيّة تتكثّر بتكثّر الأفراد، لا أنّها متباينة- كما زعم المحقّق الخراسانی والعراقی رحمهما الله- ولا أنّها واحدة بالوحدة العدديّة- كما زعم الرجل الهمدانی- فالطبيعی فی الخارج موجود بنفس ذاته مع كلّ فرد، فمفهوم «الإنسان» مثلًا هو الحيوان الناطق، وهذا المفهوم يتكثّر بعدد أفراد الإنسان، بحيث يكون كلّ فرد تمام الإنسان، لا حصّة منه، ولذا نقول: «زيد وعمرو إنسانان» ولا نقول: «زيد وعمرو حصّتان من الإنسان» فزيد وجود مستقلّ لطبيعة الإنسان، وعمرو أيضاً وجود مستقلّ آخر لها، ولا مغايرة بينهما فی إنسانيّتهما، وإنّما المغايرة فی تشخّصاتهما الفرديّة.

وهكـذا الأمر فی الجنس وأنواعه، فإنّ الحيوانيّـة التی فی الإنسان لا تكون مغايرة للحيوانيّة التی فی الفرس، وإنّما المغايرة فی فصـلهما، وهو الناطق والصاهل.

وثانياً: أنّه لاـ يتصوّر جـامع بين الأفراد بناءً على ما اختاره المحقّق الخراسانی والعراقی رحمهما الله من تحصّـص الطبيعی إلى حصـص متغـايرة متعـدّدة بعـدد الأفراد، فإنّهما إن أرادا بالجامع أمراً لفظيّاً، بمعنی أنّ لفظ الإنسان مثلًا يكون جامعاً بين أفراده، بحيث يطلق على زيد وعمرو وبكر و ... بعنوان المشترك اللفظی، فيرد عليه أنّ البحث عن الألفاظ ليس من شأن المنطقی والفلسفی.

وإن أرادا به جامعاً معنويّاً بين الحصص فلا يتصوّر له شیء هاهنا إلّانفس

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۰۸

الحصص، وهی لا تصلح للجامعيّة، لكونها متغايرةً فرضاً.

على أنّه لـو صـحّ تصوّر جـامع بين الحصـص لكـان ذلـك الجـامع أيضـاً كلّيّـاً طبيعيّـاً، فلابـدّ من أن يتحصّـص- على مـذهب المحقّق الخراسانی والعراقی- أيضاً إلى حصص بعدد أفراده، وحينئذٍ نحتاج إلى جامع آخر، فيتسلسل.

وأمّا بناءً على ما اسـتظهرناه من كلام الفلاسـفة فلا يصـعب تصوّر الجامع، لأنّ الكلّی الطبيعی بناءً عليه عبارة عن نفس الماهيّـة، وليس فی ذاته وحـدة ولاـ كثرة، لكنّه قابـل لأـن يتكثّر بتكثّر أفراده، فهـذا الكلّی الطبيعی- بلحـاظ هـذا التكثّر- يكون جامعـاً بين أفراده، ولا محذور فيه، لما عرفت من عدم تغاير الأفراد بلحاظ هذا الجامع، وإنّما التغاير فيها بحسب التشخّصات الفرديّة.

وعلى هـذا لا منع من جريان البراءة العقليّـة إذا شـككنا فی أنّ المأمور به هل هو الطبيعی أو فرده، كما إذا كان مردّداً بين إكرام إنسان وبين إكرام زيـد، لأنّـا نعلم تفصـيلًا بوجوب إكرام حيوان ناطق ونشكّ بـدواً فی أنّ العوارض المشـخّصة لزيـد هل تكون ملحوظـة فی المأمور به أم لا، والعقل يحكم بأنّها لو كانت ملحوظـة لكان على المولى بيانها، فحيث لم يبيّنها لا يجوز له العقاب على عـدم رعايتها، لأنّه عقاب بلا بيان، وهو قبيح، وهكذا إذا شككنا فی أنّ المأمور به هل هو الجنس أو النوع، كما إذا كان مردّداً بين إطعام حيوان وبين إطعـام إنسـان، وهكـذا إذا شـككنا فی أنّ المأمور به هل هو المطلق أو المشـروط، كما إذا كان مردّداً بين مطلق الصـلاة وبين الصـلاة المقيّـدة بالطهـارة، بـل جريان البراءة هاهنا أوضـح، لما سيجیء من أنّ العرف يرى المغايرة بين الطبيعی وفرده، وكـذلك بين الجنس ونوعه، فلتوهّم رجوعهما إلى المتباينين مجال، ولكنّ المطلق والمشروط ليسا متغايرين حتّى بنظر العرف، فإنّه يرى أنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۰۹

الصـلاة المقيّدة بالطهارة هی الصـلاة بضميمة شیء آخر، لا أنّهما متباينتان، فلا مجال لتوهّم رجوع دوران الأمر بين المطلق والمشروط إلى المتباينين.

والحاصل: أنّ البراءة العقليّة تجری فی موارد الدوران بين المطلق والمشروط، وبين الجنس والنوع، وبين الطبيعی والفرد.

نظريّة المحقّق النائينی رحمه الله فی المسألة

لكنّ المحقّق النـائينی رحمه الله قـال بعـدم جريـان الـبراءة فی موارد الـدوران بين الجنس ونوعه، لأـنّ الترديـد بينهمـا وإن كـان يرجع بالتحليـل العقلی إلى الأقـلّ والأـكثر، إلّاأنّه بنظر العرف يكون من الترديـد بين المتبـاينين، لأـنّ الإنسـان بما له من المعنى المرتكز فی الـذهن مبـاين للحيوان عرفـاً، فلو علم إجمالًـا بوجوب إطعـام الإنسـان أو الحيوان، فاللازم هو الاحتيـاط بإطعام خصوص الإنسان، لأنّ أصالـة البراءة فی كلّ منهما تجری وتسـقط بالمعارضـة مع الآخر، فيبقی العلم الإجمالی على حاله، ولابـدّ من العلم بالخروج من عهدة التكليف، ولاـ يحصـل ذلك إلّابإطعام خصوص الإنسان، لأنّه جمع بين الأمرين، فإنّ إطعام الإنسان يسـتلزم إطعام الحيوان أيضاً[۲۰۷]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

نقد كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

ويرد عليه أوّلًا: أنّ نظر العرف إنّما يكون متّبعاً فى الأدلّة اللفظيّة، ونحن لا نبحث فعلًا عن البراءة الشرعيّة التى تستفاد من مثل حديث الرفع، بل البحث فى البراءة العقليّة، فرأى العرف لا يكون متّبعاً، بل المتّبع هو نظر العقل،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۱۰

والعقل لا يرى بين الجنس ونوعه تبايناً وتغايراً.

وثانياً: أنّ الإنسان والحيوان وإن كانا بنظر العرف من قبيل المتباينين، لكن ليس جميع موارد الترديد بين النوع والجنس كذلك، كما إذا دار الأمر بين الحيوان والفرس، فإنّهما ليسا بنظرهم من قبيل المتباينين.

وبالجملة: إشكاله يرجع إلى المناقشة فى المثال.

وثالثاً: أنّ الدوران بين الإنسان والحيوان لو كانا من قبيل المتباينين، فلابدّ من الجمع بين إطعامهما فى مقام الامتثال، ولا معنى لما ذكره من أنّ طريق الاحتياط إنّما هو بإطعام الإنسان، لأنّ إطعامه يستلزم إطعام الحيوان، فإنّ مساوقة إتيان النوع لإتيان الجنس مبنىّ على ما اخترناه من عدم التباين بينهما، لا على ما اختاره المحقّق النائينى رحمه الله من كونهما متباينين.

وبعبارة اخرى: إتيان النوع مساوق لإتيان الجنس بالتحليل العقلى الذى يكون متّبعاً وملاكاً عندنا، لا بنظر العرف الذى يكون ملاكاً عند هذا المحقّق الكبير.

وبالجملة: الجمع بين القول برجوع الدوران بين الجنس والنوع إلى الدوران بين المتباينين، وبين الالتزام بكفاية إتيان النوع فى تحقّق الاحتياط- بدعوى أنّ الإتيان بالنوع يستلزم الإتيان بالجنس- من الغرائب.

ثمّ إنّ الشرط قد يكون مبايناً للمشروط فى الوجود، وقد يكون متّحداً معه- كما أشرنا إليه فى أوائل هذا المبحث[۲۰۸]- وأيضاً قد يكون اختياريّاً، كالإيمان بالنسبة إلى الرقبة والطهارة بالنسبة إلى الصلاة، وقد يتحقّق قهريّاً، كالسيادة، ولبعض الاصوليّين تفصيلات بلحاظ مثل هذين التقسيمين، لكن لا نطيل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۱۱

بذكرها.

هذا تمام الكلام فى البراءة العقليّة، وقد ثبت جريانها فى موارد الدوران بين المطلق والمشروط، وبين الجنس والنوع، وبين الطبيعى والفرد كلّها.

القول فى جريان البراءة الشرعيّة فى المسألة

ولا إشكال فى جريان البراءة الشرعيّة أيضاً فى جميع المواضع الثلاثة بناءً على القول بالانحلال- كما هو المختار- لأنّ الزائد على ما علم تفصيلًا مشكوك، فيرفعه حديث الرفع.

وأمّا بناءً على عدم الانحلال فالحقّ عدم جريان البراءة الشرعيّة، لأنّ جريان الأصل فى أحد طرفى العلم الإجمالى معارض بجريانه فى الطرف الآخر.

كلام صاحب الكفاية فى المقام

لكنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله- مع قوله بعدم جريان البراءة العقليّة مطلقاً، بدعوى عدم انحلال العلم الإجمالى- فصّل فى البراءة الشرعيّة، فقال بجريانها فيما إذا كان الدوران بين المطلق والمشروط، وبعدم جريانها فيما إذا كان بين الجنس والنوع، بدعوى أنّ مثل

حدیث الرفع یدلّ علی عدم شرطیّة ما شکّ فی شرطیّته فی الأوّل ولا یدلّ علی عدم اعتبار الخصوصیّة النوعیّة فی الثانی، والفرق بینهما أنّ الشرطیّة أمرٌ زائد علی المشروط ولا تکون منتزعة عنه، فإذا شککنا فیها ترفع بحدیث الرفع، بخلاف خصوصیّة الخاصّ، فإنّها لا تکون أمراً زائداً علیه، بل هی منتزعة عنه، فلا یکون الخاصّ معلوماً والخصوصیّة مشکوکة کی تجری البراءة الشرعیّة فیها، بل یکون الدوران بین الخاصّ

وغیره من قبیل الدوران بین المتباینین[۲۰۹].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فی المقام.

نقد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله

ویرد علیه أوّلًا: أنّه علی القول بعدم الانحلال وکون المطلق والمشروط من قبیل المتباینین لا مجال لإجراء حدیث الرفع فی المقام، لابتلائه بالمعارض کما قلنا فی الشکّ فی الجزئیّة، بل الأمر هاهنا أوضح بناءً علی ما ذکره المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّ الانحلال المتوهّم هناک لا یکاد یتوهّم هاهنا، فعدم جریان البراءة الشرعیّة لابدّ من أن یکون أوضح هاهنا.

وثانیاً: أنّا لو سلّمنا جریان البراءة الشرعیّة فی موارد الشکّ فی الشرطیّة فالتفصیل غیر صحیح، لأنّا نعلم فی الدوران بین الجنس والنوع أیضاً أنّ إطعام الحیوان مثلًا مأمور به، ولکن نشکّ فی اعتبار خصوصیّة الإنسانیّة فیه، فیشمله حدیث الرفع، وکون الشرطیّة أمراً زائداً علی المشروط غیر منتزعة عنه دون خصوصیّة الخاصّ لا- یکون فارقاً، خصوصاً علی ما ذهب إلیه صاحب الکفایة من أنّ الشرطیّة لیست مجعولةً من قبل الشارع، فلا فرق بینها وبین الخصوصیّة النوعیّة فی عدم مجعولیّتهما، فلا وجه للقول بجریان البراءة فی موارد الشکّ فی الشرطیّة دون موارد الشکّ فی الخصوصیّة النوعیّة.

والحاصل: أنّا لو التزمنا بانحلال العلم الإجمالی- کما هو الحقّ- تجری البراءة الشرعیّة أیضاً، ولو التزمنا بعدم الانحلال فلا تجری، ولا فرق فی ذلک بین الشکّ فی الجزئیّة أو الشرطیّة أو دخل الخصوصیّة النوعیّة أو الشخصیّة.

فی دوران الأمر بین الأقلّ والأکثر فی الأسباب والمحصّلات

البحث فی الأسباب والمحصّلات

تحریر محلّ النزاع

قبل الشروع فی البحث لابدّ من بیان حدود البحث وثغوره، فنقول:

إذا تعلّق الأمر بشیء معلوم عندنا بدون أن یکون فیه إجمال وإبهام ولکنّه کان مسبّباً عن شیء آخر، فإن کان السبب مردّداً بین الأقلّ والأکثر، إمّا لأجل الشکّ فی جزئیّة شیء للسبب أو فی شرطیّته أو غیر ذلک فهذا ما یعبّر عنه بدوران الأمر بین الأقلّ والأکثر فی الأسباب والمحصّلات.

والسبب تارةً: یکون عقلیّاً، کما إذا امرنا بقتل شخص مفسد فی الأرض، وعلمنا أنّ سبب قتله هو السلاح، ورمینا إلیه سهماً، لکن شککنا فی تحقّق القتل، لظلمة أو غیرها، فلم نعلم أنّ رمی سهم آخر لازم علینا أم لا؟

فالسبب العقلی یکون مردّداً بین الأقلّ والأکثر.

واخری: عادیّاً، کما إذا نذرنا تنظیف المسجد، لکن شککنا فی أنّه یتحصّل بمجرّد کنسه أو بضمیمة رشّ الماء إلیه، فالسبب العادی

یکون مردّداً بین الأقلّ والأکثر.

وثالثةً: شرعیّاً، کما إذا امِرنا أن نملّک زیداً کتاباً وعلمنا أنّ سبب تملیکه هو البیع، لکن شککنا فی أنّ العربیّة معتبرة فی صیغة البیع أم لا؟ فالسبب

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۱۴

الشرعی یکون مردّداً بین الأقلّ والأکثر.

جمیع هذه الأقسام تکون محلّاً للنزاع فی دوران الأمر بین الأقلّ والأکثر فی الأسباب والمحصّلات.

إذا عرفت هذا فلابدّ من البحث فی مقامین:

المقام الأوّل: فی البراءة العقلیّة

نظریّة المحقّق العراقی رحمه الله فی المسألة

ذهب المحقّق العراقی رحمه الله إلی أنّ التحقیق هو التفصیل بین أن یکون العنوان البسیط الذی هو المأمور به ذا مراتب متفاوتة متدرّج الحصول والتحقّق من قبل أجزاء علّته ومحقّقه بأن یکون کلّ جزء من أجزاء سببه مؤثّراً فی تحقّق مرتبة منه إلی أن یتمّ المرکّب، فیتحقّق تلک المرتبة الخاصّة التی هی منشأ الآثار، نظیر مرتبة خاصّة من النور الحاصلة من عدّة شموع، والظاهر أنّه من هذا القبیل الطهارة، کما یکشف عنه ظاهر بعض النصوص الواردة فی باب غسل الجنابة من نحو قوله علیه السلام: «تحت کلّ شعرة جنابة، فبلّوا الشعر وانقوا البشرة»[۲۱۰] وقوله علیه السلام فی الصحیح: «فما جری علیه الماء فقد طهر»[۲۱۱]، وقوله علیه السلام فی الصحیح الآخر: «وکلّ شیء أمسسته الماء فقد أنقیته»[۲۱۲].

ویعضده استدلال جمع منهم علی ناقضیّة الحدث الأصغر الواقع فی أثناء الغسل بأنّ الأصغر ناقض للطهارة بکمالها، فلأبعاضها أولی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۱۵

وبین ما لا یکون کذلک بأن کان العنوان البسیط غیر مختلف المراتب دفعی الحصول والتحقّق عند تمامیّة محقّقه.

فعلی الأوّل لا قصور فی جریان أدلّة البراءة عند الشکّ فی المحقّق ودورانه بین الأقلّ والأکثر، فإنّ مرجع الشکّ فی دخل الزائد فی المحقّق حینئذٍ بعد فرض ازدیاد سعة الأمر البسیط بازدیاد أجزاء محقّقه إلی الشکّ فی سعة ذلک الأمر البسیط وضیقه، فینتهی الأمر فی مثله إلی الأقلّ والأکثر فی نفس الأمر البسیط، فتجری فیه البراءة من غیر فرق بین کون المحصّل له من الأسباب العقلیّة والعادیّة أو الأسباب الشرعیّة، کباب الطهارة الحدثیّة، بل الخبثیّة أیضاً.

وأمّا علی الثانی- وهو فرض کون البسیط دفعی الحصول والتحقّق عند تحقّق الجزء الأخیر من علّته- فلا محیص عند الشکّ فی دخل شیء فی محقّقه من الاحتیاط، لأنّ التکلیف قد تنجّز بمفهوم مبیّن معلوم بالتفصیل بلا إبهام فیه، والشکّ إنّما کان فی تحقّقه وحصول الفراغ منه بدونه، والعقل یستقلّ فی مثله بوجوب الاحتیاط، تحصیلًا للجزم بالفراغ عمّا ثبت الاشتغال به یقیناً[۲۱۳]، إنتهی موضع الحاجة من کلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام

وفیه: أنّ هذا التفصیل خارج عن محلّ النزاع، لأنّ المکلّف إن لم یعلم أیّ مرتبة من المراتب التدریجیّة تکون مأموراً بها فالدوران بین الأقلّ والأکثر یکون فی نفس المأمور به لا فی سببه ومحصّله، لما تقدّم من أنّ ملاک الشکّ فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۱۶

المحصّل أن یکون المأمور به معلوماً من دون الإجمال والإبهام وکان الشکّ فی سببه، وهاهنا یکون الشکّ فی نفس المأمور به، فهو داخل فی المباحث السابقهٔ.

وإن علم أیّ مرتبهٔ منها تکون مأموراً بها فهذه المرتبهٔ بالخصوص تکون دفعیّهٔ الحصول، فلا یصحّ التفصیل.

الاحتمالات المتصوّرهٔ فی المسألهٔ

ثمّ إنّ فی الدوران بین الأقلّ والأکثر فی الأسباب والمحصّلات احتمالات أربع:

أ- جریان البراءهٔ مطلقاً.[۲۱۴]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ ؛ ج۵ ؛ ص۲۱۶

ب- عدم جریانها کذلک.

ج- التفصیل بین القول بعلّیّهٔ العلم الإجمالی لوجوب الموافقهٔ القطعیّهٔ وبین القول باقتضائه له، فلا تجری علی الأوّل وتجری علی الثانی.

د- التفصیل بین کون السبب من الأسباب العقلیّهٔ أو العادیّهٔ، فلا تجری، وبین کونه من الأسباب الشرعیّهٔ، فتجری، لأنّ بیان السبب الشرعی علی الشارع، فإذا کان مجهولًا وترکه المکلّف لا یجوز عقوبته، لأنّها عقاب بلا بیان، فیحکم العقل بقبحه.

بیان الحقّ فی المسألهٔ

والحقّ عدم جریان البراءهٔ مطلقاً، لأنّ الشکّ فی المحصّل مجری الاشتغال، فإنّ الملاک لجریان الاشتغال أن یکون الأمر معلوماً أوّلًا، وأن یکون المأمور به أیضاً معلوماً- إمّا بالعلم التفصیلی أو الإجمالی الذی لا ینحلّ إلی العلم التفصیلی والشکّ البدوی- ثانیاً، وأن نشکّ فی تحقّق المأمور به ثالثاً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۲۱۷

مثلًا إذا علمنا بصدور أمر من قبل الشارع، وعلمنا أیضاً تعلّقه بالصلاهٔ، وشککنا فی إتیانها قبل خروج وقتها[۲۱۵] فالاشتغال الیقینی یستدعی البراءهٔ الیقینیّهٔ، فلابدّ من إتیانها.

وهذه الامور الثلاثهٔ التی تکون ملاکاً لجریان الاشتغال متحقّقهٔ فیما نحن فیه، لأنّا نعلم بصدور أمر من قبل المولی فرضاً، ونعلم أیضاً تفصیلًا بأنّ المأمور به قتل زید، ونشکّ فی تحقّقه بضربهٔ واحدهٔ، فالاشتغال الیقینی یقتضی البراءهٔ الیقینیّهٔ بحکم العقل، فلابدّ من ضربهٔ ثانیهٔ حتّی یحصل الیقین بتحقّق المأمور به، ولا فرق بینه وبین ما إذا علمنا بأنّ القتل یتحقّق بضربهٔ واحدهٔ لکن شککنا فی تحقّق الضربهٔ الاولی، ففی کلیهما نشکّ فی تحقّق المأمور به، فکلاهما مجری الاشتغال، ولا یصحّ الفرق بینهما.

وبالجملهٔ: وجوب الاحتیاط واضح علی هذا التقریب کمال الوضوح.

دلیل القول بجریان البراءهٔ فی المسألهٔ

لکن استشکل علیه بأنّ البراءهٔ وإن لم تکن جاریهٔ بهذا التقریب، إلّاأنّها تجری بطریق آخر یتّضح بذکر أمرین:

أ- أنّ الأمر بالشیء یقتضی النهی عن ضدّه العامّ، أی الترک الذی هو نقیض المأمور به.

ب- أنّ للمرکّب وجوداً واحداً یتحقّق بتحقّق جمیع أجزائه، ولکن له أعدام کثیرهٔ، لأنّه ینعدم بانعدام کلّ جزء من أجزائه، وأیضاً

ينعدم بانعدام

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج‌۵، ص: ۲۱۸

اثنين منها أو ثلاثة وهكذا.

إذا عرفت هذين الأمرين فنقول: إنّ ترك المأمور به الناشئ من قبل ترك الأقلّ[۲۱۶] ممّا يعلم تفصيلًا حرمته واستحقاق العقوبة عليه، للعلم بإفضاء ترك الأقلّ إلى ترك المأمور به، وأمّا تركه الناشئ من قبل ترك المشكوك جزئيّته للسبب[۲۱۷] فلا يعلم حرمته، لعدم العلم بإفضاء ترك المشكوك إلى ترك المأمور به.

وبعبارة اخرى: يدور الأمر بين الأقلّ والأكثر في ناحية المنهيّ عنه، لأنّا نعلم أنّ ترك القتل الناشئ من ترك الضربة الاولى منهيّ عنه، ونشكّ في أنّ ترك القتل الناشئ من ترك الضربة الثانية هل هو أيضاً منهيّ عنه أم لا؟ لعدم العلم بإفضاء تركها إلى تركه.

والحاصل: أنّ الأقلّ- وهو ترك القتل المستند إلى ترك الضربة الاولى- يكون تعلّق النهي به معلوماً تفصيلًا، والزائد- وهو ترك القتل المستند إلى ترك الضربة الثانية- يكون تعلّق النهي به مشكوكاً بالشكّ البدوي، فهو مجرى البراءة.

نقد القول بجريان البراءة في المقام

ويرد عليه أوّلًا: أنّ الأمر بالشي‌ء لا يقتضي النهي عن ضدّه، حتّى الضدّ العامّ الذي هو نقيضه وتركه، وإلّا لزم استحقاق عقابين على مخالفة الأمر، ولم يقل به أحد كما حقّقناه في محلّه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج‌۵، ص: ۲۱۹

وثانياً: أنّا لا نسلّم أن يكون للمركّب أعدام متعدّدة، بل كما أنّ وجوده يكون واحداً عدمه أيضاً واحد، لكنّ الأسباب التي يتحصّل منها العدم تكون متعدّدة كما حقّقناه في الجواب عن الإشكال الثالث في مسألة الشكّ في الجزئيّة[۲۱۸].

وبالجملة: ما ذكر من الأمرين وابتني عليهما جريان البراءة في طرف الترك مردودان.

على أنّ النهي عن الترك الذي هو لازم للأمر بالشي‌ء بالملازمة العقليّة ليس نهياً مستقلّاً، بل هو تابع للأمر، فيكون مثله في السعة والضيق، فلا يمكن أن تجري البراءة فيه دون الأمر، لأنّه يكون موجوداً ما دام الأمر موجوداً، ويسقط بسقوط الأمر، وحيث إنّ البراءة لا تجري في ناحية الأمر فلا تكاد تجري في النهي التابع له أيضاً.

أضف إلى ذلك: أنّ جريان البراءة في النهي عن الترك، واقتضائه عدم حرمة ترك القتل الناشئ من ترك الضربة الثانية لا يجدي الخصم، لأنّ تكليف المولى إنّما هو وجوب القتل، ونحن نشكّ في امتثاله بتحقّق الضربة الاولى، فالاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، فلابدّ من إتيان الضربة الثانية لإحراز الفراغ.

والقول بجريان البراءة في ناحية الترك- بدعوى انحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بثبوت النهي عن ترك القتل الناشئ من ترك الضربة الاولى والشكّ البدوي في ثبوت النهي عن ترك القتل الناشئ من ترك الضربة الثانية- لا يزيد على ما ذهب إليه المحقّقون من عدم اقتضاء الأمر بالشي‌ء النهي

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج‌۵، ص: ۲۲۰

عن الترك، فهل يمكن القول بوجوب الاحتياط بناءً على عدم تحقّق النهي عن الترك أصلًا لأجل إنكار الملازمة بين الأمر بالشي‌ء والنهي عن ضدّه، وبجريان البراءة بناءً على زواله لأجل انحلال العلم الإجمالي؟!

وبعبارة اخرى: لا يمكن إجراء البراءة بالنسبة إلى وجوب الفعل، ولا يجدي إجرائها بالنسبة إلى حرمة الترك باستناد انحلال العلم الإجمالي، كما لا يجدي عدم حرمة الترك باستناد إنكار الملازمة.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ البراءة لا تجري في الأسباب والمحصّلات إجمالًا في مقابل القائل بالجريان مطلقاً.

لکن قد عرفت أنّ هاهنا تفصیلین ینبغی البحث حولهما أیضاً:

التفصیل بین کون العلم الإجمالی علّة تامّة وبین کونه مقتضیاً

الأوّل: جریان الاشتغال لو قلنا بکون العلم الإجمالی علّة تامّة لوجوب الاحتیاط، والبراءة لو قلنا بکونه مقتضیاً له.

لکنّ التحقیق أنّ التقریب الذی ذکرناه لوجوب الاحتیاط لا فرق فیه بین کون العلم الإجمالی علّة تامّة له وبین کونه مقتضیاً، لأنّ المقتضی یکون مؤثّراً ما لم یمنع من تأثیره مانع، ولا یوجد ما یصلح للمانعیّة فی المقام.

التفصیل بین کون السبب عادیّاً أو عقلیّاً وبین کونه شرعیّاً

الثانی: ما نقله المحقّق النائینی «أعلی اللّه مقامه» وأجاب عنه[۲۱۹]، وهو أنّ السبب إن کان عقلیّاً أو عادیّاً یجب الاحتیاط، وإن کان شرعیّاً تجری البراءة،

لأنّ بیان الأسباب الشرعیّة کمسبّباتها وظیفة الشارع، فلو ترک المکلّف ما شکّ فی دخله فی تأثیر السبب فلم یتحقّق المأمور به لا یجوز للشارع عقابه، لأنّه عقاب بلا بیان، والعقل یحکم بقبحه.

والتحقیق أنّ هذا التفصیل أیضاً غیر صحیح، ولا تجری البراءة وإن کان السبب شرعیّاً.

والجواب عمّا ذکر فی کلام هذا المفصّل یتوقّف علی توضیح الأسباب الشرعیّة، فنقول:

الأسباب الشرعیّة علی قسمین:

الأوّل: ما کان سبباً عقلائیّاً قد أمضاه الشارع مع تصرّف جزئی یوجب تضییقه أو توسعته، کسببیّة البیع للملکیّة، فإنّه سبب عند العقلاء قبل الشرع، والشارع أمضاه بقوله: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ»[۲۲۰] بناءً علی کون «الإحلال» فی الآیة بمعنی الإمضاء.

الثانی: ما لم یکن سبباً عقلائیّاً، بل الشارع أسّسه وأحدثه، کسببیّة الوضوء والغسل للطهارة بناءً علی کون الطهارة أمراً معنویّاً مسبّباً عنهما، لا أنّها نفسهما، فإنّه لم یکن لهما عند العرف عین ولا أثر، سیّما مسح الرأس والقدمین فی الوضوء، وإنّما الشارع جعل الطهارة شرطاً للصلاة وجعل سببها الوضوء والغسل.

أمّا القسم الأوّل: فإذا شککنا مثلًا فی اعتبار العربیّة فی البیع فلا مجال للقول بأنّها لو کانت معتبرة شرعاً وترکها المکلّف فلم یتحقّق الملکیّة لم یجز للشارع مؤاخذته بدعوی کونها عقاباً بلا بیان، لأنّ الشارع أمر بالمسبّب وهو التملیک،

وهو لا یکون مردّداً بین الأقلّ والأکثر، بل التردید فی سببه، فإنّ المکلّف یشکّ فی تحقّق المأمور به لو ترک العربیّة، ویعلم بتحقّقه لو أتی بها، فلابدّ له من رعایتها حتّی أحرز الفراغ، لأنّ الاشتغال الیقینی یقتضی البراءة الیقینیّة.

وکذا القسم الثانی، لأنّ الشارع أمر بالطهارة مثلًا، فإن شککنا فی أنّ الترتیب بین الیمین والیسار شرط فی تأثیر الغسل الترتیبی فی حصولها أم لا؟

لکنّا علمنا بتحقّق الطهارة عند رعایة الترتیب وشککنا فی تحقّقها عند عدم رعایته، فالعقل یحکم بلزوم رعایة الترتیب لإحراز حصول الطهارة المأمور بها.

فثبت أنّ الدوران بین الأقلّ والأکثر فی الأسباب والمحصّلات یکون مجری الاشتغال مطلقاً، سواء قلنا بعلّیّة العلم الإجمالی لوجوب الموافقة القطعیّة أو باقتضائه، وسواء کان السبب عقلیّاً أو عادیّاً أو شرعیّاً، وسواء کان السبب الشرعی إمضائیّاً أو تأسیسیّاً.

وأيضاً ثبت أنّ التفصيل الذى اختاره المحقّق العراقى رحمه الله لم يكن صحيحاً، لأنّ العنوان البسيط الذى يكون متدرّج الحصول إن كان المرتبة المأمور بها منه معلومة فهى دفعيّة الحصول، وإن كانت مجهولة كان خارجاً عن محلّ النزاع كما حقّقناه، فالدوران بين الأقلّ والأكثر فى الأسباب والمحصّلات يكون مجرى الاشتغال مطلقاً بحكم العقل.

المقام الثانى: فى البراءة الشرعيّة

وأمّا البراءة الشرعيّة: فربما يتوهّم أنّه لا مانع من جريانها فيما إذا كان السبب شرعيّاً، لأنّ الشكّ فى تحقّق المسبّب وعدمه ناشٍ من الشكّ فى اعتبار المشكوك فى السبب وعدمه، فإذا اغتسل المكلّف بدون رعاية الترتيب بين

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۲۳

اليمين واليسار يشكّ فى حصول الطهارة، وهذا الشكّ مسبّب عن الشكّ فى اعتبار الترتيب فى الغسل وعدمه، وحيث إنّ السببيّة مجعولة شرعاً فحديث الرفع يرفع اعتبار المشكوك، فيرتفع الشكّ فى ناحية المسبّب، لأنّ المسبّب يتحقّق بتحقّق السبب قطعاً.

وفيه: أنّه أصل مثبت، وتوضيحه يتوقّف على ذكر أمرين:

أ- أنّ العقل يحكم بأنّ المسبّب يوجد بوجود السبب مطلقاً، أى سواء كان السبب عقليّاً أو عاديّاً أو شرعيّاً.

ب- أنّه يحكم بأنّ المسبّب لا يوجد إلّابوجود تمام السبب مطلقاً أيضاً.

وحديث الرفع وإن كان يرفع اعتبار المشكوك فى السبب، إلّاأنّ عدم اعتباره فيه لا يكفى لإثبات حصول المسبّب بالأقلّ، بل لابدّ من إثبات كون الأقلّ تمام السبب، والحديث لا يثبت ذلك.

هذا تمام الكلام فى دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر فى الأسباب والمحصّلات، واتّضح من جميع ما ذكرناه أنّ البراءة لا تجرى فيه أصلًا.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۲۵

فى دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر فى الشبهة الموضوعيّة

دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر فى الشبهة الموضوعيّة

اشارة

والفرق بينه وبين البحث السابق آنفاً- أى الشكّ فى المحصّل- أنّ المأمور به هناك كان معلوماً مبيّناً، ولكنّ الترديد فى سببه ومحصّله، والترديد هاهنا فى نفس المأمور به لأجل اشتباه الامور الخارجيّة.

مثاله: أنّ المولى أمر بإكرام العلماء بنحو العامّ المجموعى[۲۲۱] وشكّ العبد فى أنّ زيداً عالم أم لا؟ فإنّ المأمور به لا يكون أمراً متحصّلًا من إكرام مجموع العلماء حتّى يكون من قبيل الشكّ فى المحصّل، بل إكرام مجموع العلماء يكون نفس المأمور به.

وشيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله عبّر عن الشبهة الموضوعيّة بأن يكون المأمور به مفهوماً مبيّناً، ومصداقه مردّداً بين الأقلّ والأكثر[۲۲۲].

ولا بأس بهذا التعبير، فإنّ مصداق الشى‌ء يكون تمام ذلك الشى‌ء، مثل «زيد» الذى هو مصداق الإنسان وتمامه، لكنّه رحمه الله مثّل بمثالين لا إشكال فى أوّلهما، واستشكل الأكابر فى ثانيهما.

المثال الأوّل: ما إذا وجب صوم شهر هلالى وشكّ فى أنّه ثلاثون

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۲۶

أو ناقص[۲۲۳]- وفرض أنّ المأمور به صوم مجموع الشهر من حيث هو مجموع، بحيث لو ترك المكلّف صوم يوم واحد منه لم يمتثل أصلًا، وكان الصوم فى الأيّام الاخر كالمعدوم- فإنّ الشهر مفهوم مبيّن، وهو ما بين الهلالين، ومصداقه مردّد بين ثلاثين وبين تسعة وعشرين، لأجل الشكّ فى رؤية الهلال وعدمها، وبيان الرؤية ليس وظيفة الشارع.

والمثال الثانى: ما إذا أمر بالطهور لأجل الصلاة، أعنى الفعل الرافع للحدث أو المبيح للصلاة، فشكّ فى جزئيّة شيء للوضوء والغسل الرافعين[۲۲۴].

وناقش العلماء فى هذا المثال بأنّه من قبيل الشكّ فى المحصّل، لا من قبيل الشبهة الموضوعيّة التى هى محلّ البحث.

لكنّ المناقشة غير صحيحة، فإنّه رحمه الله عنى بالطهور نفس الفعل الرافع للحدث كما صرّح به فى كلامه، والفعل الرافع هو نفس الوضوء والغسل، فالمأمور به يكون مردّداً بين الأقلّ والأكثر، لا أنّه مسبّب ممّا يردّد بينهما.

نعم، لو قيل: إنّ الطهور هى الطهارة النفسانيّة التى فى مقابل الحدث المتحصّلة من الوضوء والغسل، لكان هذا المثال من قبيل الشكّ فى المحصّل، لكنّه لم يرد من الطهور هذا المعنى، فلا يرد عليه الإشكال فى هذا المثال[۲۲۵].

وكيف كان، فما مقتضى حكم العقل فى دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر فى الشبهة الموضوعيّة؟

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۲۷

تنبيه

وليعلم أنّ النزاع وإن كان فى الأقلّ والأكثر الارتباطى، إلّاأنّه ينبغى البحث عن الأقلّ والأكثر الاستقلالى أيضاً هاهنا تبعاً، وذلك لأنّ الشبهات الموضوعيّة الشائعة بينهم من أوّل البراءة إلى هنا ترجع إلى دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الاستقلالى فى الشبهة الموضوعيّة، ألا ترى أنّا إذا شككنا فى حلّيّة مايع وحرمته لأجل الشكّ فى خمريّته وخلّيّته[۲۲۶]، شككنا واقعاً فى أنّ دليل حرمة شرب الخمر هل يختصّ بالأفراد المعلومة من الخمر أو يعمّ ما شكّ فى فرديّته أيضاً؟

ولأجل رجوع الشبهات الموضوعيّة الشائعة إلى الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين لم نتعرّض لها فى المباحث السابقة، بل أخّرنا البحث عنها إلى هنا.

وبالجملة: ينبغى تعميم النزاع هاهنا بحيث يعمّ الدوران بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين والاستقلاليّين كليهما، فنقول:

الأقوال فى المسألة ثلاثة:

أ- جريان البراءة العقليّة مطلقاً.

ب- عدم الجريان مطلقاً.

ج- التفصيل بين الاستقلاليّين والارتباطيّين، فتجرى فى الأوّل دون الثانى.

نظريّة المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام

اختار المحقّق العراقى رحمه الله القول الأوّل، واستدلّ عليه بأنّا إذا شككنا فى خمريّة مايع مثلًا، نشكّ فى سعة التكليف المتعلّق بالخمر وضيقه، فلو كان فى الواقع

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۲۸

خمراً، فالتكليف يشمله، ولو لم يكن خمراً فلا يشمله، وإذا شكّ فى سعة الحكم وضيقه فالمرجع هو البراءة، كما إذا شكّ فى أصل الحكم، فإنّ العقل يحكم فى كليهما بقبح العقاب بلا بيان.

والأمر هكذا فى الارتباطيّين، فإنّ المولى إذا قال بنحو العامّ المجموعى:
«أكرم مجموع العلماء» وشكّ العبد فى عالميّة زيد مثلًا فإنّه يشكّ فى سعة الحكم الصادر منه وضيقه، والمرجع فيه هو البراءة، كما إذا شكّ فى أصل التكليف، فإنّ العقل يحكم فى كليهما بقبح العقاب بلا بيان[۲۲۷].
هذا محصّل كلامه رحمه الله.

دليل القول بوجوب الاحتياط فى المسألة مطلقاً

وفى مقابله من ذهب إلى عدم جريان البراءة مطلقاً، لأنّ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ينحصر فيما إذا كان البيان من وظائف الشارع، ورفع الشكّ فى الشبهة الموضوعيّة ليس وظيفته، سواء كانت الشبهة الموضوعيّة من قبيل الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين أو الارتباطيّين، فإنّا إذا شككنا فى خمريّة شىء ليس على الشارع أن يبيّن أنّه خمر أو ليس بخمر، فالعقاب على شرب الخمر المشكوك ليس ممّا يحكم العقل بقبحه.
بل لو كان الحاكم من الموالى العرفيّة لم يكن كلامه فى تعيين الموضوعات حجّة، فلو قال: «اجتنب عن الخمر» ثمّ قال: «هذا المايع خمر» لم يثبت بقوله الخمريّة.
والحاصل: أنّ الدوران بين الأقلّ والأكثر فى الشبهات الموضوعيّة يكون
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۲۹
مجرى الاشتغال مطلقاً، ولا مجال لجريان البراءة فيه أصلًا، لأنّ بيان الموضوع ليس على الحاكم، بل لم يكن حجّة إذا كان الحاكم من الموالى العرفيّة.

بيان ما هو الحقّ فى المسألة

والتحقيق فى المقام يقتضى أن يفصّل بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين والاستقلاليّين، فيجب الاحتياط فى الأوّل وتجرى البراءة فى الثانى.
مثال القسمين: ما إذا وجب إكرام العلماء وشككنا فى عالميّة زيد، فإن اخذ العامّ بنحو العموم الاستغراقى- كما هو الظاهر من قولنا: «أكرم كلّ عالم»- فهو من مصاديق الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين، وإن اخذ بنحو العموم المجموعى- كما هو الظاهر من قولنا: «أكرم مجموع العلماء»- فهو من مصاديق الأقلّ والأكثر الارتباطيّين.
والفرق بين القسمين من العامّ أنّ التكليف فى العموم الاستغراقى ينحلّ إلى تكاليف متعدّدة بعدد أفراد ما اضيفت إليه كلمة «كلّ» ولكلّ فرد إطاعة مستقلّة وعصيان مستقلّ، فقول المولى: «أكرم كلّ عالم» بمنزلة قوله: «أكرم زيداً العالم، أكرم عمراً العالم، أكرم بكراً العالم» وهكذا، فلا يلاحظ المولى كلمة «كلّ» بعنوان الموضوعيّة، بل هى عنوان مشير إلى كلّ فرد من أفراد العالم.
بخلاف العامّ المجموعى، فإنّه لا ينحلّ إلى أحكام متعدّدة، بل هو تكليف واحد له إطاعة واحدة وعصيان واحد، فإذا قال المولى: «أكرم مجموع العلماء» يلاحظ لفظ «المجموع» بعنوان الموضوعيّة، لا بعنوان الطريقيّة والمشيريّة.
دليلنا على التفصيل أنّا إذا شككنا فى عالميّة زيد فى الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين علمنا أنّ لكلّ فرد من أفراد العالم- كعمرو وبكر وغيرهما- وجوب إكرام مستقلّ، وشككنا فى أنّ لزيد أيضاً وجوب إكرام كذلك أم لا؟
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۳۰
فيحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان إذا ترك العبد إكرامه وكان فى الواقع عالماً.
توضيح ذلك: أنّ كلمة «البيان» فى قولنا: «يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان» ليس بمعنى البيان الصادر من قبل المولى، حتّى يقال:

ليس من وظائفه بيان الموضوعات، بل هو عبارة عن الحجّة التى تتركّب من مقدّمتين يعبّر عنهما ب «الصغرى» و «الكبرى» ولا تتمّ الحجّة إلّابتماميّتهما، فإذا قال المولى:

«أكرم كلّ عالم» بنحو العامّ الاستغراقى، كانت الحجّة تامّة بالنسبة إلى معلوم العالميّة، لأنّا نتمكّن من تشكيل القياس ونقول: «هذا عالم وكلّ عالم يجب إكرامه فهذا يجب إكرامه» بخلاف مشكوك العالميّة، لعدم تماميّة الصغرى بالنسبة إليه كى ينضمّ إليها الكبرى الكلّيّة ويتمّ القياس المنتج، فالعقاب على ترك إكرامه يكون عقاباً بلا حجّة وبيان، وهو قبيح عقلًا.

وأمّا إذا شككنا فى عالميّة زيد فى الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، فحيث إنّ لفظ «المجموع» فى قول المولى: «أكرم مجموع العلماء» اخذ بنحو الموضوعيّة فلم يحرز العنوان المأمور به- وهو إكرام مجموع العلماء- فيما إذا تركنا إكرامه، مع أنّ إحراز العنوان ممّا لابدّ منه[۲۲۸]، وبدونه لا تكاد تجرى البراءة العقليّة.

تتمّة

قد يتعلّق التكليف بنفس الطبيعة، مثل «لا تشرب الخمر» فإذا شككنا فى خمريّة مايع فهل تجرى البراءة مثل تعلّق التكليف بنحو العموم الاستغراقى، أو يجب الاحتياط، مثل تعلّقه بنحو العموم المجموعى؟ وبعبارة اخرى: هل هو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۳۱

من مصاديق الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين أو الارتباطيّين؟

الظاهر أنّه نظير العامّ الاستغراقى، فإنّ الظاهر من قول المولى: «لا تشرب الخمر» أنّ كلّ فرد من أفراد شرب الخمر حرام، فإذا شككنا فى خمريّة مايع فلم نحرز صغرى القياس بالنسبة إليه، فالعقاب على شربه كان عقاباً بلا حجّة وبيان، وهو قبيح.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه فى دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر فى الشبهة الموضوعيّة أنّ البراءة العقليّة تجرى فى الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين دون الارتباطيّين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۳۳

فى نسيان الجزء أو الشرط

تنبيهات الأقلّ والأكثر

اشارة

ينبغى أن يذكر عقيب البحث عن الأقلّ والأكثر مسائل بعضها اصوليّة وبعضها فقهيّة، ولكن كلّها تكون محلّ الابتلاء ويحتاج المكلّف كثيراً ما إليها:

المسألة الاولى: فى نسيان الجزء أو الشرط

اشارة

إذا دلّ دليل على جزئيّة شىء أو شرطيّته للمأمور به إجمالًا ولم يكن له إطلاق، فشككنا فى أنّه جزء أو شرط له مطلقاً- سواء كان المكلّف ملتفتاً أو ناسياً[۲۲۹]- أو انحصر جزئيّته وشرطيّته بحال الالتفات[۲۳۰]، فماذا يقتضيه القواعد والاصول؟ هل تجرى البراءة

العقليّة أم يجب الاحتياط؟

نظريّة الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله فى المسألة

قال شيخنا العلّامة «أعلى اللّه مقامه» فى الرسائل:

الأقوى أصالة بطلان العبادة بنقص الجزء سهواً، إلّاأن يقوم دليل عامّ أو خاصّ على الصحّة، لأنّ ما كان جزءً فى حال العمد كان جزءً فى حال الغفلة،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۳۴

فإذا انتفى انتفى المركّب، فلم يكن المأتىّ به موافقاً للمأمور به، وهو معنى فساده[۲۳۱].

ثمّ استدلّ على قوله: «ما كان جزءً فى حال العمد كان جزءً فى حال الغفلة» بأنّ المكلّف الذى يعلم جزئيّة السورة للصلاة فى حال الالتفات ويشكّ فى جزئيّتها لها فى حال النسيان يتوجّه إليه التكليف بالصلاة مع السورة ابتداءً قبل الغفلة، وإذا غفل عنها فى أثناء الصلاة لم يتغيّر التكليف ولم يحدث بالنسبة إليه من الشارع أمر آخر حين الغفلة، بأن يقول: «أيّها الغافل لا تجب عليك السورة» لأنّه مستلزم لرفع غفلته، فالصلاة المأتىّ بها من غير سورة غير مأمور بها أصلًا، غاية الأمر عدم توجّه الأمر بالصلاة مع السورة إليه، لاستحالة تكليف الغافل، فالتكليف ساقط عنه ما دام الغفلة، فإذا التفت إليها يجب عليه الإتيان بالصلاة المشتملة لها[۲۳۲]. هذا محصّل كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره

أقول: لو أراد بقوله: «ما كان جزءً فى حال العمد كان جزءً فى حال الغفلة» أنّ بين الجزئيّة فى حال العمد والجزئيّة فى حال النسيان ملازمةً بحسب مقام الثبوت، فهو باطل، إذ لا- مانع من أن يكون شىء جزءً للمركّب ومؤثّراً فى حصول الغرض منه فى حال العمد بدون جزئيّته له فى حال النسيان، فإنّا نعلم أنّ الركوع مثلًا جزء للصلاة حتّى فى حال النسيان، ولكنّ السورة لا تكون جزءً لها ومؤثّرة فى حصول الغرض منها إلّافى حال العمد.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۳۵

وإن أراد به أنّ بين الجزئيّة فى حال العمد والجزئيّة فى حال النسيان ملازمةً بحسب مقام الإثبات- كما هو ظاهر كلامه- أى بحسب مقام البيان وإفهام المخاطب، فإنّا لا نسلّم أنّ المولى يحتاج إلى خطابين: أحدهما فى حال الالتفات، والآخر فى حال الغفلة كى يصحّ القول بأنّ الخطاب الثانى مستلزم لرفع غفلة الغافل، فإنّ المولى إن أراد جزئيّة السورة للصلاة فى خصوص حال الالتفات يتمكّن من أن يوجّه خطاباً واحداً إلى عامّة المكلّفين بقوله: «يا أيّها الذين آمنوا أقيموا الصلاة، والصلاة عشرة أجزاء: تكبيرة الإحرام، والحمد، والسورة، و ...» لكنّه يعلم أنّ المتذكّر يأتى بها مع السورة، والناسى- حيث لا يقدر على السورة- يأتى بها بدونها، وهذا هو غرضه من خطابه[۲۳۳].

فلو أراد عدم جزئيّة المنسىّ بالنسبة إلى الغافل لم يحتج إلى توجيه خطابين إليه.

لكن إذا زالت غفلة المكلّف لا يعلم أنّ السورة المنسيّة كانت جزءً للصلاة بالنسبة إليه أم لا، فيحتاج إلى التمسّك بالأصل، والأصل يقتضى البراءة، لأنّ العقل كما يحكم بقبح العقاب بلا بيان فيما إذا شككنا فى أصل الجزئيّة يحكم به أيضاً فيما إذا علمنا الجزئيّة إجمالًا، لكن شككنا فى أنّه جزء مطلقاً أو فى خصوص حال الالتفات، فإنّ الجزئيّة فى حال الالتفات معلومة تفصيلًا، وفى حال النسيان مشكوكة بدواً.

فما أفاده الشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله غیر صحیح.

بل استشکل علیه أکثر المتأخّرین عنه حتّی بعض الفضلاء من تلامذته بوجوه:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۳۶

البحث حول کلام المیرزا الشیرازی رحمه الله فی المسألة

منها: ما أفاده المیرزا حسن الشیرازی «أعلی اللَّه مقامه» فإنّه بعد الالتزام بما ذکره الشیخ سلک طریقاً آخر لإثبات البراءة العقلیّة، وهو أنّ الغافل عن الجزء لا تکلیف له أصلًا، أمّا عدم تکلیفه بالصلاة مع السورة فلأنّه لا یقدر علیها، وأمّا عدم تکلیفه بالصلاة بدون السورة فلأنّه لابدّ للمولی من توجیه هذا التکلیف إلیه بعنوان أنّه غافل، لعدم شموله للملتفت، مع أنّه لا یتوجّه إلی غفلته، فیستحیل تکلیفه بهذا العنوان، وإلّا تبدّل غفلته إلی الالتفات کما قال الشیخ الأعظم قدس سره فلیس الغافل عن السورة مکلّفاً بالصلاة أصلًا ما دام غافلًا. ثمّ إذا أتی بالصلاة الفاقدة للسورة وزالت غفلته، یشکّ فی أنّ التکلیف بالصلاة هل حدث بالنسبة إلیه أم لا؟ فیحکم العقل بقبح العقاب بلا بیان والمؤاخذة بلا حجّة وبرهان.

وهذا بخلاف الغافل عن أصل الصلاة، فإنّه وإن لم یکن أیضاً حین غفلته مکلّفاً بالصلاة، إلّاأنّه بعد زوال الغفلة یعلم بصیرورته مکلّفاً بها، فلابدّ له من الإتیان بها.

والفارق بینهما أنّ الغافل عن السورة أتی بصلاة فاقدة لها، والغافل عن أصل الصلاة لم یأت بها أصلًا[۲۳۴].

هذا حاصل ما أفاده المیرزا الشیرازی رحمه الله فی مقام الإشکال علی بیان الشیخ الأنصاری رحمه الله.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۳۷

نقد کلام المیرزا الشیرازی قدس سره

وهو وإن کان کلاماً جیّداً یمکن به المناقشة فی نظریّة الشیخ رحمه الله وإثبات البراءة العقلیّة، إلّاأنّه رحمه الله أخطأ فی الالتزام بما أفاده الشیخ من عدم إمکان توجّه التکلیف بالصلاة بدون السورة المنسیّة إلی الناسی، لما عرفت من تمکّن المولی من توجیه خطاب واحد إلی جمیع المکلّفین، لکنّه یعلم أنّ الناسی للسورة یأتی بها بدونها، وهذا هو مقصوده وغرضه.

البحث حول ما حکی عن بعض تلامذة الشیخ رحمه الله

ومنها: ما نقله المحقّق النائینی رحمه الله عن بعض تلامذة الشیخ الأعظم المقرّر لبحثه فی مسائل الخلل، ثمّ أجاب عنه:

أمّا الإشکال: فهو- مع توضیح منّا- أنّ بیان الشیخ رحمه الله یتوقّف علی انحصار توجیه الخطاب إلی الغافل بلفظ الخطاب، بأن یقال: «أیّها الغافل عن السورة یجب علیک الصلاة بدونها» مع أنّه یمکن توجیه التکلیف إلیه بلفظ آخر، مثلًا إذا کانت الصلاة التامّة مرکّبة من عشرة أجزاء یتمکّن المولی من أن یقول:

«یجب علی الملتفت عشرة أجزاء وعلی الغافل تسعة أجزاء» والغافل یأتی عملًا بالأجزاء التسعة التی تکون مأموراً بها بالنسبة إلیه، غایة الأمر أنّه أخطأ فی التطبیق، فإنّه حیث لم یکن متوجّهاً إلی غفلته أتی بالأجزاء التسعة بخیال أنّه متذکّر مع کونه فی الواقع غافلًا، والخطأ فی التطبیق لا یکون مضرّاً، ألا تری أنّ الرجل قد یصلّی أداءً بخیال أنّه فی الوقت مع کونه فی خارجه واقعاً، أو قضاءً بخیال کونه فی خارج الوقت مع أنّه فیه حقیقةً، وصلاته صحیحة فی کلتا الصورتین، فهذا شاهد علی أنّ الخطأ فی التطبیق لا یوجب بطلان العمل.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۳۸

هـذا ما استـفید من تقریرات بعض الأجلّهٔ لبحث الشـیخ العلّامهٔ «أعلی اللّه مقامه» فی باب الخلل الواقع فی الصـلاهٔ علی ما نقله المحقّق النائینی رحمه الله[۲۳۵].

وأمّا الجواب: فهو قوله قدس سره:

هـذا، ولکن لاـ یخفی مـا فیه، فـإنّه یعتبر فی صـحّهٔ البعث والطلب أن یکون قابلًا للانبعاث عنه، بحیث یمکن أن یصیر داعیاً لانقـداح الإرادهٔ وحرکـهٔ العضـلات نحو المأمور به ولو فی الجملـهٔ، وأمّا التکلیف الذی لا یصـلح لأن یصـیر داعیاً ومحرّکاً للإرادهٔ فی وقت من الأوقات، فهو قبیح مستهجن.

ومن المعلوم: أنّ التکلیف بعنوان «الناسی» غیر قابل لأن یصیر داعیاً لانقداح الإرادهٔ، لأنّ الناسی لا یلتفت إلی نسیانه فی جمیع الموارد، فیلزم أن یکون التکلیف بما یکون امتثاله دائماً من باب الخطأ فی التطبیق، وهو کما تری ممّا لا یمکن الالتزام به.

وهـذا بخلاـف الأمر بالأداء والقضاء، فإنّ الأمر بهما قابل لأن یصـیر داعیاً ومحرّکاً للإرادهٔ بعنوان الأداء والقضاء، لإمکان الالتفات إلی کون الأمر أداءً أو قضاءً، ویمکن امتثالهما بما لهما من العنوان.

نعم، قـد یتّفق الخطـأ فی التطبیق فیهمـا، وأین هـذا من التکلیف بمـا یکون امتثـاله دائمـاً من باب الخطأ فی التطبیق؟ کما فیما نحن فیه، فقیاس المقام بالأمر بالأداء أو القضاء لیس علی ما ینبغی[۲۳۶]، إنتهی کلامه رحمه الله.

ویمکن المناقشهٔ فیه، فلا یرد علی المقرّر ما أورده علیه.

نعم، یرد علیه أنّ المولی لا یحتاج إلی إنشاء تکلیفین مستقلّین: أحدهما

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۲۳۹

للـذاکر والآخر للناسـی فیما إذا أراد اختصاص الجزئیّـهٔ بحال الذکر، بل یمکن له إنشاء تکلیف واحد لجمیع المکلّفین، وهو أن یقول: «یا أیّها الناس تجب علیکم الصـلاهٔ، وهی مرکّبهٔ من عشـرهٔ أجزاء: تکبیرهٔ الإحرام، والحمد، والسورهٔ، و ...» لکنّه حیث یعلم أنّ الناسی یترک السورهٔ أراد فی الواقع أنّ وظیفته هی الصلاهٔ بدون السورهٔ.

والشاهـد علی هـذا أنّ الناسـی یـأتی بالمأمور به بـداعی الأمر الـذی یکون داعیاً للمتـذکّر، لأنّه یری نفسه متـذکّراً، لا غافلًا، فتکلیفهما تکلیف واحد، وهو بوحدته یکون داعیاً لهما.

وبالجملهٔ: ما وجه الحاجهٔ إلی تکلیف ثانٍ متوجّه إلی الناسـی بعد أنّه یری نفسه ذاکراً ویأتی بالمأمور به بداعی الأمر الذی یکون داعیاً للذاکر؟!

کلام صاحب الکفایهٔ رحمه الله فی المقام

ومنها: ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّه یمکن التفکیک بین ناسـی الجزء والملتفت إلیه فی الواجب بأن وجّه الخطاب علی نحو یعمّ[۲۳۷] الـذاکر والناسـی بالخالی عمّا شکّ فی دخله مطلقاً، وقـد دلّ دلیل آخر علی دخله فی حقّ الذاکر، أو وجّه إلی الناسـی خطاب یخصّه بوجوب الخالی بعنوان آخر عامّ[۲۳۸]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۲۴۰

أو خـاصّ، لاـ بعنوان الناسـی کی یلزم اسـتحالهٔ إیجاب ذلک علیه بهـذا العنوان، لخروجه عنه بتوجیه الخطاب إلیه لا محالـهٔ کما توهّم لذلک اسـتحالهٔ تخصـیص الجزئیّهٔ أو الشـرطیّهٔ بحال الذکر وإیجاب العمل الخالی عن المنسیّ علی الناسی[۲۳۹]، إنتهی کلامه رحمه الله.

أقول: هـذا الکلاـم صـحیح فی نفسه، لکن قـد عرفت أنّ المولی لاـ یحتـاج إلی خطابین، لإمکان حصول غرضه بتکلیف واحـد یکون داعیاً إلی إیجاد المأمور به بالنسبهٔ إلی المتذکّر والناسی کلیهما.

نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وفصّل المحقّق النائينى رحمه الله فى المسألة بين كون النسيان مستوعباً لجميع الوقت، فتجرى البراءة، وبين زواله فى أثنائه، فيجب الإتيان بالمركّب التامّ، فإنّه قال:

إنّ أقصى ما تقتضيه أصالة البراءة عن الجزء المنسىّ هو رفع الجزئيّة فى حال النسيان فقط، ولا تقتضى رفعها فى تمام الوقت، إلّامع استيعاب النسيان لتمام الوقت، فلو تذكّر المكلّف فى أثناء الوقت بمقدار يمكنه إيجاد الطبيعة بتمام ما لها من الأجزاء، فأصالة البراءة عن الجزء المنسىّ فى حال النسيان لا تقتضى عدم وجوب الفرد التامّ فى حال التذكّر، بل مقتضى إطلاق الأدلّة وجوبه، لأنّ المأمور به هو صرف وجود الطبيعة التامّة الأجزاء والشرائط فى مجموع الوقت، ويكفى فى وجوب ذلك التمكّن من إيجادها كذلك ولو فى جزء من الوقت، ولا يعتبر التمكّن من ذلك فى جميع آنات الوقت، كما هو الحال فى غير

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۴۱

الناسى من سائر ذوى الأعذار، فإنّه لا يجوز الاعتداد بالمأتىّ به فى حال العذر مع عدم استيعاب العذر لتمام الوقت.

والحاصل: أنّ رفع الجزئيّة بأدلّة البراءة فى حال النسيان لا يلازم رفعها فى ظرف التذكّر، لأنّ الشكّ فى الأوّل يرجع إلى ثبوت[۲۴۰] الجزئيّة فى حال النسيان، وفى الثانى يرجع إلى سقوط[۲۴۱] التكليف بالجزء فى حال الذكر، والأوّل مجرى البراءة، والثانى مجرى الاشتغال.

هذا إذا لم يكن المكلّف ذاكراً فى أوّل الوقت ثمّ عرض له النسيان فى الأثناء، وإلّا فيجرى استصحاب التكليف الثابت عليه فى أوّل الوقت، للشكّ فى سقوطه بسبب النسيان الطارئ الزائل فى الوقت[۲۴۲]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

نقد ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى المسألة

وأنت خبير بأنّ أوّل كلامه مغاير لآخره، فإنّه تمسّك فى البداية بالإطلاق وفى النهاية بقاعدة الاشتغال، مع أنّ النزاع إنّما هو فيما إذا لم يكن إطلاق فى البين كما أشرنا إليه فى أوّل البحث[۲۴۳]، وأمّا إذا كان لدليل المركّب أو لدليل جزئيّة الجزء إطلاق، فهو مسألة اخرى سنبحث عنها إن شاء اللّٰه تعالى[۲۴۴]. فما فرضه المحقّق النائينى رحمه الله خارج عن محلّ النزاع.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۴۲

ثمّ الجمع بين الدليلين لا يصحّ، لأنّ مجرى الاشتغال ما إذا لم يكن دليل اجتهادى فى البين، فإنّ الاصول لا تجرى مع وجود الأمارات، وإن كان الأصل موافقاً لها، فالجمع فى الاستدلال بين التمسّك بالإطلاق وبأصالة الاشتغال ليس ممّا ينبغى.

ومع الغضّ عن خروج ما ذكره عن محلّ النزاع، وعن عدم صحّة الجمع بين الدليلين يمكن المناقشة فى فقرات من كلامه:

أ- قوله: إنّ أقصى ما تقتضيه أصالة البراءة عن الجزء المنسىّ هو رفع الجزئيّة فى حال النسيان فقط.

فإنّ اختصاص أصالة البراءة بحال النسيان يستلزم كونها لغواً، لأنّ التكليف بإتيان المنسىّ حال النسيان لا يصحّ قطعاً، وإن لم تجر أصالة البراءة، لأنّ الناسى لا يقدر على إتيانه ما دام ناسياً كى يصحّ تكليفه به، فلا أثر لأصالة البراءة لو قلنا باختصاصها بهذا الحال.

ب- قوله فى مورد الشكّ فى جزئيّة المنسىّ فى ظرف التذكّر: إنّ الشكّ فيها يرجع إلى سقوط التكليف بالجزء فى حال الذكر، وهو مجرى الاشتغال.

وحاصله: أنّ على المكلّف- بعد زوال النسيان فى أثناء الوقت- إتيان المأمور به التامّ، لأنّ الاشتغال اليقينى يستدعى الفراغ اليقينى.

فإنّه لا يلائم واحداً من المبانى التى نقلناها آنفاً.

أمّا على مبنى الميرزا الشيرازى رحمه الله فلأنّه قال بعدم التكليف حال النسيان أصلًا، لا بالتامّ ولا بالناقص، فإذا زال النسيان شككنا فى حدوث التكليف بالمركّب التامّ، والشكّ فى حدوث التكليف مجرى البراءة، لا الاشتغال.

وأمّا على مبنى من نقل نظريّته المحقّق النائينى رحمه الله- وهو بعض تلامذة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۴۳

الشيخ- فلأنّه قال: إنّ الناسى مكلّف بالناقص الذى أتى به، ولكنّه أخطأ فى التطبيق حيث يرى نفسه ذاكراً، فإذا زالت غفلته شكّ فى أنّ تكليف الذاكر الذى لم يكن متوجّهاً إليه حتّى الآن هل حدث بالنسبة إليه أم لا؟ وهذا أيضاً مجرى البراءة.

وأمّا على ما اختاره المحقّق الخراسانى- الذى حسّنه المحقّق النائينى رحمه الله- فلأنّه قال: يمكن أن يوجّه الخطاب على نحو يعمّ الذاكر والناسى بالخالى عمّا شكّ فى دخله مطلقاً، وقد دلّ دليل آخر على دخله فى حقّ الذاكر، فعلى مذهبه أيضاً يكون الغافل مكلّفاً بالناقص ما دام غافلًا، وبعد رفع الغفلة يشكّ فى أنّ تكليف الذاكر هل يتوجّه إليه من الآن أم لا؟ وهذا أيضاً مجرى البراءة.

وبالجملة: إنّ المبانى الثلاثة مشتركة فى أنّ التكليف بالتامّ لم يكن متوجّهاً إلى الغافل قبل زوال غفلته، فأين الاشتغال اليقينى بالنسبة إليه كى يقتضى الفراغ اليقينى؟!

ج- ما ذكره رحمه الله من جريان الاستصحاب إذا كان فى أوّل الوقت ذاكراً ثمّ عرض عليه النسيان حين العمل ثمّ زال نسيانه قبل خروج الوقت.

فإنّ التكليف بالتامّ وإن كان متوجّهاً إليه فى أوّل الوقت، إلّاأنّه ارتفع فى ظرف النسيان قطعاً، لعدم القدرة عليه حينئذٍ، فإذا زال نسيانه شكّ فى عوده ثانياً، فلا مجال للاستصحاب، لأنّ اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين شرط فى جريان الاستصحاب، وهو مفقود فيما نحن فيه، بل يجرى استصحاب عدم التكليف بالتامّ، فإنّه يعلم بعدم كونه مكلّفاً بالتامّ حال النسيان، ويشكّ فيه بعد زوال العذر، فيستصحب العدم.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ العقل يحكم بالبراءة وقبح العقاب بلا بيان، سواء كان الغفلة مستوعبة لجميع الوقت أو زالت فى أثنائه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۴۴

مقتضى إطلاق الأدلّة فى موارد نسيان الجزء

هذا إذا لم يكن لنا دليل اجتهادى دالّ على الجزئيّة مطلقاً أو على اختصاصها بحال الذكر، وبعبارة اخرى: إذا لم تقم حجّة على ركنيّة الجزء المنسىّ أو على عدم ركنيّته.

وأمّا إذا كان لنا دليل اجتهادى مثل الإطلاق فلا مجال لجريان الاصول، وحينئذٍ للمسألة صورتان:

الاولى: أن يكون الإطلاق فى دليل جزئيّة الجزء، كدليل جزئيّة السورة للصلاة.

الثانية: أن يكون فى دليل المركّب، كقوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَوةَ»[۲۴۵] على فرض كونه فى مقام البيان من الجهة المبحوث عنها، لا فى مقام بيان مجرّد تشريع الصلاة بنحو الإجمال.

والقاعدة تقتضى بطلان صلاة الناسى للجزء فى الصورة الاولى وصحّته فى الصورة الثانية.

وذلك لأنّ إطلاق دليل الجزئيّة يدلّ عليها فى حالتى الذكر والنسيان، فالمكلّف الناسى للجزء لم يأت بالمأمور به واقعاً، فلابدّ له بعد زوال غفلته من الإعادة فى الوقت والقضاء خارجه.

بخلاف ما إذا كان الإطلاق فى دليل المركّب، إذ لابدّ فى تقييده من الاكتفاء بالقدر المتيقّن، وهو الإخلال بالسورة عمداً، وأمّا الإخلال بها نسياناً فيتمسّك فيه بإطلاق الأمر بالمركّب ويحكم بصحّة الصلاة، فلا يجب عليه الإعادة أو القضاء.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۴۵

وبالجملة: إذا كان هاهنا إطلاق فلا مجال لجريان الأصل العملى، سواء كان موافقاً للإطلاق أو مخالفاً له.

هـذه قاعـدة كلّيّـة فى باب الصـلاة وغيرها من المركّبات المأمور بها، وأمّا صـغريات هـذه القاعـدة- وهى إطلاق دليل الجزئيّة أو دليل المركّب- فلابدّ فى كلّ باب من النظر إلى دليل تلك الصغريات حتّى يتّضح حالها.

نظريّة المحقّق العراقى رحمه الله حول أدلّة باب الصلاة

وحيث إنّ المحقّق العراقى رحمه الله تعرّض للبحث الصغروى فى خصوص باب الصلاة فلا بأس بالتكلّم حول ما ذكره:

قال رحمه الله بعد بيان القاعدة الكلّيّة:

ولكن دعوى ثبوت الإطلاق لـدليل المركّب ساقطـة عن الاعتبار، لوضوح أنّ مثل هـذه الخطابات[۲۴۶] إنّما كانت مسوقـة لبيان مجرّد تشريع المركّب بنحو الإجمال، لا لبيان ما يعتبر فيه حتّى يكون مرجعاً عند الشكّ فى جزئيّة شىء أو شرطيّته للمركّب.

وأمّا دليل المثبت للجزئيّة فلا يبعد دعوى اقتضائه للركنيّة، لقوّة ظهوره فى الإطلاق والشـمول لحال النسيان، من غير فرق بين أن يكون بلسـان الوضع، كقوله: «لاـ صـلاة إلّابفاتحـة الكتـاب» و «لاـ صـلاة إلّابطهور» وبين أن يكون بلسان الأمر والتكليف، كقوله: «اركع فى الصلاة واسجد فيها» ونحو ذلك من الأوامر المتعلّقة بأجزاء المركّب.

نعم، فى مورد يكون دليل اعتبار الجزء هو الإجماع يمكن تخصيص الجزئيّة

المستفادة منه بحال الذكر، لكونه هو المتيقّن من الإجماع على ثبوت الجزئيّة، بخلاف ما لو كان دليل الجزء غير الإجماع، فإنّ إطلاقه مثبت لعموم جزئيّة الجزء لحال النسيان أيضاً.

لا يقال: إنّ ذلك يستقيم إذا كان دليل اعتبار الجزء بلسان الوضع، كقوله:

«لا صلاة إلّابفاتحة الكتاب» وأمّا إذا كان بلسان الأمر والتكليف، كقوله:

«اركع فى الصـلاة» فلا يتمّ ذلك، لأنّ الجزئيّة حينئذٍ تتبع الحكم التكليفى، فإذا كان الحكم التكليفى مختصّاً بحكم العقل بحال التذكّر ولا يمكن شموله لحال الغفلة والنسيان فالجزئيّة المستفادة منه تتبعه وتختصّ بحال الذكر أيضاً.

فإنّه يقال: إنّه لو تمّ ذلك فإنّما هو فى فرض ظهور تلك الأوامر المتكفّلـة لبيان الأجزاء والشـرائط فى المولويّة النفسـيّة أو الغيريّة، وإلّا فعلى مـا هو التحقيق من ظهورهـا فى الإرشـاد إلى جزئيّـة متعلّقاتها للمركّب ودخلها فى الملاكات والمصالـح الكائنـة فيه، فلا يسـتقيم ذلك، إذ لا يكون حينئذٍ محذور عقلى أو غيره فى عموم الجزئيّة لحال النسيان.

مع أنّه على فرض ظهورها فى المولويّـة ولو[۲۴۷] بـدعوى كونها بحسب اللبّ عبارةً عن قطعات ذلك الأمر النفسـى المتعلّق بالمركّب غير أنّها صارت مسـتقلّة فى مقام البيان، نقول: إنّ المنع المزبور عن عموم الجزئيّة لحال النسـيان إنّما يتّجه إذا كان الحكم العقلى بقبح تكليف الناسى والغافل فى الارتكاز بمثابة يكون كالقرينة المحتفّة بالكلام، بحيث يمنع عن انعقاد ظهوره فى الإطلاق، وهو

فى محـلّ المنع، فإنّ الظـاهر هـو عـدم كـونه مـن العقليّات الضـروريّة المرتكزة فى أذهـان العرف والعقلاـء، وأنّـه مـن العقليّـات غير الارتكازيّة التى لا ينتقل الذهن إليها إلّابعد الالتفات والتأمّل فى المبادئ التى أوجبت حكم العقل، فيدخل حينئذٍ فى القرائن المنفصـلة المانعـة عن مجرّد حجّيّـة ظهور الكلـام، لا عن أصل ظهوره، وعليه يمكن أن يقال: إنّ غايـة ما يقتضـيه الحكم العقلى المزبور إنّما هو المنع عن حجّيّـة ظهور تلـك الأـوامر فى الإطلـاق بالنسـبة إلى الحكم التكليفى، وأمّـا بالنسبة إلى ظهورها فى الحكم الوضـعى- وهو الجزئيّة وإطلاقها لحال النسيان- فحيث لا قرينة على الخلاف من هذه الجهة يؤخذ بظهورها فى ذلك.

وعلى فرض الإغمـاض عن ذلـك أيضـاً يمكن التمسّـك بإطلاـق المـادّة لـدخل الجزء فى الملاـك والمصـلحة[۲۴۸] حتّى فى حـال

النسیان، فلا فرق حینئذٍ فی صحّة التمسّک بإطلاق دلیل الجزء لعموم الجزئیّة لحال النسیان بین کونه بلسان الحکم التکلیفی أو بلسان الوضع[۲۴۹]، إنتهی موضع الحاجة من کلامه.

نقد ما أفاده المحقّق العراقی رحمه الله فی المسألة

وما ذکره من الأجوبة الثلاثة[۲۵۰] عن الإشکال کلّها منظور فیه:

أمّا الأوّل: فلأنّ الأوامر المولویّة والإرشادیّة تشترکان فی أنّ الموضوع له فیهما هو البعث والتحریک، فإنّ صیغة «افعل» وضعت لهذا المعنی، وأیضاً

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۴۸

تشترکان فی أنّهما یستعملان فی نفس هذا المعنی الحقیقی، لا أنّ الأمر المولوی یکون مستعملًا فی المعنی الحقیقی- وهو البعث والتحریک- والإرشادی فی غیر هذا المعنی مجازاً، ولذا لا یمکن توجیه الأمر الإرشادی إلی المجنون، کما لا یمکن توجیه الأمر المولوی إلیه.

ولکنّ الفرق بینهما أنّ الغرض من صدور الأمر المولوی هو المصالح التی تکون فی المأمور به- علی ما هو المشهور بین العدلیّة- ولکنّ الغرض من صدور الأمر الإرشادی هو مجرّد الهدایة، فإنّ الطبیب إذا قال: «کل هذا الدواء» فهو بعث إلی أکله، ولکن غرضه من هذا البعث هدایته إلی أنّه لو أحبّ زوال المرض فلابدّ له من أکل هذا الدواء.

وبالجملة: لا فرق بین الأمر المولوی والإرشادی فی الموضوع له ولا فی المستعمل فیه، فکلّ ما هو شرط فی الأوّل فهو شرط فی الثانی، فکما لا یمکن توجیه البعث المولوی إلی الناسی لا یمکن توجیه البعث الإرشادی أیضاً إلیه.

وأمّا الثانی: فلأنّه لا فرق بین الأحکام العقلیّة الضروریّة وغیر الضروریّة فی الجهة المبحوث عنها، لأنّ کلیهما یمنعان عن انعقاد الإطلاق- کالقرینة المتّصلة- وإنّما الفرق بینهما فی سرعة الدرک وبطؤه، ولکنّ المدرَک فی کلیهما أمر واقعی ثابت حین صدور الکلام من المولی، فهو مقرون بالکلام من حین الصدور وإن لم نتوجّه إلیه قبل التأمّل فی مبادیه، بخلاف القرینة المنفصلة والمخصّص المنفصل اللفظی، فإنّه لا یکون موجوداً حین صدور العامّ، فالحکم العقلی غیر الضروری أیضاً یمنع عن أصل تحقّق الإطلاق، کالمخصّص المتّصل، ولا یکون بینه وبین الضروری فرق من هذه الجهة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۴۹

علی أنّ کون عدم شمول التکلیف للناسی من العقلیّات غیر الضروریّة مختلف فیه، فإنّ بعضهم قال بکونه من ضروریّات العقل.

سلّمنا أنّ حکم العقل إذا کان غیر ضروری لا یمنع إلّاعن حجّیّة الظهور فی الإطلاق، کالقرینة المنفصلة اللفظیّة، وأغمضنا عن الاختلاف فی کون حکم العقل بقبح تکلیف الناسی من العقلیّات الضروریّة أو غیر الضروریّة، لکنّ الفرق بین عدم حجّیّة إطلاق دلیل الجزء بالنسبة إلی الحکم التکلیفی وحجّیّته بالنسبة إلی الحکم الوضعی غیر تامّ، فإنّه یتمّ لو کان الحکمان فی عرض واحد، ولکنّهما لیسا کذلک، فإنّ الحکم التکلیفی مدلول مطابقی لدلیل الجزء، والحکم الوضعی- وهو الجزئیّة- مدلول التزامی له تابع للمدلول المطابقی، فقوله: «ارکع فی الصلاة» یدلّ بالمطابقة علی وجوب الرکوع فیها، فإنّ صیغة «افعل» وضعت للبعث والتحریک، ویدلّ بالالتزام والتبع علی کون الرکوع جزءً لها، فالحکم الوضعی تابع للحکم التکلیفی، ولا یعقل ضیق المتبوع وسعة التابع، فکما أنّ الأوّل یختصّ بالذاکر بحکم العقل فلابدّ من أن یکون الثانی أیضاً مختصّاً به.

وأمّا الثالث: فلأنّ الأمر إذا کان متوجّهاً إلی الذاکر فقط فمن أین یستکشف إطلاق المادّة وشمولها للناسی؟ لا طریق لنا إلی إثبات الجزئیّة إلّاالأمر، فإن کان مطلقاً فالجزئیّة أیضاً تکون مطلقة، وإن کان مقیّداً بحال الذکر فالجزئیّة أیضاً تکون مقیّدةً به، فإنّ کون المادّة ذات مصلحة إنّما یستفاد من الأمر المتعلّق بها.

ألا ترى أنّه لو لم يكن قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَوةَ» لم نعلم أنّ إقامة الصلاة ذات مصلحة، وإذا قال: «أقيموا الصلاة بعد زوال الشمس» لا يمكن أن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۵۰

يقال: الأمر بالصلاة وإن كان مقيّداً بما بعد الزوال إلّاأنّا نستكشف منه أنّها ذات مصلحة حتّى قبل الزوال.

فعلى مذهب المشهور من انحلال الأمر العامّ إلى أوامر متعدّدة بعدد المكلّفين لا يمكن الجواب عن الإشكال الذى أورده العراقى رحمه الله على نفسه، ولابدّ من القول بإطلاق دليل الجزئيّة لو كان بلسان الوضع، وعدم إطلاقه لو كان بلسان التكليف.

الحقّ فى المسألة

نعم، بناءً على ما اخترناه تبعاً لسيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «حفظه اللّه تعالى» فى الأوامر العامّة نحو «اركعوا فى الصلاة»- من وحدة الأمر واقعاً أيضاً وعدم انحلاله إلى أوامر متعدّدة بعدد المكلّفين، وهو بوحدته يعمّ جميع المكلّفين حتّى من لا يقدر على الإتيان بالمأمور به، لكنّه معذور فى المخالفة[۲۵۱]- لا فرق بين كون دليل الجزئيّة بلسان الوضع أو بلسان التكليف، فكما أنّ الأوّل ظاهر فى الإطلاق وشموله للناسى، فكذلك الثانى.

فى جريان حديث الرفع عند نسيان الجزء أو الشرط

ثمّ إنّه إذا ثبت الإطلاق فى دليل الجزئيّة وشموله لحال النسيان، فهل يمكن تقييده بفقرة «رفع النسيان» من حديث الرفع، أم لا؟

قال المحقّق النائينى والعراقى «أعلى اللّه مقامهما»: لا يمكن.

والتحقيق هو الإمكان، وقبل البحث فى ذلك لابدّ من ذكر مقدّمات أربع:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۵۱

الاولى: أنّ الأجزاء فى المركّب الاعتبارى[۲۵۲] الذى تعلّق به الأمر لا تكون واجبة بالوجوب الغيرى، وأيضاً لا يتبعّض الأمر بالمركّب إلى أبعاض كى يتعلّق كلّ بعض منه بواحد من الأجزاء، بل حيث إنّ المركّب لا يكون إلّا نفس الأجزاء يكون الداعى إلى كلّ جزء هو الأمر بالمركّب، ولا تتوقّف داعويّته إلى بعض الأجزاء على داعويّته إلى بعض آخر، فالأمر بالصلاة مثلًا يكون داعياً إلى الركوع والسجود فى عرض واحد.

الثانية: أنّ التخصيص والتقييد تصرّف فى الإرادة الجدّيّة من العامّ والمطلق، لا الاستعماليّة حتّى يستلزم التجوّز، فإذا قال المولى: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» استعمل العامّ فى العموم الذى هو معناه الحقيقى، والمخصّص يدلّ على أنّ الإرادة الجدّيّة تتعلّق بغير الفسّاق من العلماء، كما عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله[۲۵۳] وحقّقناه فى مبحث العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد[۲۵۴].

ولابدّ هاهنا من ضمّ نكتة إليه، وهو أنّ دليل التقييد تارةً: يكون صادراً لبيان الحكم الأوّلى، كقول المولى: «لا تعتق رقبة كافرة» المقيّد لقوله: «أعتق رقبة» واخرى: لبيان الحكم الثانوى، كدليل نفى الحرج الذى يقيّد إطلاق دليل الوضوء مثلًا، وحديث الرفع الذى يقيّد إطلاق دليل الجزئيّة وشموله لحال النسيان لو قلنا بإمكان تقييده بحديث الرفع.

والرفع وإن كان إزالة شىء ثابت والجزئيّة لم تكن ثابتةً واقعاً وجدّاً فى حالة النسيان حتّى يتعلّق بها الرفع، لكنّها حيث تكون مرادةً بنحو الإطلاق

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۵۲

وبحسب الاستعمال يصحّ تعلّق الرفع بها فى خصوص حال النسيان، فتختصّ بحال الذكر.

الثالثة: أنّه لا يمكن الأخذ بظاهر قوله: «رفع الخطأ والنسيان» بلا إشكال، فإنّا نعلم وجداناً أنّ نفس الخطأ والنسيان لم يرفعا، ولا يمكن أيضاً القول بكون المرفوع آثارهما، كيف وتحرير الرقبة يكون أثراً للقتل الخطأى وسجدتا السهو أثراً لنسيان التشهّد فى الصلاة مثلًا، ولا يمكن رفعهما، لأنّه يستلزم أن يكون الخطأ والنسيان مقتضياً لثبوت الأثر ومقتضياً لرفعه، وهو ضرورى البطلان.

فلابدّ من الالتزام بأحد أمرين:

أ- أن يكون النسيان بمعنى المنسيّ، والخطأ بمعنى المخطأ، والمنسيّ فيما نحن فيه هو الجزء ورفعه يتحقّق برفع آثاره التى منها الجزئيّة، وهذا المعنى يكون صحيحاً بالنسبة إلى الغرض الذى نحن بصدده.

ولكن يرد عليه أوّلًا: أنّ النسيان إن كان بمعنى المنسيّ والخطأ بمعنى المخطأ فلِمَ لم يعبّر عنهما بالموصول، بأن يقال: «ما أخطأوا وما نسوا» كما عبّر بهذا التعبير فى الفقرات الاخر، وهى «ما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطرّوا إليه» مع أنّ المنسيّ وما نسوا، والمخطأ وما أخطأوا بمعنى واحد، فلابدّ من أن يكون التغيير فى العبارة لجهة.

وثانياً: أنّ كون النسيان بمعنى المنسيّ وإن كان صحيحاً بالنسبة إلى ترك الجزء أو الشرط نسياناً، إلّاأنّه لا يصحّ بالنسبة إلى إتيان المانع كذلك، لأنّ من أتى بالمانع أو القاطع للصلاة نسى كونه مصلّياً، فالمنسيّ لو كان مرفوعاً بحديث الرفع لحكم بكونه غير مصلٍّ، فيلزم عليه الإعادة، مع أنّ حديث

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۵۳

الرفع فى مقام الامتنان وإسقاط التكليف، لا فى مقام إيجاد المشقّة وإثبات التكليف.

ب- أن يكون المرفوع الشيء الذى منشأه النسيان، فيكون معنى «رفع النسيان» رفع الشيء الناشئ عن النسيان، ولا محذور فى هذا المعنى، لأنّ الشيء المسبّب عن النسيان هو ترك الجزء والشرط وإتيان المانع، ورفع هذه الامور حكمٌ بأنّ ترك الجزء أو الشرط لا يكون تركاً لهما، وإتيان المانع لا يكون إتياناً به إذا كان عن نسيان، فيرفع الحديث الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة فى حال النسيان.

الرابعة: أنّ النسيان يتعلّق بطبيعة الجزء والشرط، لا بوجودهما، ولا بعدمهما، لعدم كونهما موجودين كى يتعلّق النسيان بوجودهما، ولكون الترك أمراً اختياريّاً متفرّعاً على التوجّه والالتفات، فلا يمكن أن يكون نسيان العدم موجباً للعدم.

إذا عرفت هذه الامور اتّضح لك أنّ تقييد دليل الجزئيّة بالحديث صحيح، فلا يجب إعادة العمل إذا ترك جزئه نسياناً، لأنّ كلّ واحدٍ من أجزاء الصلاة مثلًا- عند نسيان السورة- صدرت بداعى الأمر بالمركّب، إذ قلنا فى المقدّمة الاولى: داعويّة الأمر بالنسبة إلى بعض الأجزاء لا تتوقّف على داعويّته بالنسبة إلى بعض آخر، فإذا نسى السورة لا يكون الأمر بالصلاة داعياً إليها، لكنّه داعٍ إلى سائر الأجزاء، ولا يجب أن يكون دليل التقييد بلسان بيان الحكم الأوّلى، بل قد يكون بلسان الحكم الثانوى كما قلنا فى المقدّمة الثانية، فلا محذور فى تقييد إطلاق دليل الجزئيّة بحديث الرفع.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۵۴

نظريّة المحقّق العراقى والنائينى فى المسألة

لكنّ المحقّق النائينى والعراقى «أعلى اللّه مقامهما» ذهبا إلى عدم صحّة التقييد.

ونحن نذكر ما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله فى مقام الاستدلال، لكونه أكمل فى المقام، فنقول:

تشبّث المحقّق العراقى رحمه الله لإثبات مرامه بوجوه:

الأوّل: أنّ المرفوع بالحديث وإن كان هو المنسيّ، ورفعه بمعنى رفع آثاره، إلّا أنّ المنسيّ فيما نحن فيه هو وجود الجزء، وأثر وجوده هو الصحّة، ورفع هذا الأثر يستلزم بطلان عمل الناسى ووجوب الإعادة.

ولا یمکن رفع الجزئیّة بالحدیث، لأنّ الجزئیّة من آثار طبیعة السورة لا وجودها[۲۵۵]. هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فی الوجه الأوّل.

وجوابه واضـح، فإنّـا قلنا فی المقدّمـة الأخیرة: إنّ النسـیان یتعلّق بطبیعـة الجزء والشـرط لا بوجودهما، واریـد برفع الطبیعـة رفع الجزئیّة والشرطیّة اللتین هما أثرها.

الثانی: أنّه إن ارید برفع الجزئیّة رفع الجزئیّة أو الشـرطیّة عن الجزء والشرط المنسیّین فی مقام الدخل فی الملاک والمصلحة، فلا شبهة فی أنّ هذا الدخل أمر تکوینی غیر قابل لأن یتعلّق به الرفع التشـریعی، وإن ارید رفعهما بلحاظ انتزاعهما عن التکلیف الضـمنی المتعلّق بالجزء والتقیّـد بالشـرط، ففیه: أنّ الرفع فی الحـدیث یختصّ برفع ما لولاه یکون قابلًا للثبوت تکلیفاً أو وضـعاً، وعدم شـموله للتکالیف المتعلّقة بالمنسیّ فی حال النسیان، لارتفاعها

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۵۵

بمحض تحقّق النسیان بملاک استحالة التکلیف بما لا یطاق[۲۵۶]. هذا ما ذکره فی الوجه الثانی.

وفیه أوّلًا: أنّه خارج عن محلّ النزاع، فإنّ النزاع إنّما هو فیما إذا کان لدلیل الجزئیّة إطلاق وشمول لحال النسیان لولا حدیث الرفع.

وثانیاً: أنّه مناقض لما تقدّم من قوله بإطلاق دلیل الجزئیّة وشموله للناسی، وإن کان بلسان التکلیف[۲۵۷].

الثالث: أنّ غایة ما یقتضـیه الحدیث إنّما هو رفع إبقاء الأمر الفعلی والجزئیّة الفعلیّة عن الجزء المنسـیّ فی حال النسـیان، ولازمه سقوط الأمر الفعلی عن البقیّـة أیضاً، لأنّ التکلیف ارتباطی، والحدیث لا یقتضـی کون الناقص المأتیّ به هو المأمور به للناسی، لأنّه لا یتکفّل الوضـع، بـل یتکفّـل الرفـع فقـط، فمن أین ثبت أنّ النـاقص المـأتیّ به یکـون مـأموراً به للناسـی حـتّی یکـون صـحیحاً ولاـ یجب علیه الإعادة؟![۲۵۸]. هذا حاصل کلامه فی الوجه الثالث.

ویرد علیه أنّ الجمع بین إطلاق دلیل الجزئیّـة وحـدیث الرفع- بتقیید الأوّل بالثانی- ینتج اختصاص الجزئیّة بحال الذکر، وهذا یقتضـی کون المأمور به فی حقّ الناسی هو بقیّة الأجزاء، فالناقص المأتیّ به یکون مأموراً به له، فلا یجب علیه الإعادة.

هذا تمام الکلام فی ترک الجزء والشرط نسیاناً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۵۷

فی الزیادة العمدیّة والسهویّة

المسألة الثانیة: فی الزیادة العمدیّة والسهویّة

القول فی تصویر الزیادة

وقبـل الشـروع فی البحث لابـدّ من ذکر أمر یبتنی علیه المسألـة، وهـو أنّه هـل یتصـوّر تحقّق الزیـادة فی المـأمور به کمـا یتصوّر تحقّق النقیصة، أم لا؟

الحقّ أنّه لاـ تتصوّر زیـادة الجزء أو الشـرط بالدقّـة العقلیّـة، فإنّ کون شـیء جزءاً أو شـرطاً للمأمور به، ومع ذلک زائـداً علیه جمع بین المتنافیین، ولا فرق فی ذلک بین کون الجزء أو الشرط ملحوظاً لا بشرط بالنسبة إلی الزیادة أو بشرط لا.

نعم، تتصوّر زیادة الجزء والشرط عرفاً إذا کانا ملحوظین لا بشرط.

وأمّا النقیصـة: فلا إشـکال فی إمکان تحقّقها عقلًا وعرفاً، فإنّ الرکوع مثلًا إذا ترک فی الصـلاة یحکم العقل بأنّ الصـلاة تکون ناقصـة لأجل ترک جزئها، کما یحکم به العرف.

کلام المحقّق العراقی رحمه الله فی ذلک

لکنّ المحقّق العراقی رحمه الله قال بإمکان تحقّق الزیادة الحقیقیّة- أی العقلیّة- کالعرفیّة، وقرّبه بذکر مقدّمات ثلاث، حیث قال:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۵۸

أمّا الکلام فی الجهة الاولی[۲۵۹]: فتوضیحه یحتاج إلی تمهید امور:

الأوّل: لا شبهة فی أنّه یعتبر فی صدق الزیادة الحقیقیّة فی الشیء أن یکون الزائد من سنخ المزید علیه، وبدونه لا یکاد یصدق عنوان الزیادة الحقیقیّة، ولذا لا یصدق علی الدهن الذی اضیف إلیه مقدار من الدبس أنّه زاد فیه إلّا علی نحو من العنایة.

نعم، الصادق إنّما هو عنوان الزیادة علی ما فی الظرف بعنوان کونه مظروفاً، لا- بعنوان کونه دهناً، فقوام الزیادة الحقیقیّة حینئذٍ فی أجزاء المرکّبات وشرائطها إنّما هو بکون الزائد من سنخ ما اعتبر جزءً أو شرطاً لها، فإذا کان المرکّب بنفسه من العناوین القصدیّة، کالصلاة مثلًا علی ما هو التحقیق من أنّ حقیقتها عبارة عن الأفعال والأذکار الخاصّة الناشئة عن قصد الصلاتیّة، لا أنّها عبارة عن[۲۶۰] مجرّد الأفعال والأذکار والهیئات الخاصّة ولا مجرّدة عن قصد الصلاتیّة، بشهادة عدم حرمتها علی الحائض إذا أتت بها علی الکیفیّة الخاصّة لا بعنوان الصلاتیّة، یحتاج فی صدق عنوان الزیادة فیها إلی قصد عنوان الصلاتیّة بالجزء المأتیّ به أیضاً، وإلّا فمع فرض خلوّه عن قصد الصلاتیّة وعنوان الجزئیّة لها لا یکون المأتیّ به حقیقةً من سنخ الصلاة، فلا یرتبط حینئذٍ بالصلاة حتّی یصدق علیه عنوان الزیادة فی الصلاة، إلّاعلی نحو من العنایة، للمشاکلة الصوریّة.

الثانی: یعتبر أیضاً فی صدق عنوان الزیادة فی الشیء أن یکون المزید فیه مشتملًا علی حدّ مخصوص ولو اعتباراً حتّی یصدق بالإضافة إلیه عنوان

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۵۹

الزیادة وعدمها، کما فی ماء الجبّ أو النهر مثلًا، فإنّه لابدّ فی صدق هذا العنوان من أن یفرض للماء حدّ مخصوص، ککونه بالغاً إلی نقطة کذا ومقدار کذا لیکون الزائد موجباً لانقلاب حدّه الخاصّ إلی حدّ آخر، فیصدق علیه بهذا الاعتبار عنوان الزیادة فیه، وإلّا فبدون ذلک لا- یصدق علیه العنوان المزبور وإن بلغ من الکثرة ما بلغ، وکذلک الأمر فی المرکّبات، ففیها أیضاً لابدّ من اعتبار حدّ خاصّ فیما اعتبر جزءً لها فی مقام اختراع المرکّب واختراعه[۲۶۱]، لیتحقّق بذلک عنوان الزیادة فی المکتوبة.

الثالث: أنّ أخذ الجزء أو الشرط فی المرکّب فی مقام اعتباره واختراعه یتصوّر علی وجوه ثلاثة:

أحدها: اعتبار کونه جزءً أو شرطاً علی نحو بشرط لا من جهة الزیادة فی مقام الوجود والتحقّق.

وثانیها: اعتبار کونه جزءً علی نحو لا بشرط من طرف الزیادة علی معنی أنّه لو زید علیه لکان الزائد خارجاً عن ماهیّة المرکّب باعتبار عدم تعلّق اللحاظ بالزائد فی مقام اعتباره جزءً للمرکّب، کما لو فرض أنّه اعتبر فی جعل ماهیّة الصلاة الرکوع الواحد لا مقیّداً کونه بشرط عدم الزیادة، ولا طبیعة الرکوع، فإنّ فی مثله یکون الوجود الثانی من الرکوع خارجاً عن حقیقة الصلاة، لعدم تعلّق اللحاظ به فی مقام جعل ماهیّة الصلاة.

الثالثة[۲۶۲]: اعتبار کونه جزءً علی نحو لا- بشرط بنحو لو زید علیه لکان الزائد أیضاً من المرکّب وداخلًا فیه، لا خارجاً عنه، کما لو اعتبر فی جعل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۶۰

ماهیّة الصلاة طبیعة الرکوع فی کلّ رکعة منها الجامعة بین الواحد والمتعدّد، لا الرکوع الواحد، کما فی الصورة الثانیة.

وبعدما عرفت ذلک نقول: إنّه علی الاعتبار الأوّل لا شبهة فی أنّه لا مجال لتصوّر تحقّق الزیادة، فإنّه من جهة اشتراطه بعدم الزیادة فی مقام اعتباره جزءً للمرکّب تکون الزیادة فیه موجبةً للإخلال بقیده، فترجع إلی النقیصة.

وکذلک الأمر علی الاعتبار الثانی، فإنّه وإن لم ترجع الزیادة فیه إلی النقیصة، إلّاأنّ عدم تصوّر الزیادة الحقیقیّة إنّما هو لکان[۲۶۳] عدم کون الزائد من سنخ المزید علیه، فإنّه بعد خروج الوجود الثانی عن دائرة اللحاظ فی مقام جعل ماهیّة الصلاة یستحیل اتّصاف

الوجود الثانی بالصلاتیّة، فلا یرتبط حینئذٍ بالصلاة حتّی یصدق علیه عنوان الزیادة ویصدق علی الصلاة أنّها تکون مزیداً فیها، بل یکون ذلک من قبیل ضمّ الدبس إلی الدهن.

وأمّا علی الاعتبار الثالث: فالظاهر أنّه لا قصور فی تصوّر الزیادة الحقیقیّة، فإنّ المدار فی زیادة الشیء فی الشیء علی ما عرفت إنّما هو بکون الزائد من سنخ المزید فیه مع کونه موجباً لقلب حدّه إلی حدّ آخر، ولا ریب فی صدق ذلک وتحقّقه علی هذا الاعتبار، من غیر فرق بین أن یکون الجزء مأخوذاً فی مقام الأمر والطلب بشرط لا، أو علی نحو لا بشرط بالمعنی الأوّل الذی لازمه هو خروج الوجود الثانی عن دائرة المطلوبیّة، أو اللابشرط بالمعنی الثانی الراجع إلی کون المطلوب هو صرف وجود الطبیعی المتحقّق بأوّل وجوده.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۶۱

وذلک علی الأوّلین ظاهر، فإنّ الوجود الثانی من طبیعة الجزء ممّا یصدق علیه عنوان الزیادة بالنسبة إلی ما اعتبر فی المأمور به من تحدید الجزء بالوجود الواحد، حیث إنّه یتعلّق الأمر بالصلاة المشتملة علی رکوع واحد مثلًا یتحدّد طبیعة الصلاة بالقیاس إلی دائرة المأمور به منها بحدّ یکون الوجود الثانی بالقیاس إلی ذلک الحدّ من الزیادة فی الصلاة الموجب لقلب حدّه إلی حدّ آخر، وإن لم یصدق علیه عنوان الزیادة بالنسبة إلی المأمور به بما هو مأمور به[۲۶۴].

غایة ما هناک أنّه علی الأوّل یکون الوجود الثانی من الزیادات المضرّة بالمأمور به من جهة رجوعه إلی الإخلال به من جهة النقیصة، بخلافه علی الثانی، فإنّه لا یکون من الزیادات المبطلة، وإنّما غایته هو کونه لغواً وخارجاً عن دائرة المطلوبیّة.

وکذلک الأمر علی الأخیر، إذ بانطباق صرف الطبیعی علی الوجود الأوّل فی الوجودات المتعاقبة یتحدّد دائرة المرکّب والمأمور به قهراً یجد[۲۶۵] یکون الوجود الثانی بالقیاس إلیه من الزیادة فی المرکّب والمأمور به[۲۶۶]، إنتهی کلامه رحمه الله.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۶۲

نقد کلام المحقّق العراقی فی المقام

ولنا فی مواضع من کلامه نظر، لکن نکتفی بذکر موضعین:

الأوّل: أنّه لا یمکن تصوّر أخذ الجزء والشرط بنحو اللابشرط بالمعنی الأوّل، أعنی اعتبار الرکوع الواحد مثلًا لا مقیّداً کونه بشرط عدم الزیادة ولا طبیعة الرکوع فی جعل ماهیّة الصلاة، لأنّ الوحدة إمّا قید أو لا، فعلی الأوّل یرجع إلی أخذه بشرط لا، وعلی الثانی یرجع إلی اللابشرط بالمعنی الثانی.

الثانی:- وهو الإشکال الأساسی- أنّه لابدّ من تصویر الزیادة فی مقام تعلّق الأمر، لخروج مقام اختراع المرکّب واعتباره عن محلّ النزاع. وهو رحمه الله اعترف بعدم صدق الزیادة علی الرکوع الثانی بالنسبة إلی المأمور به بما هو مأمور به فیما إذا کان الجزء مأخوذاً فی مقام الأمر والطلب بشرط لا، أو علی نحو لا بشرط بالمعنی الأوّل الذی لازمه هو خروج الوجود الثانی عن دائرة المطلوبیّة.

وأمّا إذا کان الجزء مأخوذاً فی مقام تعلّق الأمر لا بشرط بالمعنی الثانی الراجع إلی کون المطلوب هو صرف وجود الطبیعی فهو رحمه الله ذهب إلی صدق عنوان الزیادة علی الوجود الثانی بالنسبة إلی المرکّب والمأمور به کلیهما، بدعوی أنّ انطباق صرف الطبیعی علی الوجود الأوّل فی الوجودات المتعاقبة یوجب تحدّد دائرة المرکّب والمأمور به قهراً بحدّ یکون الوجود الثانی بالقیاس إلیه من الزیادة فی المرکّب والمأمور به.

وهذه الدعوی باطلة عندنا، لأنّ الأمر إذا تعلّق بالصلاة التی أحد أجزائها هو طبیعة الرکوع- الجامعة بین الواحد والمتعدّد- لم یصدق الزیادة فی المأمور به علی الرکوع الثانی، لأنّ جزء المأمور به حینئذٍ هو مجموع الرکوعین،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۶۳

لا الرکوع الأوّل فقط، إذ الطبیعة تتحقّق حینئذٍ فی ضمن مجموعهما.

نعم، لو اكتفى بركوع واحد لتحقّقت الطبيعة به فقط.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ الزيادة الحقيقيّة فى الجزء والشرط لا تكون متصوّرة، وإنّما تتصوّر الزيادة العرفيّة فى بعض الموارد، وهو ما إذا كان الجزء والشرط مأخوذين فى المأمور به لا بشرط.

مقتضى الأصل فى الزيادة الحقيقيّة

ولو سلّمنا تحقّق الزيادة الحقيقيّة فى المأمور به وأغمضنا عمّا أوردنا على المحقّق‌العراقى رحمه الله فهل يقتضى الأصل‌الأوّلى[۲۶۷] بطلان العمل بسبب الزيادة أم‌لا؟

الحقّ هو الثانى؛ لأنّ العقل لا يحكم ببطلان المأتىّ به إلّافيما إذا لم يطابق المأمور به.

وعدم المطابقة يتحقّق فى النقيصة دون الزيادة، لأنّ المصلّى إذا لم يركع فى صلاته كان المأتىّ به غير ما هو المأمور به، بخلاف ما إذا ركع ركوعين، فإنّ ما أتى به حينئذٍ هو المأمور به مع زيادة، فلا يكون مغايراً له.

نعم، لو اخذ الركوع بنحو الماهيّة بشرط لا فى الصلاة لبطلت بإتيان ركوعين، لكنّه خارج عن محلّ النزاع، لرجوعه إلى النقيصة، فإنّه لم يأت بالركوع الواحد من دون زيادة الذى هو جزء للصلاة، فإنّ الجزء هو الركوع بشرط لا فرضاً، أى بشرط عدم الزيادة على الواحد.

والحاصل: أنّ الأصل فى النقيصة هو بطلان العمل، دون الزيادة، لعدم كون الزائد مانعاً، فالعمل المشتمل على الزيادة يكون صحيحاً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۶۴

البحث حول الاستصحابات التى ادّعى جريانها فى المقام

ولا نحتاج إلى التمسّك بالاستصحاب لإثبات صحّة العمل، لكن ربما يستدلّ به من وجوه:

الأوّل: استصحاب عدم مانعيّة الزيادة.

وهو من قبيل استصحاب عدم قرشيّة المرأة، وقلنا سابقاً: أحسن التقريبات لجريان هذه الاستصحابات أن نقول: ماهيّة الزيادة قبل وجودها لم تكن مانعة، فبعد وجودها إذا شككنا فى أنّها هل هى مانعة أم لا؟ يستصحب عدم مانعيّتها.

لكن يرد عليه- كما قلنا كراراً- أنّ جريان الاستصحاب مشروط باتّحاد القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة، وهاهنا لم تكونا متّحدتين، فإنّ الموضوع فى القضيّة المتيقّنة هو ماهيّة الزيادة التى لا تكون موجودة، وفى المشكوكة ماهيّة الزيادة الموجودة، فأين الاتّحاد؟

وبعبارة اخرى: القضيّة المتيقّنة سالبة بانتفاء الموضوع، والمشكوكة سالبة مع وجوده، فإنّ المانعيّة المشكوكة إنّما هى أثر الزيادة الموجودة لو كانت الزيادة مانعة فى الواقع، لا- أثر الماهيّة حتّى مع عدم وجودها، فالاتّحاد بينهما لا يكون إلّاصوريّاً، كاتّحاد قولنا: «ليس زيد بقائم» إذا أردنا عدم وجود زيد حتّى يكون قائماً مع قولنا: «ليس زيد بقائم» إذا أردنا أنّه موجود لكنّه ليس بقائم، والاتّحاد الصورى بين القضيّتين لا يكفى فى جريان الاستصحاب، بل لابدّ من الاتّحاد الحقيقى.

الثانى: استصحاب عدم وقوع المانع فى الصلاة مثلًا.

واورد عليه بأنّه مثبت، فإنّ الأثر الشرعى لا يترتّب على نفس هذا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۶۵

المستصحب، بل يترتّب على كون الصلاة بلا مانع، فلابدّ من واسطة عقليّة.

لكن يمكن أن يُجاب عنه بأنّا نستصحب نفس كون الصلاة بلا مانع، فإنّها قبل تحقّق الزيادة كانت بلا مانع، فيستصحب.

إن قلت: هذا الاستصحاب مبنىّ على أن تكون مانعيّة الشىء للصلاة عبارةً عن أخذ عدمه فيها، بحيث يكون المأمور به هو الصلاة المقيّدة بعدمه.

وأمّا لو قلنا بأنّها عبارة عن كون وجوده مضادّاً للصلاة ومانعاً عن تحقّق الصلاة، من دون أن تكون الصلاة مقيّدةً بعدمه- كما أنّ السواد ضدّ البياض من دون أن يكون البياض مقيّداً بعدم السواد- فلا مجال لهذا الاستصحاب، لأنّ المأمور به ليس الصلاة المتّصفة بعدم المانع حتّى يستصحب كونها كذلك، بل ذات الصلاة التى لا تجتمع مع المانع، لضدّيّته لها، فلا يمكن استصحاب كون الصلاة بلا مانع، ولا يجرى أيضاً استصحاب عدم وقوع المانع فى الصلاة لإثبات وقوعها، لأنّ نفى أحد الضدّين لا يثبت ثبوت الآخر، كما أنّ نفى الحركة لا يثبت السكون.

قلت: معنى المانعيّة هو الأوّل، أى المانع ما اخذ عدمه فى الصلاة.

توضيح ذلك: أنّ من عدل عن المعنى الأوّل إلى الثانى لم يعدل إلّالأنّه رأى أنّ اعتبار عدم المانع فى الصلاة يكون بمعنى تأثيره فى الغرض منها، كالشرط الوجودى، مع أنّ العدم لا يمكن أن يكون منشأً للأثر أصلًا، وإن كان عدماً مضافاً، كما ثبت فى الفلسفة.

لكنّه منظور فيه، إذ يمكن أن يكون عدم المانع قيداً للصلاة من دون أن يكون مؤثّراً فى الغرض منها، وذلك بأن تكون الصلاة محدودة بحدّ عدم المانع، فيكون عدم الحدث مثلًا قيداً لها يعيّن حدّها من دون أن يكون له أثر.

ولتوضيح ذلك نضرب مثلًا، وهو أنّه لو كان معجون مركّب من أشياء

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۶۶

خاصّة مؤثّراً فى علاج مرض وكان أحد أجزائه مثقالًا من السمّ لا زائداً، بحيث يكون مثقال واحد منه مؤثّراً فى العلاج، ولولاه لم يعالج المرض، لكن لو زاد على المثقال لم يؤثّر فى العلاج، بل أثّر فى الهلاك، ففى هذا المثال يكون عدم الزيادة قيداً للمعجون، لكنّه لا أثر له أصلًا، بل يعيّن الحدّ فقط، وإنّما المؤثّر هو المثقال من السمّ.

وفيما نحن فيه أيضاً يكون عدم المانع قيداً محدّداً للصلاة من دون أن يكون منشأً للأثر.

فلا يتوجّه إشكال إلى التفسير الأوّل للمانع[۲۶۸]، فلا حاجة إلى العدول إلى التفسير الثانى[۲۶۹] له.

بل لا يصحّ هذا التفسير فى الموانع الاعتباريّة التى نحن بصددها، وإن كان صحيحاً بالنسبة إلى الموانع التكوينيّة.

وذلك لأنّ من شرط الضدّين عدم إمكان اجتماعهما، وهذا الشرط موجود فى المانع والممنوع التكوينيّين، فإنّ الرطوبة مانع تكوينى للإحراق، ولا تجتمع معه، فهما متضادّان، بخلاف المانع والممنوع الاعتباريّين، ضرورة أنّ الصلاة لو كانت نفس هذه الأجزاء التى افتتاحها التكبير واختتامها التسليم من دون أن تتقيّد بعدم الحدث لأمكن أن يجتمع الحدث مع الصلاة ولا يمنع عن تحقّقها.

فلابدّ من تفسير المانعيّة فى مثل باب الصلاة والحدث بتقيّد ماهيّتها بعدمه، بمعنى أنّها محدودة بعدم الحدث من دون أن يكون للعدم تأثير كى يستشكل عليه بامتناع كون العدم مؤثّراً أو متأثّراً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۶۷

والحاصل: أنّه لا إشكال فى جريان استصحاب كون الصلاة بلا مانع إذا شككنا فى أنّ زيادة الجزء أو الشرط تكون مانعةً لها أم لا.

ثمّ إذا شككنا فى كون شىء- كالزيادة- قاطعاً[۲۷۰] للصلاة يجرى فيه كلّما ذكرناه من البحث فى الشكّ فى المانعيّة.

فإنّ القاطع لم يكن معناه أنّ وجوده ضدّ للهيئة الاتّصاليّة من دون أن يكون الهيئة الاتّصاليّة متّصفة بعدمه، لأنّه خلاف الوجدان، فإنّا نجد بقاء الهيئة الاتّصاليّة للصلاة مع الضحك مثلًا، فلابدّ من تفسير القاطع بأنّ عدمه قيد للهيئة الاتّصاليّة، لكن لا بمعنى تأثير العدم، بل بمعنى تحديده لها كما ذكرنا فى المانعيّة.

فإذا شككنا فى قاطعيّة الزيادة فلا إشكال فى جريان استصحاب الهيئة الاتّصاليّة المتّصفة بعدم القاطع، نظير الشكّ فى المانعيّة حذو النعل بالنعل.

الثـالث: استصحاب الصحّة التأهّليّة للأجزاء، بمعنى أنّ الأجزاء السابقة قبل وقوع هذه الزيادة التى شكّ فى مانعيّتها كانت مستعدّة للحوق سائر الأجزاء إليها، والأصل بقاء هذا الاستعداد وعدم زواله بوقوع ما شكّ فى مانعيّته.

كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام

وذهب الشيخ الأعظم رحمه الله فى الرسائل إلى عدم جريان هذا الاستصحاب، فإليك عين كلامه:

ونظير الاستدلال بهذا[۲۷۱] للبطلان فى الضعف الاستدلال للصحّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۶۸

باستصحابها، بناءً على أنّ العبادة قبل هذه الزيادة كانت صحيحة، والأصل بقائها وعدم عروض البطلان لها.

وفيه: أنّ المستصحب إن كان صحّة مجموع الصلاة فلم يتحقّق بعدُ، وإن كان صحّة الأجزاء السابقة منها فهى غير مجدية، لأنّ صحّة تلك الأجزاء إمّا عبارة عن مطابقتها للأمر المتعلّق بها وإمّا ترتّب الأثر عليها، والمراد بالأثر المترتّب عليها حصول المركّب بها منضمّة مع باقى الأجزاء والشرائط، إذ ليس أثر الجزء المنوط به صحّته إلّاحصول الكلّ به منضمّاً إلى تمام غيره ممّا يعتبر فى الكلّ، ولا يخفى أنّ الصحّة بكلا المعنيين ثابتة للأجزاء السابقة، لأنّها بعد وقوعها مطابقةً للأمر بها لا تنقلب عمّا وقعت عليه، وهى بعدُ على وجه لو انضمّ إليها تمام ما يعتبر فى الكلّ حصل الكلّ، فعدم حصول الكلّ لعدم انضمام تمام ما يعتبر فى الكلّ إلى تلك الأجزاء لا يخلّ بصحّتها، ألا ترى أنّ صحّة الخلّ من حيث كونه جزءً للسكنجبين لا يُراد بها إلّاكونه على صفة لو انضمّ إليه تمام ما يعتبر فى تحقّق السكنجبين لحصل الكلّ، فلو لم ينضمّ إليه تمام ما يعتبر فلم يحصل ذلك الكلّ لم يقدح ذلك فى اتّصاف الخلّ بالصحّة فى مرتبة جزئيته، فإذا كان عدم حصول الكلّ يقيناً لعدم تمام ما يعتبر فى الكلّ غير قادح فى صحّة الجزء فكيف إذا شكّ فى حصول الكلّ من جهة الشكّ فى انضمام تمام ما يعتبر كما فى ما نحن فيه، فإنّ الشكّ فى صحّة الصلاة بعد تحقّق الزيادة المذكورة من جهة الشكّ فى انضمام تمام ما يعتبر إلى الأجزاء لعدم كون عدم الزيادة شرطاً وعدم انضمامه لكون عدم الزيادة أحد الشرائط المعتبرة ولم يتحقّق فلا يتحقّق الكلّ، ومن المعلوم أنّ هذا الشكّ لا ينافى القطع بصحّة الأجزاء السابقة، فاستصحاب صحّة تلك الأجزاء غير محتاج إليه، لأنّا نقطع

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۶۹

ببقاء صحّتها، لكنّه لا يجدى فى صحّة الصلاة بمعنى استجماعها لما عداها من الأجزاء والشرائط الباقية.

فإن قلت: فعلى ما ذكرت فلا يعرض البطلان للأجزاء السابقة أبداً، بل هى باقية على الصحّة بالمعنى المذكور إلى أبد الدهر وإن وقع بعدها ما وقع من الموانع، مع أنّ من الشائع فى النصوص والفتاوى إطلاق المبطل والناقض على مثل الحدث وغيره من قواطع الصلاة.

قلت: نعم، ولا ضير فى التزام ذلك، ومعنى بطلانها عدم الاعتداد بها فى حصول الكلّ، لعدم التمكّن من ضمّ تمام الباقى إليها، فيجب استئناف الصلاة امتثالًا للأمر[۲۷۲]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

نقد كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المسألة

ويرد عليه أنّه مبنىّ على أنّ المانع يؤثّر فى الأجزاء اللاحقة فقط دون السابقة، أى يمنع قابليّة اتّصال اللاحقة إلى السابقة، مع أنّ الظاهر أنّه كما يمنع قابليّة اتّصال اللاحقة يمنع قابليّة السابقة لاتّصال اللاحقة إليها أيضاً.

لكن مع ذلك لا يجرى هذا الاستصحاب، فإنّ الشكّ فى مانعيّة الزيادة مساوق للشكّ فى وقوع الأجزاء السابقة صحيحاً من أوّل الأمر، فإنّها لو كانت مانعة لم تقع الأجزاء السابقة صحيحة أصلًا.

فإنّا موافقون للشيخ الأعظم فى عدم جريان استصحاب الصحّة التأهّليّة، ولكنّه رحمه الله أنكر القضيّة المشكوكة المعتبرة فى الاستصحاب، ونحن أنكرنا القضيّة المتيقّنة المعتبرة فيه.

هذا تمام الكلام فيما يقتضيه الأصل العقلى فى الزيادة، وحاصله: أنّها لا تقتضى البطلان.

القول فى الأصل المستفاد من الشرع فى خصوص باب الصلاة

لكن هاهنا عدّة من الأخبار تدلّ على خلافه فى خصوص الصلاة، أشملها ما روى عن أبى بصير قال: قال أبو عبداللَّه عليه السلام: «من زاد فى صلاته فعليه الإعادة»[۲۷۳].

فإنّها تدلّ على كون الزيادة مبطلة للصلاة، خلافاً للقاعدة العقليّة المتقدِّمة.

وبإزائها رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السلام قال: «لا تعاد الصلاة إلّامن خمسة:

الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود»[۲۷۴].

فلابدّ من البحث فى مفاد صحيحة أبى بصير أوّلًا، وفى مفاد صحيحة زرارة ثانياً، وملاحظة النسبة بينهما ثالثاً حتّى يتبيّن الحقّ من بينهما.

البحث الأوّل: فى مفاد حديث «من زاد فى صلاته فعليه الإعادة»

والظاهر أنّ المراد بالزيادة فيه هى الزيادة العرفيّة، فيعمّ محلّ النزاع، لما تقدّم[۲۷۵] من إمكان الزيادة العرفيّة، وإن أنكرنا تصوير الزيادة الحقيقيّة.

نظريّة المحقّق الحائرى رحمه الله فى المراد من الزيادة فى الصلاة

والمحقّق الحائرى اليزدى رحمه الله قال فى كتاب صلاته: لا تتحقّق الزيادة فى

الصلاة إلّابركعة فما زاد، لأنّ الزيادة لابدّ من أن تكون من سنخ المزيد عليه، والأقلّ من الركعة لا يكون معنوناً بعنوان الصلاة، فلا يكون زيادة فيها، كما إذا قلنا: «زاد اللَّه فى عمرك» تكون الزيادة من سنخ المزيد عليه، أى تكون عمراً، كالمزيد عليه[۲۷۶].

نقد ما أفاده المحقّق الحائرى رحمه الله فى المقام

لكنّه لا يتمّ عندنا، فإنّ الشيء إن كان بسيطاً- كالعمر الذى مثّل به- فلابدّ فى تحقّق الزيادة من أن يكون زيادته من سنخه ومعنونةً بعنوانه، وأمّا إذا كان مركّباً- كالصلاة- لا يشترط فى تحقّق الزيادة العرفيّة أن تكون معنونةً بعنوانه، بل لو كان من سنخ بعض أجزائه- كثانى الركوعين فى الصلاة- تتحقّق الزيادة العرفيّة، بل قد تتحقّق بإتيان شيء أجنبىّ، كالتكتّف والتأمين بقصد الصلاتيّة، فكما أنّ الزيادة العرفيّة تتحقّق بإتيان ركعة فما زاد، كذلك تتحقّق بتكرار الجزء أو بإتيان أمر أجنبىّ عن الصلاة.

نعم، لابدّ فى صدق الزيادة من إتيانها بقصد الصلاتيّة.

وأمّا ما ورد فى بعض الأخبار من تعليل عدم جواز قراءة العزائم فى الصلاة، بأنّ المكلّف لو قرأ هذه السور فلابدّ له من السجود عقيب آية السجدة، وهو زيادة فى المكتوبة[۲۷۷].

فمحمول علی الزیادة الحکمیّة، أی کما أنّ الزیادة مبطلة للصلاة وموجبة للإعادة، هذه السجدة أیضاً مبطلة لها، وإن لم تصدق علیها الزیادة واقعاً، لعدم قصد الصلاتیّة بها.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۷۲

البحث الثانی: فی مفاد حدیث «لا تعاد»

ویقع النزاع فیه من جهات ثلاث:

فی شمول حدیث «لا تعاد» العامد العالم

الجهة الاولی: أنّ هذا الخبر هل یعمّ العامد العالم أم لا؟

ولابدّ هاهنا من البحث فی مقامین:

الأوّل: مقام الثبوت وإمکان أن یعمّ الحدیث العامد العالم.

الثانی: مقام الإثبات وظهور الحدیث فی الشمول بعد فرض إمکانه.

أمّا المقام الأوّل: فقیل: لا یمکن أن یعمّ الخبر العامد العالم، لأنّ الشارع جعل الجزئیّة لفاتحة الکتاب مثلًا بقوله: «لا صلاة إلّابفاتحة الکتاب» فلو عمّ قوله: «لا تعاد الصلاة إلّامن خمسة» ترک الفاتحة، سواء کان عن غفلة ونسیان أو عن عمدٍ وعلم لکان جعل الجزئیّة لها لغواً.

لکن یدفع إشکال اللغویّة بأنّه یمکن أن تکون الصلاة المشتملة علی الفاتحة ذات مصلحة لازمة الاستیفاء، ولهذه الجهة جعل لها الجزئیّة، وإذا ترکها المکلّف فی صلاته عالماً عامداً یمکن أن یحصل له مصلحة أضعف من المصلحة التی تترتّب علی الصلاة التامّة وأن لا یکون له مجال لتحصیل باقی المصلحة بالإعادة لجهة لا نعلمها، فهذا الشخص یستحقّ العقوبة، لأنّه بترکه الفاتحة عمداً ترک المصلحة الملزمة، مع أنّه لا یتمکّن من تدارکها بالإعادة، فإنّ الصلاة الناقصة التی أتی بها مانعة من تدارکها بالإعادة، فلا یرد إشکال علی جعل الجزئیّة للفاتحة مع شمول حدیث «لا تعاد» العامد العالم.

وأمّا المقام الثانی: فالظاهر أنّ الحدیث لا یعمّه وإن کان یمکن عقلًا أن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۷۳

یعمّه، وذلک لنکتة أفادها سیّدنا الاستاذ البروجردی رحمه الله فی محاضراته الفقهیّة، وأشار إلیها المحقّق الحائری فی صلاته، وهی أنّ ل «الإعادة» خصوصیّة عند العرف بلحاظها لا تشمل العامد إثباتاً ونفیاً، فإنّ مَن أراد إقامة صلاة صحیحة، لکنّه ترک الفاتحة مثلًا لأجل النسیان ونحوه، له أن یسأل عن وجوب الإعادة علیه وعدمه، بخلاف من ترکها عالماً عامداً، فإنّه لا مجال له أن یسأل عن وجوب وعدم وجوب الإعادة علیه، لأنّه لم یقصد الامتثال ولم یرد الإتیان بصلاة صحیحة من أوّل الأمر کی یصحّ هذا السؤال من قبله، فلا تعمّ الإعادة العامد العالم إثباتاً ونفیاً.

البحث حول ما یدخل من حالات المکلّف تحت الحدیث وما یخرج

الجهة الثانیة: أنّ للمکلّف حالاتٍ متعدّدة غیر العمد والعلم، لأنّه إمّا ناسٍ وإمّا جاهل، والناسی إمّا ناسی الحکم، کمَن نسی جزئیّة الفاتحة للصلاة أو شرطیّة طهارة الثوب لها، أو ناسی الموضوع، کمَن نسی قراءة الفاتحة أو نجاسة ثوبه، والجاهل إمّا جاهل مرکّب وإمّا جاهل بسیط، وکلّ واحدٍ منهما إمّا جاهل بالحکم أو بالموضوع، والجاهل البسیط تارةً یکون قاصراً، واخری مقصّراً.

فهل یعمّ حدیث «لا تعاد» جمیع هذه الحالات أم لا؟

کلام المحقّق الحائری رحمه الله فی ذلک

قال المحقّق الحائری رحمه الله فی صلاته: کما أنّ الحدیث لا یعمّ العامد العالم، کذلک لا یعمّ ناسی الحکم والجاهل به مطلقاً والجاهل البسیط بالموضوع، فیختصّ الحدیث بمن نسی الموضوع أو جهل به جهلًا مرکّباً، أی اعتقد أنّه أتی بالجزء

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۷۴

أو الشرط مع أنّه لم یأت به واقعاً.

ثمّ ذکر لإثبات مدّعاه مقدّمتین وأخذ النتیجة المطلوبة له:

المقدّمة الاولی: أنّ حدیث «لا تعاد» ظاهر فی الصحّة الواقعیّة، أی یدلّ علی أنّ الصلاة التامّة لمَن نسی الفاتحة مثلًا هی الصلاة بدونها واقعاً، ولذا ورد فی بعض الأخبار أنّه من نسی الحمد إلی أن یرکع تمّت صلاته[۲۷۸].

المقدّمة الثانیة: أنّ الظاهر من حدیث «لا تعاد» أنّه إنّما یکون مرجعاً عند إتمام الصلاة، وإن أبیت عن ذلک فلابدّ من اختصاصها بصورة لا یمکن تدارک المتروک، کمن نسی القراءة ولم یتذکّر حتّی یرکع، فلا یکون مرجعاً فی أوّل زمن الدخول فی الصلاة.

فلا یجوز للمکلّف أن یدخل فی الصلاة تارکاً للفاتحة عمداً باستناد هذه الروایة، وکذلک الشاکّ فی الحکم أو الموضوع، لأنّه یستلزم الاستناد إلی الروایة وقت الدخول فی الصلاة، مع أنّا قلنا فی المقدّمة الثانیة: إنّها لا تکون مرجعاً وقت الدخول.

وأمّا خروج من نسی الحکم- أی الجزئیّة أو الشرطیّة- ومن جهل به جهلًا مرکّباً عن تحتها، فلأنّه لو قلنا بدخوله فی الروایة للزم عدم کون الجزء والشرط جزءً وشرطاً بالنسبة إلیه واقعاً، ولزم أن تکون صلاته مشتملةً علی المصلحة التی اشتملت علیها صلاة الذاکر العالم بمقتضی المقدّمة الاولی، وهذا تصویب مجمع علی بطلانه، فإنّ التصویب عبارة عن کون الجهل أو النسیان دخیلًا فی المصلحة الواقعیّة.

فالجاهل البسیط بالحکم لابدّ له من التعلّم، والجاهل البسیط بالموضوع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۷۵

لابدّ له من الرجوع إلی القواعد المقرّرة للشاکّ، مثلًا لو شکّ فی طهارة ثوبه وقد کان طاهراً فیما سبق استصحب طهارته السابقة.

فظهر أنّ حدیث «لا تعاد» ظاهر فی نسیان الموضوع والجهل المرکّب به فقط[۲۷۹].

هذا حاصل کلامه رحمه الله فی کتاب صلاته.

نقد ما أفاده المحقّق الحائری رحمه الله فی المقام

لکن یرد علیه أنّا نمنع المقدّمة الاولی، فإنّ قوله فی ذیل الروایة: «القراءة سنّة والتشهّد سنّة والتکبیر سنّة ولا ینقض السنّة الفریضة»[۲۸۰] ظاهر فی أنّ وجه عدم الإعادة هو أنّ السنن لا تنقض الفرائض، یعنی أنّ الصلاة الفاقدة للقراءة والتشهّد مع کونها ناقصة مسقطة للأمر، فالحدیث لا یدلّ علی تمامیّة الصلاة الفاقدة للجزء أو الشرط واقعاً، بل یدلّ علی تقبّل الصلاة الناقصة مکان الکاملة، فشموله لناسی الحکم والجاهل المرکّب به لا یستلزم التصویب.

ولو کان بصدد بیان التمامیّة والصحّة الواقعیّة لقال فی مقام التعلیل: «إنّ الصلاة الفاقدة للقراءة والتشهّد لا تکون ناقصة، بل تامّة صحیحة واقعاً» بدل قوله: «القراءة سنّة والتشهّد سنّة ولا تنقض السنّة الفریضة».

والظاهر أنّ المراد ب «السنّة» ما ثبت وجوبه بعمل النبیّ صلی الله علیه و آله وب «الفریضة» ما ثبت وجوبه من قبل اللّه تعالی، کما أنّ

الركعتين الاوليين فى الصلاة تسمّى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۷۶

فرض اللّه، والأخيرتين تسمّى فرض النبىّ، ولأجل هذا تبطل الصلاة بالشكّ فى الاوليين دون الأخيرتين.

فالرواية تدلّ على أنّ وجوب مثل القراءة والتشهّد ثبت بعمل النبىّ صلى الله عليه و آله ووجوب الخمسة المذكورة فى صدر الرواية ثبت من قبل اللّه تعالى، وإذا كانت الصلاة مشتملة على ما وجب من قبله تعالى لا ينقضها فقدان ما وجب بعمل النبىّ صلى الله عليه و آله، فيكتفى بها وإن كانت ناقصة.

فأين دلالة الرواية على التماميّة والصحّة الواقعيّة التى ادّعاها المحقّق الحائرى رحمه الله فى المقدّمة الاولى؟!

فلا إشكال فى شمول الرواية للجهل والنسيان، سواء تعلّقا بالحكم أو الموضوع.

نعم، الظاهر خروج الجاهل المقصّر عن الرواية، لكن لا لأجل الإجماع على خروجه كما قيل، فإنّه لا إجماع عليه.

بل للجهة التى ذكرناها لإثبات خروج العامد العالم- وإن كانت هذه الجهة فى العامد أوضح من الجاهل المقصّر- وهى أنّ الإعادة لا تشمله عرفاً، لا إثباتاً ولا نفياً، فلا يشمله «لا تعاد الصلاة إلّامن خمسة» لأنّ من أراد الإتيان بصلاة صحيحة، ومع ذلك وقع خلل فى صلاته يمكن توجيه وجوب وعدم وجوب الإعادة إليه، وأمّا مَن شكّ فى جزئيّة الفاتحة مثلًا وأمكن له أن يتعلّم، لكنّه لم يتعلّم ودخل فى الصلاة تاركاً لها لم يرد الإتيان بصلاة صحيحة، فلم يكد يقع المأتىّ به بقصد القربة وداعى امتثال الأمر، فلا يصحّ توجيه الإعادة وعدمها إليه بقولنا: «تجب عليك الإعادة» أو «لا تجب عليك الإعادة».

وقال بعضهم بعدم خروج الجاهل المقصّر، وهو ظاهر كلام سيّدنا الاستاذ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۷۷

الإمام «مدّ ظلّه» فإنّه وسّع فى معنى الرواية بما تعمّ الجاهل المقصّر[۲۸۱].

والحاصل: أنّ الحديث لا يعمّ العالم العامد والجاهل المقصّر، لكن خروج الأوّل عن تحته قطعى وخروج الثانى على الأقوى، وبقيّة الأقسام داخلة فيه.

البحث حول شمول الحديث للزيادة وعدمه

الجهة الثالثة: هل تختصّ الرواية بالنقيصة فى جانب المستثنى والمستثنى منه؟ فيكون معناها «لا تعاد الصلاة من نقيصة شىء إلّانقيصة هذه الأشياء الخمسة» أو تعمّ النقيصة والزيادة فى كليهما؟ فيكون معناها «لا تعاد الصلاة من نقيصة شىء ولا من زيادته إلّانقيصة هذه الخمسة وزيادتها» أو تختصّ فى ناحية المستثنى بالنقيصة وفى ناحية المستثنى منه تشمل الزيادة أيضاً؟

فيكون معناها «لا تعاد الصلاة من نقيصة شىء ولا من زيادتها إلّانقيصة هذه الخمسة» فزيادة الخمسة تكون داخلةً فى المستثنى منه.

الحقّ هو الثانى، لأنّ العرف يفهم منها الإطلاق فى المستثنى والمستثنى منه كليهما.

نعم، لا يتصوّر تحقّق الزيادة فى الوقت والقبلة، لكنّه لا يوجب الاختصاص بالنقيصة فيما يمكن زيادته[۲۸۲].

إن قلت: لو كانت الزيادة مبطلة لكان لأجل شرطيّة عدمها فى الصلاة، فترجع إلى النقيصة، فإنّ الصلاة تكون ناقصة من جهة عدم تحقّق شرطها، وهو عدم الزيادة، مثلًا من كرّر الركوع فقد نقص من صلاته شيئاً، وهو عدم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۷۸

زيادة الركوع، فالزيادة تكون نقيصةً واقعاً.

قلت: إنّ الزيادة ترجع إلى النقيصة عقلًا لا عرفاً، فإنّ العرف لا يرى الزيادة المعتبر عدمها فى الصلاة نقيصة، بل يراها زيادة، والشاهد على هذا قوله عليه السلام: «مَن زاد فى صلاته فعليه الإعادة»[۲۸۳] فإنّ الزيادة لا توجب الإعادة إلّا إذا كانت الصلاة مشروطة بعدمها،

فالإمام علیه السلام عبّر بالزیادهٔ فی هذه الروایهٔ مع أنّها راجعهٔ إلی النقیصهٔ بحسب الدقّهٔ العقلیّهٔ، ولیس هذا إلّالأجل إطلاق الزیادهٔ علیها فی نظر العرف.

فقوله علیه السلام: «لا تعاد الصلاهٔ إلّامن خمسهٔ» ظاهر عرفاً فی أنّ الزیادهٔ والنقیصهٔ من قبل الامور الخمسهٔ توجبان الإعادهٔ، ومن قبل غیرها لا ـ توجبان، ولا یلاحظ فیه حکم العقل برجوع الزیادهٔ إلی النقیصهٔ، فإنّ الظهور العرفی هو الملاک فی معنی الروایات لا حکم العقل.

البحث الثالث: فی ملاحظهٔ النسبهٔ بین الحدیثین

ولابدّ قبل الشروع فی البحث من تقدیم مقدّمتین حتّی یتبیّن حکم الزیادهٔ التی یتعارض الحدیثان فیها.

الاولی: أنّ حدیث «من زاد فی صلاته فعلیه الإعادهٔ» هل یعمّ الزیادهٔ العمدیّهٔ أم لا؟

قیل: لا، إذ العامد حیث یلتفت إلی أنّ الرکوع الزائد مثلًا لا یکون جزءً للصلاهٔ لا یتمشّی منه قصد الصلاتیّهٔ به، وقد عرفت أنّ قصدها شرط فی صدق الزیادهٔ، فالعامد لا یقدر علی الزیادهٔ فی صلاته کی یعمّه الحدیث.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۲۷۹

لکن یمکن الجواب عنه بأنّ العامد- مع کونه ملتفتاً إلی عدم جزئیّهٔ الرکوع الزائد- یمکن أن یأتی به بقصد الصلاتیّهٔ تشریعاً، والتشریع وإن کان محرّماً، إلّا أنّ حرمته وعدم حرمته مسألهٔ، ووجوب إعادهٔ الصلاهٔ وعدم وجوبها مسألهٔ اخری یدلّ الحدیث علیها.

وکیف کان، نحن نلاحظ النسبهٔ بین حدیث «لا ـ تعاد» وحدیث «من زاد» بکلا وجهیه، أی نلاحظ النسبهٔ تارهً: علی تقدیر شمول حدیث «من زاد» الزیادهٔ العمدیّهٔ، واخری: علی تقدیر عدم شموله لها.

الثانیهٔ: أنّ المعارضهٔ تتحقّق بین حدیث «من زاد» والمستثنی منه من حدیث «لا تعاد» لا المستثنی کما هو ظاهر.

فهل تلاحظ النسبهٔ بین خصوص المستثنی منه بعد ورود الاستثناء علیه وبین حدیث «من زاد»؟ بناءً علی کون کلّ من المستثنی والمستثنی منه جملهٔ مستقلّهٔ کما هو ظاهر[۲۸۴]، أو تلاحظ النسبهٔ بین حدیث «من زاد» ومجموع حدیث «لا ـ تعاد»؟ بناءً علی کون المستثنی والمستثنی منه جملهٔ واحدهٔ ولها ظهور واحد، بأن تکون الجملهٔ الاستثنائیّهٔ بمنزلهٔ قضیّهٔ لها موضوع واحد ومحمولان متوالیان، أو بمنزلهٔ قضیّهٔ مردّدهٔ المحمول[۲۸۵].

فلابدّ من ملاحظهٔ النسبهٔ بین الحدیثین علی کلّ واحد من التقدیرین فیهما، فنقول:

صور المسألهٔ بملاحظهٔ المقدّمتین السابقتین أربع:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۲۸۰

الاولی: أن تلاحظ النسبهٔ بین خصوص المستثنی منه من حدیث «لا تعاد» بعد ورود الاستثناء علیه، وبین حدیث «من زاد» بناءً علی أن یعمّ الزیادهٔ العمدیّهٔ.

فالنسبهٔ بینهما فی هذه الصورهٔ عموم من وجه، لتصادقهما علی زیادهٔ غیر الرکن سهواً، ومادّهٔ افتراق حدیث «من زاد» هی الزیادهٔ العمدیّهٔ وزیادهٔ الرکن أیضاً ولو سهواً، ومادّهٔ افتراق حدیث «لا تعاد» هی نقیصهٔ غیر الرکن سهواً.

الثانیهٔ: هی الصورهٔ الاولی، لکن بناءً علی أن یختصّ حدیث «من زاد» بالزیادهٔ السهویّهٔ.

والنسبهٔ فی هذه الصورهٔ أیضاً عموم من وجه، لکن مادّهٔ افتراق حدیث «من زاد» تختصّ بزیادهٔ الرکن سهواً.

الثالثهٔ: أن یکون حدیث «لا تعاد» بمنزلهٔ جملهٔ واحدهٔ وتلاحظ النسبهٔ بین مجموعه وبین حدیث «من زاد» علی أن یعمّ الزیادهٔ العمدیّهٔ.

والنسبهٔ بینهما فی هذه الصورهٔ أیضاً عموم من وجه، لتصادقهما علی الزیادهٔ السهویّهٔ، سواء کان رکناً أم لا[۲۸۶]، ومادّهٔ افتراق حدیث «من زاد» هی الزیادهٔ العمدیّهٔ، ومادّهٔ افتراق حدیث «لا تعاد» هی النقیصهٔ السهویّهٔ.

الرابعة: هی الصورة الثالثة، لکن بناءً علی أن یختصّ حدیث «من زاد» بالزیادة السهویّة.

والنسبة فی هذه الصورة عموم وخصوص مطلق، لکون حدیث «من زاد» أخصّ من حدیث «لاـ تعاد» وهو ظاهر، فیخصّصه ویرتفع التعارض من

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۸۱

بینهما، وإن کان نتیجة التخصیص بعیدة علی الذهن، لأنّ بطلان الصلاة بسبب زیادة غیر الرکن- کالفاتحة- سهواً وعدم بطلانها بسبب نقیصته کذلک- کما هو مقتضی التخصیص- عکس القاعدة العقلیّة التی تقتضی البطلان بالنقیصة وعدم البطلان بالزیادة، کما تقدّم[۲۸۷].

إنّما الإشکال فی الصور الثلاثة التی تکون النسبة فیها عموماً من وجه، فإنّ الحدیثین یتعارضان فی مادّة اجتماعهما، وهی زیادة غیر الرکن سهواً، لأنّ حدیث «من زاد» یدلّ علی کونها مبطلة وموجبة للإعادة، وحدیث «لا تعاد» یدلّ علی عدم کونها مبطلة، فکیف التوفیق؟

أقول: إن کان أحدهما أقوی دلالةً من الآخر، کان هو المرجع فی مادّة الاجتماع، وإلّا فلابدّ من الرجوع إلی الأدلّة الاخری.

کلام الشیخ الأنصاری رحمه الله فی المقام

ذهب الشیخ الأعظم رحمه الله إلی أقوائیّة حدیث «لا تعاد» وحکومته علی روایة «من زاد» حیث قال:

والظاهر حکومة قوله: «لا تعاد» علی أخبار الزیادة، لأنّها کأدلّة سائر ما یخلّ فعله أو ترکه بالصلاة، کالحدث والتکلّم وترک الفاتحة، وقوله: «لاـ تعاد» یفید أنّ الإخلال بما دلّ الدلیل علی عدم جواز الإخلال به إذا وقع سهواً لا یوجب الإعادة وإن کان من حقّه أن یوجبها[۲۸۸]، إنتهی کلامه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۸۲

کلام المحقّق الحائری نقداً علی الشیخ الأعظم الأنصاری رحمهما الله

وأورد علیه المحقّق الحائری رحمه الله إشکالًا، ولابدّ من ذکر مقدّمة لإیضاح مراده. وهی أنّ ضابطة الحکومة أن یتصرّف أحد الدلیلین بلسانه- أی بمدلوله المطابقی- فی الدلیل الآخر، إمّا فی موضوعه أو محموله أو سلسلة علّله أو سلسلة معالیله، ولابدّ من أن یکون التصرّف بالتضییق أو التوسعة، هذا إجمال ضابطة الحکومة، وللتفصیل محلّ آخر.

قال المحقّق الحائری رحمه الله ردّاً علی کلام الشیخ الأعظم: إنّ حدیث «لا تعاد» ینفی نفس ما یثبته حدیث «من زاد»[۲۸۹] وبالعکس، فکأنّه قیل فی دلیل: «یجب الإعادة علی من زاد فی صلاته غیر الرکن سهواً» وفی دلیل آخر: «لا یجب الإعادة علی من زاد فی صلاته غیر الرکن سهواً» فالموضوع والمحمول فی کلا الحدیثین واحد، فهما متعارضان من دون أن یکون أحدهما حاکماً علی الآخر، ولو صحّت الحکومة فی مثل هذا لأمکن أن یدّعی العکس، وهو حکومة حدیث «من زاد» علی حدیث «لا تعاد».

وأمّا حکومة حدیث «لا تعاد» علی أدلّة ما یخلّ فعله أو ترکه بالصلاة، کالحدث والتکلّم وترک الفاتحة، فلأنّه یتصرّف بلسانه فی معلولاتها، فإنّها تدلّ علی النهی عن التکلّم والحدث وترک الفاتحة فی الصلاة، أو[۲۹۰] تدلّ علی بطلان الصلاة بمثل هذه الامور، ولاـ ریب فی أنّ وجوب الإعادة معلول لهذه الأدلّة، لأنّه لازم للنهی عن تلک الامور فی الصلاة، أو بطلان الصلاة بها، وحدیث «لا تعاد» یتصرّف فی هذا المعلول ویضیّق دائرته.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۸۳

فلا یجوز قیاس حدیث «من زاد» علی أدلّة ما یخلّ فعله أو ترکه بالصلاة[۲۹۱].

هذا حاصل ما أورده المحقّق الحائری رحمه الله علی الشیخ الأعظم الأنصاری، وهو صحیح متین.

کلام الإمام الخمینی

«مدّ ظلّه»

فی المسألة

ویمکن تقدیم حدیث «لا تعاد» علی روایة «من زاد» بطریق آخر سلکه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه».

وهو أنّ دلالة الأوّل علی مادّة الاجتماع أقوی من دلالة الثانی علیها بوجهین:

أ- أنّ حدیث «لا تعاد» مشتمل علی الاستثناء، بخلاف حدیث «من زاد» ولا ریب فی أنّ ظهور الجملة الاستثنائیة علی ما بقی تحت المستثنی منه أقوی من ظهور الجملة الفاقدة للاستثناء، لأنّه مشتمل علی الحصر الموجب لقوّة الدلالة.

ب- أنّه مشتمل علی ذکر العلّة، وهی قوله علیه السلام: «القراءة سنّة والتشهّد سنّة ولا تنقض السنّة الفریضة» بخلاف حدیث «من زاد» وهو موجب لقوّة دلالة حدیث «لا تعاد» لأنّ شمول حدیث «من زاد» لمادّة الاجتماع یوجب التقیید فی علّة حدیث «لا تعاد» والعلّة لا تصلح لأن تقیّد[۲۹۲].

هذا حاصل کلام سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «حفظه اللّه تعالی» وهو دقیق متین.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۸۴

والحاصل: أنّا وافقنا الشیخ الأعظم رحمه الله فی تقدیم حدیث «لا- تعاد» علی روایة «من زاد» فی مادّة الاجتماع، لکن خالفناه فی الطریق الذی سلکه لإثبات هذا المدّعی.[۲۹۳]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة ؛ ج‌۵ ؛ ص۲۸۴

م، هاهنا إشکال، وهو أنّه لو قدّم حدیث «لا تعاد» علی حدیث «من زاد» فی مادّة الاجتماع لاختصّ حدیث «من زاد» بالزیادة العمدیّة، وهی قلیلة جدّاً، وصدور الحدیث لأجل هذه الموارد القلیلة بعید، فلابدّ من القول بشموله لمادّة الاجتماع.

إلّا أن یقال: لا نسلّم قلّة الزیادة العمدیّة، فإنّ المتشرّعة کثیراً ما یزیدون فی صلاتهم عمداً.

أو یقال: إنّ صدق الزیادة یتوقّف علی تحقّق رکعة، فما زاد، لأنّ الزیادة لا تصدق علی شیء إلّاإذا کان ذلک الشیء من سنخ المزید علیه ومعنوناً بعنوانه، کما قال به المحقّق الحائری رحمه الله فی کتاب صلاته.

لکن قد عرفت[۲۹۴] الإشکال فیه أوّلًا، وتتغیّر حینئذٍ النسبة بین الحدیثین بحیث لا یبقی مجال لما ذکرناه من المباحث بتلک المثابة التی ذکرناها ثانیاً.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی معنی الزیادة

وینبغی هاهنا من ذکر مقالة المحقّق النائینی رحمه الله فی معنی الزیادة ختاماً لهذا البحث.

قال رحمه الله: تکملة:

لا إشکال فی عدم تحقّق معنی الزیادة بفعل ما لا یکون من سنخ أجزاء

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۸۵

المركّب قولًا وفعلًا، كحركة اليد فى الصلاة إذا لم يأت بها بقصد الجزئيّة.

وأمّا لو قصد بها الجزئيّة- سواء كان للجهل بالحكم أو للتشريع- ففى بطلان الصلاة وعدمه وجهان: أقواهما البطلان، لصدق الزيادة على ذلك، فيندرج فيما تقدّم من أدلّة الزيادة.

فما فى بعض الكلمات: من أنّ الزيادة التشريعيّة لا تقتضى البطلان واضح الفساد، لصدق الزيادة على الزيادة التشريعيّة، فيعمّها قوله عليه السلام: «من زاد فى المكتوبة[۲۹۵] فعليه الإعادة».

هذا إذا لم يقصد الامتثال بمجموع الزائد والمزيد فيه، وإلّا فلا إشكال فى البطلان، لعدم قصد امتثال الأمر.

هذا إذا لم تكن الزيادة من سنخ الأجزاء.

وإن كانت من سنخها، فإن كانت من سنخ الأقوال- كالقراءة والتسبيح- فيعتبر فى صدق الزيادة عليها قصد الجزئيّة بها، وإلّا كان ذلك من الذكر والقرآن الغير المبطل.

وإن كان من سنخ الأفعال- كالقيام والسجود- فالظاهر أنّه لا يعتبر فى صدق الزيادة عليها قصد الجزئيّة، فإنّ السجود الثالث يكون زيادة فى العدد المعتبر من السجود فى الصلاة فى كلّ ركعة، ولو لم يقصد بالسجود الثالث الجزئيّة.

نعم، لا يبعد عدم صدق الزيادة مع قصد الخلاف، كما إذا قصد بالسجود الثالث سجدة العزيمة أو سجدة الشكر، فإنّه لا يقال: إنّ المكلّف زاد فى صلاته

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۸۶

سجدة الشكر، بل يُقال: إنّه سجد سجدة الشكر أو العزيمة فى أثناء صلاته.

هذا، ولكن يظهر من التعليل الوارد فى بعض الأخبار الناهية عن قراءة العزيمة فى الصلاة، من أنّ «السجود زيادة فى المكتوبة»[۲۹۶]، أنّه لا يعتبر فى صدق الزيادة عدم قصد الخلاف، بل الإتيان بمطلق ما كان من سنخ أفعال الصلاة يكون زيادة فى المكتوبة، فيكون المنهىّ عنه فى باب الزيادة معنى أعمّ من الزيادة العرفيّة.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ المقدار الذى يستفاد من التعليل هو صدق الزيادة على الفعل الذى لا يكون له حافظ وحدة ولم يكن بنفسه من العناوين المستقلّة، وأمّا إذا كان المأتىّ به فى أثناء الصلاة من العناوين المستقلّة بنفسه- كما إذا أتى المكلّف بصلاة اخرى فى أثناء صلاة الظهر- فالظاهر أنّه لا يندرج فى التعليل، لأنّ السجود والركوع المأتىّ بهما لصلاة اخرى لا دخل لهما بصلاة الظهر ولا يصدق على ذلك أنّه زيادة فى صلاة الظهر.

ويؤيّد ذلك، بل يدلّ عليه ما ورد فى بعض الأخبار: من أنّه لو ضاق وقت صلاة الآيات وخاف المكلّف أنّه لو أخّرها إلى أن يفرغ من الصلاة اليوميّة يفوت وقتها صلّى الآيات فى أثناء صلاة اليوميّة، ولا يجب عليه استئنافها بعد الفراغ من صلاة الآيات، بل يبنى عليها ويتمّها، وليس ذلك إلّامن جهة عدم كون ذلك زيادة فى الصلاة اليوميّة.

وحينئذٍ يمكن التعدّى عن مورد النصّ إلى عكس المسألة، وهو ما إذا تضيّق وقت صلاة اليوميّة فى أثناء صلاة الآيات، فيمكن أن يقال: إنّه يأتى باليوميّة فى أثناء صلاة الآيات ولا تبطل بذلك، فإنّ بطلان صلاة الآيات إمّا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۸۷

أن يكون لأجل الزيادة، وإمّا لأجل فوات الموالاة، أمّا الزيادة: فالمفروض عدم صدقها على ما كان له عنوان مستقلّ، وأمّا فوات الموالاة: فلا ضير فيه إذا كان لأجل تحصيل واجب أهمّ.

وعلى هذا يبتنى جواز الإتيان بسجدتى السهو من صلاة فى أثناء صلاة اخرى إذا سها المكلّف عنهما فى محلّهما وتذكّر بعدما شرع فى صلاة اخرى، بناءً على وجوب سجود السهو فوراً[۲۹۷]، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله حول الزیادهٔ

ویرد علیه أوّلًا: أنّ القول بتحقّق الزیادهٔ بسجدهٔ العزیمهٔ وأمثالها وعدم تحقّقها بإتیان صلاهٔ کاملهٔ لا دلیل علیه، لأنّه لو استند فی ذلک إلی شهادهٔ العرف فصدق الزیادهٔ علی الصلاهٔ الکاملهٔ المشتملهٔ علی أربع سجدات، فأکثر، أولی عند العرف من صدقها علی سجدهٔ واحدهٔ، کسجدهٔ العزیمهٔ، وإن استند فیه إلی التعلیل الوارد فی الروایهٔ، فهو یدلّ علی أنّ سجدهٔ العزیمهٔ زیادهٔ فی المکتوبهٔ إذا وقعت فی أثنائها، ولکنّه لا یدلّ علی أنّ الصلاهٔ الکاملهٔ لیست بزیادهٔ فیها إذا وقعت فی أثنائها.

فلا دلیل علی التفصیل بین سجدهٔ العزیمهٔ ونحوها وبین الصلاهٔ الکاملهٔ بصدق الزیادهٔ علی الاولی وعدم صدقها علی الثانیهٔ أصلًا، لا من العرف، ولا من الروایهٔ.

وثانیاً: أنّ القول بکون الصلاهٔ الکاملهٔ من العناوین المستقلّهٔ، بخلاف سجدهٔ العزیمهٔ ونحوها لا یتمّ، لأنّ لکلّ واحد من السجدات عنواناً مستقلّاً، یقال:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۲۸۸

سجدهٔ العزیمهٔ، سجدهٔ الشکر، سجدهٔ السهو، وسجدهٔ الصلاهٔ، فلا فرق بین الصلاهٔ الکاملهٔ والسجدهٔ الواحدهٔ، فکما أنّ الاولی تکون ذات عنوان مستقلّ، فکذلک الثانیهٔ.

سلّمنا الفرق بینهما، لکنّ الفرق بین سجدهٔ العزیمهٔ وسجدتی السهو بأنّ الاولی لا تکون من العناوین المستقلّهٔ والثانیهٔ تکون منها جزاف ظاهر، لأنّ کون الاولی سجدهٔ واحدهٔ والثانیهٔ سجدتین مع التشهّد والتسلیم لا یکون فارقاً من هذه الجههٔ، بل إمّا أن تکون کلتاهما من العناوین المستقلّهٔ أو لا تکونان منها.

والشاهد علی هذا أنّه یجب تأخیر سجدتی السهو إلی آخر الصلاهٔ مع أنّ سببهما تحقّق فی أثنائها، فلو لم یکن إتیانهما فی الأثناء مبطلًا للصلاهٔ لجاز إتیانهما عقیب سببهما، فیعلم من هذا أنّه لا فرق بین سجدهٔ العزیمهٔ وسجدتی السهو من جههٔ بطلان الصلاهٔ بهما إذا أتی بهما فی أثنائها.

فاتّضح أنّ کلتیهما من العناوین المستقلّهٔ، ومع ذلک توجبان بطلان الصلاهٔ إذا وقعتا فی أثنائها.

وما ذکره فی آخر کلامه تأییداً له: من جواز الإتیان بسجدتی السهو من صلاهٔ فی أثناء صلاهٔ اخری بعید فی النظر، وتفصیل البحث فی الفقه، فإنّ المسألهٔ فقهیّهٔ.

وأمّا ما ذکره من الروایهٔ تأییداً لما ذهب إلیه، فإنّه رحمه الله أخطأ فی نقله، لأنّ الروایهٔ[۲۹۸] صدرت فی عکس المسألهٔ، وهو ما إذا اشتغل بصلاهٔ الآیات وضاق

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۲۸۹

وقت الیومیّهٔ فی الأثناء، فیدلّ الروایهٔ علی لزوم قطع صلاهٔ الآیات والإتیان بالیومیّهٔ، ثمّ الرجوع إلی صلاهٔ الآیات وإتمامها من حیث کان قطعها، ولا یجوز التعدّی من مورد الروایهٔ إلی عکسه، إذ یمکن أن یکون للمورد خصوصیّهٔ، وهی عدم بطلان صلاهٔ الآیات بفوات الموالاهٔ إذا کان لأجل تحصیل واجب أهمّ، ولا ریب فی کون الصلاهٔ الیومیّهٔ أهمّ منها، فما ذکره من الروایهٔ تأییداً لمذهبه لا یتمّ، لأنّه أخطأ فی نقله أوّلًا، ولا یجوز التعدّی عن مورده إلی العکس ثانیاً.

هذا تمام الکلام فی مسألهٔ الزیادهٔ.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۲۹۱

فی حکم الاضطرار إلی ترک أحد القیود

المسألهٔ الثالثهٔ: فی حکم الاضطرار إلی ترک أحد القیود

اشارة

إذا ثبت جزئيّة شيء أو شرطيّته للمأمور به في الجملة ولم يعلم أنّه جزء أو شرط له مطلقاً، فيسقط التكليف رأساً بالعجز عنه، لعدم القدرة حينئذٍ على المأمور به، أو في خصوص حال التمكّن، فلا يسقط، بل يجب عليه الإتيان بسائر الأجزاء والشرائط، فما مقتضى القواعد في المسألة؟

وهذا البحث يجرى في الموانع والقواطع أيضاً، لأنّ عدم المانع أو القاطع يكون قيداً للمأمور به كما أنّ الجزء والشرط قيد له، فقد يشكّ في أنّ مانعيّة شيء أو قاطعيّته مطلقة أو مختصّة بحال التمكّن من تركه، فعلى تقدير كونه مانعاً أو قاطعاً مطلقاً يسقط التكليف بالمأمور به لو عجز المكلّف عن تركه، وعلى تقدير كونه مانعاً أو قاطعاً في خصوص حال التمكّن لا يسقط.

تحرير محلّ النزاع

اعلم أنّه لا إشكال في لزوم الإتيان بالمركّب المتعذّر قيده إذا كان لدليله إطلاق دون دليل اعتبار القيد، كما أنّه لا إشكال في عدم لزوم الإتيان به إذا كان لدليل اعتبار القيد إطلاق دون دليله، فلا يعمّ النزاع لهاتين الصورتين.

ولو كان كلاهما فاقدين للإطلاق فهو داخل في محلّ النزاع.

وأمّا لو كان لكليهما إطلاق فلابدّ من ملاحظة لسان الدليلين، فقد يكون

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۹۲

لسان دليل اعتبار القيد هو حكومته على دليل المأمور به، مثل أن يكون دليل وجوب الصلاة قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»[۲۹۹] ودليل جزئيّة الفاتحة ما روى عن النبيّ صلى الله عليه و آله: «لا صلاة إلّابفاتحة الكتاب»[۳۰۰] فإنّه نظير جملة «لا شكّ لكثير الشكّ»[۳۰۱] الحاكمة على أدلّة أحكام الشكوك، وقد يكون لسان دليل المأمور به هو حكومته على دليل اعتبار القيد، كما لو كان دليل وجوب الصلاة: «لا تترك الصلاة بحال» ودليل جزئيّة الفاتحة: «اقرأ فاتحة الكتاب في الصلاة» وقد لا يكون في البين حكومة أصلًا.

فهذه الصورة الأخيرة داخلة في محلّ النزاع، لانتفاء الحكومة وتحقّق التعارض، دون الصورتين الاوليين، لأنّ إطلاق الدليل الحاكم- سواء كان دليل اعتبار القيد أو دليل المأمور به- مقدَّم على إطلاق الدليل المحكوم في هاتين الصورتين، فيرفع التعارض من بين الدليلين.

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المقام

لكنّ المحقّق النائيني رحمه الله قال بحكومة إطلاق دليل القيد على إطلاق دليل المأمور به في جميع الموارد، فإنّه قال:

فإن كان لدليل القيد إطلاق لصورة التمكّن منه وعدمه، فلا إشكال في اقتضاء الإطلاق ثبوت القيديّة حتّى في صورة تعذّر القيد، ويلزمه سقوط الأمر بالمقيّد عند تعذّره، فلا يجب فعل المقيّد خالياً عن القيد، إلّاأن يثبت

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۹۳

وجوبه بأمر آخر، من أصل أو قاعدة، وهذا من غير فرق بين أن يكون للأمر المتعلّق بالمقيّد إطلاق أو لم يكن، فإنّ إطلاق دليل القيد حاكم على إطلاق دليل المقيّد، كحكومة إطلاق القرينة على ذيها[۳۰۲]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

ويرد عليه أوّلًا: أنّ تقديم إطلاق القرينة على إطلاق ذيها ليس من باب الحكومة، بل من جهة تقديم الأظهر على الظاهر، فإنّ ظهور «يرمى» في الرجل الشجاع أكثر من ظهور «أسد» في الحيوان المفترس إذا قلنا: «رأيت أسداً يرمى».

وثانیاً: أنّک قد عرفت أنّ ضابطهٔ الحکومهٔ قد تقتضی حکومهٔ إطلاق دلیل المقیّد علی إطلاق دلیل القید، کما إذا کان دلیل المقیّد مثل «لا تترک الصلاهٔ بحال» ودلیل القید مثل «اقرأ فاتحهٔ الکتاب فی الصلاهٔ»، وقد لا یکون فی البین حکومهٔ أصلًا، فکیف یمکن الالتزام بحکومهٔ إطلاق دلیل القید علی إطلاق دلیل المقیّد فی جمیع الموارد؟!

ما أفاده الوحید البهبهانی رحمه الله فی المسألهٔ

وللمحقّق الوحید البهبهانی رحمه الله هاهنا تفصیل، وهو أنّ القید إن کان مستفاداً من مثل «لا صلاهٔ إلّابفاتحهٔ الکتاب» و «لا صلاهٔ إلّابطهور»[۳۰۳] سقط الأمر بالمقیّد عند تعذّر القید، وإن کان مستفاداً من مثل «اسجد فی الصلاهٔ» و «لا تلبس الحریر فی الصلاهٔ» لم یسقط الأمر بالمقیّد عند تعذّر القید[۳۰۴].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۲۹۴

قال سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: کلام الوحید البهبهانی موافق لما ذکرناه[۳۰۵].

نقد کلام الوحید البهبهانی من قبل المحقق النائینی رحمهما الله

ووجّه المحقّق النائینی کلام الوحید البهبهانی رحمهما الله بوجه آخر، ثمّ استشکل علیه بأمرین، فإنّه قال:

إنّ مقتضی إطلاق دلیل القید سقوط الأمر بالمقیّد عند تعذّر القید مطلقاً، من غیر فرق بین القیود المستفادهٔ من مثل قوله: «لا صلاهٔ إلّابفاتحهٔ الکتاب» و «لا صلاهٔ إلّابطهور» وبین القیود المستفادهٔ من مثل قوله: «اسجد فی الصلاهٔ» أو «لا تلبس الحریر فیها» وأمثال ذلک من الأوامر والنواهی الغیریّهٔ.

وقد نسب التفصیل بین ذلک إلی الوحید البهبهانی قدس سره فذهب إلی سقوط الأمر بالمقیّد عند تعذّر القید فی الأوّل دون الثانی.

ویمکن توجیهه بأنّ الأمر الغیری المتعلّق بالجزء أو الشرط مقصور بصورهٔ التمکّن من ذلک الجزء أو الشرط، لاشتراط کلّ خطاب بالقدرهٔ علی متعلّقه، فلابدّ من سقوط الأمر بالقید عند عدم التمکّن منه ویبقی الأمر بالباقی الفاقد للقید علی حاله، کما إذا لم یرد أمر بالقید من أوّل الأمر.

وهذا بخلاف القیدیّهٔ المستفادهٔ من مثل قوله: «لا صلاهٔ إلّابفاتحهٔ الکتاب» ونحوه، فإنّه لم یتعلّق أمر بالفاتحهٔ والطهور حتّی یشترط فیه القدرهٔ علیهما، بل إنّما افید قیدیّهٔ الطهور والفاتحهٔ بلسان الوضع لا التکلیف، فإنّ معنی قوله: «لا صلاهٔ إلّابفاتحهٔ الکتاب» هو أنّه لا تصحّ الصلاهٔ إلّابالفاتحهٔ، ولازم ذلک

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۲۹۵

سقوط الأمر بالصلاهٔ عند تعذّر الفاتحهٔ، لعدم تمکّن المکلّف من إیجاد الصلاهٔ الصحیحهٔ عند عدم تمکّنه من الفاتحهٔ أو الطهور، هذا غایهٔ ما یمکن أن یوجّه به کلام الوحید رحمه الله من التفصیل بین القیود.

ولا- یخفی ما فیه، فإنّ القدرهٔ إنّما تعتبر فی متعلّقات التکالیف النفسیّهٔ لکونها طلباً مولویّاً وبعثاً فعلیّاً نحو المتعلّق، والعقل یستقلّ بقبح تکلیف العاجز، بل لو فرض عدم استقلال العقل بذلک وقلنا بمقالهٔ الأشاعرهٔ: من جواز التکلیف بما لا یطاق، کان نفس الخطاب یقتضی القدرهٔ علی متعلّقه فی التکالیف النفسیّهٔ، لأنّ التکلیف النفسی یکون تحریکاً وبعثاً لإرادهٔ المکلّف نحو أحد طرفی المقدور: من الفعل أو الترک، فکلّ خطاب یتضمّن البعث والتحریک یتضمّن القدرهٔ لا محالهٔ.

وهذا بخلاف الخطابات الغیریّهٔ المتعلّقهٔ بالأجزاء والشرائط، فإنّه یمکن أن یقال: إنّ مفادها لیس إلّاالإرشاد وبیان دخل متعلّق الخطاب الغیری فی متعلّق الخطاب النفسی- کما هو الشأن فی الخطابات الغیریّهٔ فی باب الوضع والأسباب والمسبّبات- حیث إنّ مفادها لیس

إلّاالإرشـاد إلی دخـل المتعلّق فی حصول المسبّب، ففی الحقیقـة الخطابـات الغیریّـة فی بـاب التکـالیف وفی باب الوضع تکون بمنزلة الأخبار، من دون أن یکون فیها بعث وتحریک للإرادة حتّی تقتضی القدرة علی المتعلّق.

ثـمّ إنّـه لـو سـلّم الفرق بین الخطابـات الغیریّـة فی بـاب متعلّقـات التکـالیف وفی بـاب الوضـعیّات وأنّهـا فی التکـالیف تتضـمّن البعث والتحریـک، فلاـ إشـکال فی أنّه لیس فی آحـاد الخطابـات الغیریّـة ملاـک البعث المولوی، وإلّا خرجت عن کونها غیریّـة، بل ملاک البعث المولوی قائم بالمجموع، فالقدرة إنّما تعتبر أیضاً

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۹۶

فی المجموع لا فی الآحاد، وتعذّر البعض یوجب سـلب القدرة عن المجموع، ولازم ذلک سـقوط الأمر من المجموع، لا من خصوص ذلـک البعض، لأـنّ تعـذّر البعض یقتضـی تعـذّر استیفـاء الملاـک القائم بالمجموع، فلا فرق بین القیدیّـة المسـتفادة من مثل قوله علیه السلام: «لا صلاة إلّابفاتحة الکتاب» والقیدیّة المستفادة من الأمر أو النهی الغیری[۳۰۶]، إنتهی کلامه.

نقد ما أفاده المحقّق النائینی حول کلام الوحید البهبهانی رحمهما الله

وما ذکره من توجیه کلام الوحیـد ضـعیف، والحقّ ما ذکره سیّدنا الاسـتاذ الأعظم الإمام «حفظه اللَّه» من کون کلام الوحید موافقاً لما اخترناه.

ولو سلّم ما ذکره من التوجیه فلا یرد علیه ما أورده من الإشکالین، لإمکان الجواب عنهما.

أمّا الإشـکال الأـوّل: فلأـنّه لا فرق بین الأوامر النفسـیّة والغیریّـة فی اقتضائها القـدرة علی متعلّقاتها، فإنّ الأمر وضع للبعث والتحریک، واسـتعمل فی هذا المعنی، سواء کان نفسـیّاً أو غیریّاً، مولویّاً أو إرشادیّاً، فالأمر وإن کان غیریّاً إرشادیّاً یقتضـی القدرة علی متعلّقه، ألا تری أنّ الطبیب لو أمر المریض باسـتعمال دواء مع علمه بعـدم قـدرة المریض علی استعماله کان قبیحاً عند العقل والعقلاء، مع أنّ أمر الطبیب إرشادی بلا ریب؟

ومن هنا یظهر الجواب عن الإشکال الثانی، فإنّ آحاد الأوامر الغیریّة إذا وضعت للبعث والتحریک واستعملت فیه فلابدّ من القدرة علی متعلّقاتها، لأنّ کلّ أمر یقتضی القدرة علی متعلّقه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۹۷

فتلخّص من جمیع ما ذکرناه أنّ محلّ النزاع موضعان:

أحدهما: أن یکون دلیل القید والمقیّد فاقدین للإطلاق.

ثانیهما: أن یکون لکلیهما إطلاق من دون أن یکون أحـد الإطلاقین حاکماً علی الآخر. فی حکم العقل عند الاضـطرار إلی ترک أحد القیود

بیان الحقّ فی المسألة

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه یقع الکلام فی مقامین:

أحدهما: فی مقتضی الأصل العقلی والقاعدة الأوّلیّة.

وثانیهما: فی مقتضی القواعد الاخر.

أمّا المقام الأوّل: فنقول فیه: إذا عجز المکلّف عن القیـد فهل تجری البراءة العقلیّة مطلقاً، أو لا تجری مطلقاً، أو تجری فی بعض الصور دون بعض آخر؟

فيه وجوه.

ولا إشكال في جريانها إذا كان عاجزاً قبل البلوغ، كما إذا كان أخرس، لم يقدر على قراءة الفاتحة قبل البلوغ، وكان الفاتحة بعنوان القراءة جزءً للصلاة، لأنّه يشكّ في توجّه التكليف بالصلاة إليه، وهذه شبهة بدويّة حكميّة، نظير الشكّ في حرمة شرب التتن.

وكذا لا إشكال في جريانها إذا كان عجزه مستوعباً لجميع الوقت، كما إذا صار عاجزاً عن قراءة الفاتحة أوّل الزوال واستدام إلى آخر النهار، ولا يضرّ بجريان البراءة أنّه كان قادراً أمس وسيصير قادراً غداً، لأنّ لكلّ يوم تكليفاً مستقلّاً لا يرتبط بعضها بالبعض.

إنّما الإشكال فيما إذا صار عاجزاً في أثناء الوقت، والظاهر جريان البراءة في هذه الصورة أيضاً وإن كان أخفى بالنسبة إلى الصورتين الاوليين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۹۸

وذلك لأنّه إذا عرض عليه العجز شكّ في توجّه التكليف بالصلاة الفاقدة للقيد المتعذّر فيه، وهو مجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

إن قلت: لا يجري البراءة إلّافي موارد الشكّ في التكليف، والتكليف هاهنا صار مشكوكاً بعد أن كان معلوماً، فلا يكون مجرى البراءة.

قلت: التكليف المعلوم مغاير للمشكوك، لأنّ المعلوم هو التكليف بالصلاة المشتملة على عشرة أجزاء مثلًا، وهو لم يصر مشكوكاً، بل معلوم بعد العجز أيضاً، والشاهد على هذا أنّا لو سألنا العاجز عن تكليفه على فرض قدرته لأجاب بأنّي حينئذٍ كنت مكلّفاً بالصلاة المشتملة على عشرة أجزاء، والمشكوك هو التكليف بالصلاة المشتملة على تسعة أجزاء، وهو لم يكن معلوماً، بل مشكوك حين القدرة أيضاً، والشاهد على هذا أنّا لو سألنا القادر عن تكليفه على فرض عجزه لأجاب بأنّي أشكّ في أنّي مكلّف حينئذٍ بالصلاة الفاقدة للجزء المتعذّر فيه أم لا؟

فالتكليفان متغايران، والعلم بذاك التكليف لا يقدح في جريان البراءة في هذا التكليف المشكوك.

لا- يقال: لا- فرق بين ما نحن فيه وبين الشكّ في القدرة، لاشتراكهما في الشكّ في ثبوت التكليف، مع أنّ الأكابر يقولون بالاحتياط عقلًا في الشكّ في القدرة، بأن ينبعث نحو العمل، فإن تبيّن أنّه قادر أتمّه، وإن تبيّن أنّه عاجز تركه من حين ظهور العجز، فيجب الاحتياط في المقام أيضاً.

فإنّه يقال: ليس الشكّ في القدرة شكّاً في ثبوت التكليف، بل في سقوطه، لأنّ القدرة- على ما هو التحقيق عندنا- لا تكون شرطاً للتكليف كي يستلزم الشكّ فيها الشكّ فيه لأجل استلزام الشكّ في الشرط الشكّ في المشروط، بل التكليف يعمّ القادر والعاجز، ولكنّ عدم القدرة عذر عقلي لمخالفته، فالشاكّ في

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۹۹

القدرة يعلم بتوجّه التكليف إليه، ويشكّ في ثبوت العذر على المخالفة، فيجب عليه الاحتياط.

بخلاف المقام، فإنّ العاجز عن القيد يشكّ في أصل توجّه التكليف بسائر الأجزاء والشرائط إليه، فقياسه بالشكّ في القدرة مع الفارق.

نعم، لو قلنا بكون القدرة شرطاً للتكليف- كما عليه المشهور- لكان القياس في محلّه، لكنّا لا نقول به، وقولهم بلزوم الاحتياط دليل على صحّة ما اخترناه، لأنّ القدرة لو كانت شرطاً للتكليف لكان مجرى البراءة، لا الاحتياط، لاستلزام الشكّ في الشرط الشكّ في المشروط.

إن قلت: لا- فرق بين المقام وبين ما إذا اضطرّ إلى ارتكاب بعض الأطراف من المعلوم إجمالًا، حيث يجب فيه الاجتناب عن الطرف الآخر، لحكم العقل بحرمة المخالفة القطعيّة عند عدم إمكان الموافقة القطعيّة، فليكن المقام أيضاً مثله، لأنّه كما لا يوجب الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف في المعلوم إجمالًا جواز ارتكاب سائر الأطراف، لا يوجب العجز عن بعض القيود فيما نحن فيه أيضاً جواز ترك ما تمكّن منه.

قلت: الفرق بين المقامين أنّ للعقل حكمين منجّزين عقيب العلم الإجمالي:

أحـدهما: وجوب الموافقـة القطعيّـة. ثانيهما: حرمة المخالفة القطعيّة، والاضـطرار إلى بعض الأطراف يرفع الحكم الأوّل فقط، لمخالفته إيّاه، وأمّا الحكم الثانى فلا يكون الاضطرار مخالفاً له، فلا يجوّز المخالفة القطعيّة.

هذا فى باب الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالى.

وأمّا فيما نحن فيه فالعاجز يكون عالماً تفصيلًا بأنّ التكليف بالصلاة المشتملة على عشرة أجزاء توجّه إليه أوّل الوقت، ولكنّه ارتفع من حين العجز قطعاً، ويكون شاكّاً فى أنّ التكليف بالصلاة المشتملة على تسعة أجزاء

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۰۰

هل توجّه إليه أم لا؟ فلا يجوز قياس المقام بباب الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالى، لأنّه مع الفارق.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه: أنّه لا فرق فى جريان البراءة العقليّة بين كونه عاجزاً عن القيد من قبل البلوغ وبين صيرورته عاجزاً بعده، سواء كان مستوعباً لجميع الوقت أو عرض عليه فى الأثناء.

هذا تمام الكلام فى المقام الأوّل، أعنى الحكم العقلى فى المسألة.

وأمّا المقام الثانى:- أعنى القواعد الشرعيّة- ففيه ثلاثة مباحث:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۰۱

فى مقتضى البرائة الشرعيّة عند الاضطرار إلى ترك أحد القيود

البحث الأوّل: فى البراءة الشرعيّة

نظريّة صاحب الكفاية رحمه الله فيها

ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية إلى عدم جريانها، لأنّ حديث الرفع ورد فى مقام الامتنان، فيختصّ بما يوجب نفى التكليف، لا إثباته، مع أنّه لو عمّ المقام ورفع الجزئيّة المشكوكة حال العجز لأوجب إثبات التكليف، وهو لزوم الإتيان بالباقى[۳۰۷].

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله

واورد عليه بأنّ للبحث حيثيّتين: إحداهما: جزئيّة الجزء المتعذّر فيه للعاجز، والثانية: لزوم الإتيان ببقيّة الأجزاء.

والتمسّك بحديث الرفع فى الحيثيّة الثانية وإن لم يمكن، لكونه خلاف الامتنان، إلّاأنّه لا مانع من التمسّك به فى الحيثيّة الاولى، فنحكم بمقتضاه أنّ الجزء المتعذّر فيه ليس جزءً للعاجز ولا يجب عليه إتيانه، من دون أن نحكم بلزوم إتيان الباقى.

أقول: إنّ الحديث مشتمل على فقرتين مرتبطتين بالمقام:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۰۲

إحداهما: قوله صلى الله عليه و آله: «ما لا يطيقون»، والثانية: قوله صلى الله عليه و آله: «ما لا يعلمون».

فبالاولى نحكم بعدم وجوب الجزء المتعذّر فيه على العاجز، وبالثانية نحكم بعدم وجوب إتيان الباقى عليه.

فلا إشكال فى جريان البراءة الشرعيّة بهذا التقرير فى المقام.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۰۳

فى مقتضى الاستصحاب عند الاضطرار إلى ترك أحد القيود

البحث الثانی: فی الاستصحاب

وهو يقرّر بوجوه فيما إذا عرض عليه العجز فی أثناء الوقت:

تقريب جريان استصحاب الكلّی فی المسألة

الأوّل: استصحاب وجوب باقی الأجزاء علی نحو القسم الثالث من استصحاب الكلّی علی أحد وجهين:
أ- أنّ الباقی كان واجباً عليه بالوجوب الغيری قطعاً، لأنّ كلّ جزء من أجزاء المأمور به واجب غيری، وإذا صار عاجزاً عن الفاتحة مثلًا ارتفع الوجوب الغيری عن الباقی قطعاً، ولكن يحتمل حدوث الوجوب النفسی له مقارناً لارتفاع الغيری، فيستصحب الجامع، وهو وجوبه الكلّی من غير خصوصيّة الغيريّة والنفسيّة.
ب- أنّ الباقی كان واجباً عليه بالوجوب النفسی الضمنی قطعاً، لأنّ الأمر المتعلّق بالمركّب يتبعّض ويتجزّی بعدد أجزاء المركّب ويتعلّق كلّ جزء من الأمر بجزء من المركّب، فلقوله تعالی: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»[۳۰۸] أبعاض يتعلّق بعضها بالركوع، وبعضها بالسجود، وبعضها بفاتحة الكتاب، وهكذا، وإذا صار

عاجزاً عن الفاتحة ارتفع الوجوب النفسی الضمنی عن الباقی قطعاً، ولكن يحتمل حدوث الوجوب النفسی الاستقلالی له مقارناً لارتفاع الضمنی، فيستصحب الجامع، وهو وجوبه الكلّی من غير خصوصيّة كونه ضمنيّاً أو استقلاليّاً.

نقد جريان استصحاب الكلّی فی المقام

ويرد عليه أوّلًا: أنّ الأوّل مبنیّ علی كون الأجزاء واجبة بالوجوب الغيری، والثانی مبنیّ علی كونها واجبة بالوجوب الضمنی، مع أنّا لا نقول بواحدٍ منهما، بل قلنا فی أوائل مبحث الأقلّ والأكثر[۳۰۹]: يكون الداعی إلی إتيان الأجزاء نفس الأمر بالمركّب، لا بعضه، ولا أمراً غيريّاً متولّداً منه، لأنّ المغايرة بين المركّب وأجزائه لا يكون إلّابالإجمال والتفصيل، فلا يكون غيرها حقيقةً.
وثانياً: أنّه يشترط فی جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعيّاً أو موضوعاً ذا أثر شرعی، والجامع بين الوجوبين لا يكون موضوعاً لأثر شرعی كما هو واضح، ولا هو حكم شرعی مجعول، لأنّ المجعول إنّما هو كلّ واحد من الوجوبين، وأمّا الجامع بين الوجوب النفسی والغيری أو الضمنی والاستقلالی فهو أمر انتزاعی غير مجعول أصلًا، بل إذا حكم الشارع بوجوب الصلاة ووجوب الصوم فلا يكون الجامع بينهما مجعولًا مع أنّهما نفسيّان استقلاليّان، فضلًا عمّا إذا كانا متغايرين فی النفسيّة والغيريّة، أو الضمنيّة والاستقلاليّة.
بل لا يمكن جعل الجامع بينهما إذا كان الدليل عليهما معنی حرفيّاً، مثل

«صلّ» و «صم» علی ما هو التحقيق من وضع الهيئات للمعنی الحرفی، فإنّ الوضع فی الحروف عامّ والموضوع له خاصّ، علی ما اخترناه- خلافاً للمحقّق الخراسانی رحمه الله[۳۱۰]- فإذا كان الموضوع له فی صيغة الأمر خاصّاً فلا يمكن جعل الجامع بين الوجوبين المستفادين من الأمرين، لأنّ خصوصيّة هذا الوجوب غير خصوصيّة ذاك الوجوب.
نعم، إن كان الدليل عليهما معنیً اسميّاً أمكن جعل الجامع بينهما ثبوتاً، ولكنّه لم يقع فی الشرع إثباتاً.
وبالجملة: المستصحب لا يكون حكماً شرعيّاً، ولا موضوعاً ذا أثر شرعی، فلا يجری هذا الاستصحاب.
وثالثاً: أنّه لابدّ فی الاستصحاب من اتّحاد القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة فی غير الزمان، مع أنّهما متغايرتان فی المقام، لأنّ المتيقّن إنّما

هو وجوبات متعدّدة، لأنّ كلّ جزء من أجزاء الباقى كان متّصفاً بالوجوب الغيرى أو الضمنى، والمشكوك هو وجوب واحد متعلّق بتمام الباقى، فالاستصحاب بهذا التقرير لا يجرى فى المقام.

توجيه جريان استصحاب الوجوب النفسى فى المقام

الثانى: استصحاب الوجوب النفسى الشخصى الذى تعلّق بالصلاة التامّة وتوجّه إلى المكلّف قبل عجزه يقيناً، فإنّ الصلاة الفاقدة للجزء المتعذّر فيه وإن كانت مغايرة عقلًا للصلاة التامّة، إلّاأنّها لا تكون مغايرةً لها عرفاً، فإذا شككنا فى وجوب الصلاة الفاقدة للفاتحة على من صار عاجزاً عنها فى أثناء

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۰۶

الوقت نستصحب الوجوب النفسى الاستقلالى المتعلّق بالصلاة التامّة ونحكم باتّصاف الفاقدة أيضاً بهذا الوجوب، لما قلنا من اتّحادهما عرفاً.

وهذا مثل ما إذا كان ماء الحوض كرّاً، ثمّ نقص، فشككنا فى بقاء كرّيّته، ومثل ما إذا وجب إكرام زيد ثمّ قطع بعض أعضائه، فشككنا فى بقاء وجوبه، فلا شكّ فى جريان الاستصحاب فى هذين الموردين، ولا يكون هذا إلّالأجل مسامحة العرف، فإنّه يرى اتّحاد الماء السابق المعلوم كرّيّته مع الماء الباقى منه المشكوك كرّيّته، وأيضاً يرى اتّحاد زيد الكامل أعضائه مع زيد المقطوع بعض أعضائه، فكذلك المقام.

نقد جريان استصحاب الوجوب النفسى فى المسألة

وفيه أوّلًا: أنّ العناوين الشخصيّة- مثل زيد وهذا الماء- لا تتغيّر عرفاً بسبب الزيادة والنقيصة، ولذا تقول: «كنت طفلًا، فصرت شابّاً» فترى نفسك قبل الشباب وبعده واحداً، وإن تغيّرت تغيّراً فاحشاً، والسرّ فى ذلك أنّ ملاك البقاء فى الموجودات الخارجيّة هو بقاء الشخصيّة والهذيّة، وهو حاصل عند العرف بزيادة وصف أو ارتفاعه، بخلاف العناوين الكلّيّة، فإنّ الكلّى الواجد لقيد مغاير للفاقد له حتّى فى نظر العرف، ألا- ترى أنّ الإنسان العالم يكون مغايراً للإنسان غير العالم عنده؟ فلا يجرى استصحاب الحكم المتعلّق بالإنسان العالم لإثباته لغيره، وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ الصلاة عنوان كلّى، فالصلاة الواجدة لفاتحة الكتاب مباينة للصلاة الفاقدة لها حتّى عند العقلاء، فلا يجوز استصحاب الوجوب المتعلّق بالاولى لإثباته للثانية، لعدم اتّحاد القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة، فقياس المقام باستصحاب الكرّيّة ووجوب إكرام زيد قياس مع الفارق.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۰۷

وثانياً: أنّ ما يقال فى الاستصحاب من أنّ تبدّل بعض الحالات لا يوجب تغيّر الموضوع، إنّما يكون فيما إذا تعلّق حكم بعنوان وشكّ فى كونه واسطة فى الثبوت أو فى العروض.

وإن شئت قلت: شكّ فى أنّ العنوان دخيل فى الحكم حدوثاً وبقاءً أو حدوثاً فقط[۳۱۱]، فيستصحب مع زوال العنوان، وأمّا إذا علم أنّ العنوان دخيل فى الحكم ويكون جزءً للموضوع، فلا معنى لجريان الاستصحاب.

وما نحن فيه من قبيل الثانى، فإنّا نعلم أنّ الأمر متعلّق بالمركّب بما له من الأجزاء، فمع انتفاء جزء منه ينتفى الحكم المتعلّق بالمركّب بالضرورة، فلا معنى للشكّ فى بقاء شخص الحكم.

ولا يمكن أن يقال: إنّ وجود الجزء المفقود وعدمه سواء لدى العرف، فإنّه نظير الحالات المتبادلة، نظير استصحاب الكرّيّة فيما نقص منه مقدار فشكّ فى بقائه على الكرّيّة، وذلك لأنّ الجزء بالنسبة إلى المركّب- بعد تسليم كونه جزءً- لا يكون إلّامقوّماً، لا من قبيل

الحالات، وقياسه باستصحاب الكرّيّة مع الفارق، لأنّ دخالة المقدار المفقود فى الكرّيّة مشكوك فيها، لاحتمال كون

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۰۸

الكرّ هو البقيّة، فيكون المقدار الناقص كالحجر فى جنب الإنسان، وأمّا جزء المركّب فدخالته فى تعلّق الحكم به معلومة، كما أنّ فقدان المركّب بفقدان بعض الأجزاء كذلك، كما أنّ رفع الحكم برفع موضوعه كذلك، فلا مجال لدعوى الشكّ فى المقام.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه لا مجال لاستصحاب الحكم الشخصى من باب المسامحة العرفيّة فى الموضوع.

تقرير جريان استصحاب الوجوب الانبساطى فى المقام

الثالث: استصحاب الوجوب النفسى الانبساطى.

توضيح ذلك: أنّ الأمر المتعلّق بالمركّب ينبسط على جميع أجزاء المركّب، فيتعلّق كلّ جزء منه بجزء من أجزائه، فيصير واجباً بالوجوب الانبساطى، فنحن نعلم أنّ كلّ جزء من الأجزاء الباقية كان واجباً بالوجوب الانبساطى، وبعد تعذّر الفاتحة وارتفاع اتّصافها بالوجوب الانبساطى نشكّ فى بقاء اتّصاف سائر الأجزاء به وارتفاعه، فنستصحبه ونحكم ببقاء اتّصاف كلّ واحد من الركوع والسجود و ... بهذا الوجوب.

نقد جريان استصحاب الوجوب الانبساطى فى المسألة

وفيه أوّلًا: أنّا نمنع اتّصاف الأجزاء بهذا الوجوب- كما قلنا مراراً- لأنّ صورة الأجزاء فى المركّبات الاعتباريّة وإن لم تكن فانيةً واقعاً، بل قد تكون من مقولات مختلفة، إلّاأنّ الآمر يلاحظها أمراً واحداً ويأمر به، فلا تكون الأجزاء فى نظر الشارع اموراً متعدّدة كى يتّصف كلّ واحد منها بالوجوب الانبساطى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۰۹

على أنّ الإرادة واحدة بسيطة، والبعث الناشئ منها أيضاً واحد بسيط، فلا يكون للأمر أجزاء حتّى يتعلّق كلّ جزء منها بجزء من المأمور به، فلا أجزاء المركّب تكون اموراً متعدّدة ولا البعث مركّب من الأجزاء والأبعاض، فكيف يتحقّق الوجوب الانبساطى؟!

وثانياً: لو سلّمنا كون الوجوب منبسطاً على أجزاء المركّب لكان وجوب كلّ جزء معلولًا لتعلّق الأمر بالصلاة التامّة فى القضيّة المتيقّنة، وبعد العجز عن الفاتحة لزال تعلّق الأمر بها، فزال معلوله، وهو اتّصاف الأجزاء بذلك الوجوب الانبساطى، ولو كانت متّصفة بالوجوب بعد العجز أيضاً فلا يكون إلّا وجوباً انبساطيّاً آخر معلولًا لتعلّق الأمر بالصلاة الناقصة، وهو مشكوك الحدوث، فلا يكون الشكّ فى الوجوب الضمنى التبعى المتعلّق بالأجزاء بعد العجز شكّاً فى البقاء حتّى يجرى الاستصحاب، بل شكّ فى الحدوث، لمغايرة القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة.

والحاصل: أنّ الاستصحاب لا يجرى فى المقام بوجه من الوجوه الثلاثة أصلًا.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۱۱

فى قاعدة الميسور

البحث الثالث: فى قاعدة «الميسور»

هل يمكن إثبات وجوب سائر الأجزاء ببركة قاعدة «الميسور» أم لا؟

أقول: لا.

وذلک لأنّ دلیل «القاعدة» هو النبویّ المشهور: «إذا أمرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم»[۳۱۲] والعلویّان المشهوران: «المیسور لا یسقط بالمعسور»[۳۱۳] و «ما لا یدرک کلّه لا یترک کلّه»[۳۱۴].

وجمیعها مرسلة لا یجوز التمسّک بها.

إن قلت: نعم، ولکن ینجبر ضعف سندها بالشهرة الفتوائیّة علی طبقها.

قلت: لا یجبر ضعف السند إلّابالشهرة عند القدماء، واشتهار الفتوی علی طبق هذه الروایات إنّما حدث بین المتأخّرین.

وعلی فرض صحّتها فهل تدلّ علی وجوب باقی الأجزاء فی المقام أم لا؟

لابدّ من إفراد کلّ من النبویّة والعلویّتین ببحث مستقلّ:

البحث حول قوله صلی الله علیه و آله: «إذا أمرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم»

أمّا الحدیث النبویّ: فلابدّ قبل البحث فیه من ملاحظة أنّه هل یرتبط بخطبة النبیّ صلی الله علیه و آله حول مسألة الحجّ أم لا؟

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الکفایة: ورد جواباً عن السؤال عن تکرار الحجّ بعد أمره به، فقد روی أنّه خطب رسول اللَّه صلی الله علیه و آله فقال: «إنّ اللَّه کتب علیکم الحجّ، فقام عکاشة، ویروی سراقة بن مالک، فقال: فی کلّ عام یارسول اللَّه؟ فأعرض عنه، حتّی أعاد مرّتین أو ثلاثاً، فقال: ویحک، وما یؤمنک أن أقول: نعم، واللَّه لو قلت: نعم، لوجب، ولو وجب ما استطعتم، ولو ترکتم لکفرتم، فاترکونی ما ترکتم، وإنّما هلک من کان قبلکم بکثرة سؤالهم واختلافهم إلی أنبیائهم، فإذا أمرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهیتکم عن شیء فاجتنبوه»[۳۱۵]، إنتهی کلامه رحمه الله.

ولکن ذکرت القصّة والروایة کلتاهما فی کتاب «عوالی اللئالی» من دون ربط بینهما[۳۱۶]، فلا یعلم ورودها جواباً عن السؤال عن تکرار الحجّ.

وعلی أیّ حال فلابدّ من ملاحظة دلالتها تارةً: علی فرض ورودها مستقلّة، واخری: علی فرض صدورها عقیب القصّة.

فأقول: لو لم ترتبط بالقصّة ففیها وجوه نذکرها ونبیّن ما هو الظاهر منها.

توضیح ذلک: أنّ کلمة «شیء» فی قوله صلی الله علیه و آله: «إذا أمرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم» هل هی بمعنی «شیء له أفراد» أو بمعنی «شیء له أجزاء» أو تعمّ

کلیهما؟

الظاهر هو العموم مع قطع النظر عن سائر ألفاظ الروایة، لأنّ کلّاً ممّا له أفراد وممّا له أجزاء یصدق علیه لفظ «شیء» فلا مانع من شموله لهما من جهة مدلوله اللغوی.

وأیضاً کلمة «من» فی قوله صلی الله علیه و آله: «فأتوا منه» هل هی للتبعیض أو للتبیین أو بمعنی الباء؟

الظاهر أنّها للتبعیض، لأنّ کونها بمعنی الباء یستلزم أن تکون زائدة[۳۱۷]، ولا معنی لکونها بمعنی التبیین أیضاً، لأنّ البیان لا یؤتی به إلّالإیضاح أمر مجهول، ولیس فی الحدیث أمر مجهول.

وأیضاً کلمة «ما» فی قوله صلی الله علیه و آله: «ما استطعتم» هل هی موصولة أو مصدریّة زمانیّة؟

الظاهر أنّها موصولة، لأنّه الأصل فی معناها والمتعارف من موارد استعمالها، علی أنّ کونها مصدریّة توقیتیّة لا یناسب التبعیض المستفاد من کلمة «من» إذ لا یناسب أن یأمرنا بإتیان بعض أفراد المأمور به أو أجزائه فی زمن استطاعتنا وقدرتنا، بل المناسب هو الأمر بإتیان بعض أفراده أو أجزائه بقدر الاستطاعة، وهو مقتضی کون «ما» موصولة.

إشكال وجواب

ثمّ إنّه أورد سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» شبهة وأجاب عنها:

أمّا الشبهة: فهى أنّ إرادة العموم من كلمة «شىء» لا تلائم إرادة التبعيض

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۱۴

من كلمة «من» لأنّها ظاهرة فى كون مدخولها مركّباً ذا أجزاء وأبعاض، لا ذا أفراد ومصاديق، إذ يصدق على الجزء أنّه بعض المركّب، ولا يصدق على الفرد أنّه بعض الطبيعى، فإنّه نفسه لا بعضه، فيكون معنى الرواية «إذا أمرتكم بشىء مركّب فأتوا من أجزائه المقدار الذى استطعتم».

وأمّا الجواب: فهو أنّ كون كلمة «من» تبعيضيّة ليس بمعنى كونها مرادفة للفظ «بعض» كى يقال: لا يصدق على الفرد أنّه بعض الطبيعى، فإنّه باطل بالضرورة، بل هى مستعملة فى معناها الحرفى الذى يعبّر عنه بالفارسيّة بكلمة «از» فلفظة «من» ليست مرادفة ل «البعض» بل يكون معناها أنّ ما بعدها مقتطع ممّا قبلها بنحو من الاقتطاع، أو يكون ما قبلها مخزناً لما بعدها كالطبيعة بالنسبة إلى الأفراد عرفاً، وهو حاصل فى المقام، ألا ترى أنّه لو قال القائل:

«إذا أمرتكم بطبيعة الصلاة فأتوا منها كلّ فرد يكون فى استطاعتكم» لكان قولًا صحيحاً عند العرف من دون استلزامه تجوّزاً.

فكون «من» تبعيضيّة ليس مانعاً من حمل الرواية على الأعمّ[۳۱۸].

هذا حاصل كلام الإمام «مدّ ظلّه» إشكالًا وجواباً.

وما أفاده فى مقام الجواب عن هذه الشبهة صحيح متين.

لكن هاهنا إشكال آخر، وهو أنّ الرواية لو كانت أعمّ من الكلّ والكلّى لكان معناها بحسب الكلّى: «إذا أمرتكم بطبيعة كلّيّة فأتوا من مصاديقها المقدار الذى استطعتم» مع أنّه ليس فى الشرع طبيعة وجب علينا إتيان أفرادها بمقدار استطاعتنا.

فكلمة «شىء» وإن كانت ظاهرة فى العموم مع قطع النظر عن سائر ألفاظ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۱۵

الرواية، إلّاأنّها بملاحظة كون «من» تبعيضيّة و «ما» موصولة تختصّ بالمأمور به المركّب فقط، ولا تعمّ الطبيعة الكلّيّة، لئلّا يرد هذا الإشكال.

وعلى هذا تكون الرواية دالّةً على ما اشتهر بين المتأخّرين، من لزوم الإتيان بسائر أجزاء المركّب إذا تعذّر بعضها، لأنّ معناها أنّه «إذا أمرتكم بشىء له أجزاء فأتوا من تلك الأجزاء مقدار استطاعتكم».

لكن لا يجوز التمسّك بها لضعف سندها كما قلنا فى أوّل البحث.

هذا كلّه على فرض صدورها مستقلّة.

وأمّا على فرض صدورها عقيب سؤال عكاشة أو سراقة بن مالك، فالظاهر أنّ المراد من «شىء» هو الطبيعة ذات الأفراد، لورودها جواباً عن سؤال تكرار أفراد طبيعة الحجّ كلّ عام، لكن لابدّ من ذكر أمرين لأن نفهم معنى الرواية كما هو عليه.

أ- أنّ الطبيعة الكلّيّة إذا كانت مأموراً بها يكفى إتيان فرد واحد منها عقلًا فى مقام الامتثال، لأنّها تتحقّق بتحقّق فرد منها فى نظر العقل.

ب- أنّ الظاهر من قوله صلى الله عليه و آله: «إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم» بقرينة السياق هو الإرشاد إلى حكم العقل الذى ذكرناه، وهو كفاية فرد واحد من الطبيعة المأمور بها.

وأمّا إرادة لزوم تكرار أفراد الطبيعة بمقدار القدرة فخلاف السياق، لأنّ النبىّ صلى الله عليه و آله غضب على السائل، لأنّه عدل عن قضاوة العقل بكفاية الحجّ سنة واحدة إلى السؤال، بقوله: «ويحك، وما يؤمنك أن أقول: نعم، واللَّه لو قلت:

نعم، لوجب، ولو وجب ما استطعتم، ولو ترکتم لکفرتم، فاترکونی ما ترکتم، وإنّما هلک من کان قبلکم بکثرة سؤالهم واختلافهم إلی أنبیائهم».

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۱۶

فکأنّه صلی الله علیه و آله قال: لِمَ سألت هذا السؤال مع قضاوة عقلک بکفایة إتیان فرد واحد من الحجّ؟! فإنّک مکلّف بما حکم به العقل ما لم یأتک بیان مخالف منّا، لا أنّه صلی الله علیه و آله أراد تحمیل تکلیف زائد علی مقتضی حکم العقل فی مورد السؤال- وهو الحجّ- وفی غیر مورده.

إذا لاحظنا هذه الامور کلّها فلا تکون کلمة «ما» موصولة، بل مصدریّة زمانیّة، إذ لو کانت موصولة لاقتضت تکرار أفراد الطبیعة المأمور بها، وهو خلاف سیاق الحدیث کما أوضحناه، وإذا کانت مصدریّة زمانیّة فلابدّ من أخذ کلمة «من» بمعنی الباء، لأنّ التبعیض لا یلائم المصدریّة الزمانیّة کما تقدّم آنفاً.

فتکون الروایة بملاحظة کلّ هذه المطالب بمعنی أنّه «إذا أمرتکم بطبیعة ذات أفراد فأتوا بتلک الطبیعة فی زمان استطاعتکم» وهذا هو حکم العقل.

فعلی هذا لا ترتبط الروایة بالمقام، لأنّها لا تشمل الطبیعة المرکّبة ذات الأجزاء التی نبحث فیها.

إن قلت: وإن کان مورد الحدیث هو الطبیعة ذات الأفراد، إلّاأنّ المورد لا یکون مخصّصاً، بل إذا ورد حکم عامّ فی مورد خاصّ أخذناه بعمومه، فلا إشکال فی شمول الروایة الطبیعة ذات الأفراد والمرکّب ذا الأجزاء کلیهما.

قلت: لا یجوز التجاوز عن المورد وإرادة العموم فی المقام، لأنّ شمولها للمرکّب ذی الأجزاء یقتضی لزوم الإتیان بما هو المقدور من أجزاء المرکّب، وهو خلاف حکم العقل، إذ العقل یحکم بجریان البراءة وقبح العقاب بلا بیان عند تعذّر بعض قیود المأمور به کما ذکرنا سابقاً[۳۱۹] مع أنّا قلنا آنفاً: لا یکون

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۱۷

الحدیث فی مقام تحمیل تکلیف زائد علی ما یقتضیه العقل. هذا أوّلًا.

وثانیاً: لو عمّ المرکّب فلابدّ من أخذ کلمة «ما» موصولة، لأنّ المصدریّة الزمانیّة لا تناسب المرکّب الذی تعذّر بعض أجزائه، وإرادة المعنیین منها:

«الموصولیّة والمصدریّة الزمانیّه» تستلزم استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد، وهو غیر جائز.

فعلی هذا لو قلنا بکون الحدیث جواباً عن سؤال السائل لم یکن دلیلًا علی ما ذهب إلیه المشهور من المتأخّرین، من لزوم الإتیان بباقی الأجزاء عند تعذّر بعضها.

هذا تمام الکلام فی النبویّة.

البحث حول قوله علیه السلام: «المیسور لا یسقط بالمعسور»

وأمّا العلویّة الاولی:- أعنی قوله: «المیسور لا یسقط بالمعسور»- فالظاهر عموم کلمة «المیسور» للطبیعة ذات الأفراد والمرکّب ذی الأجزاء.

والظاهر أیضاً رجوع الضمیر المستتر فی «لا یسقط» إلی نفس «المیسور» بدون تقدیر شیء آخر[۳۲۰].

والظاهر أیضاً أنّ لفظ «السقوط»[۳۲۱] إثباتاً ونفیاً لا یستعمل إلّافیما کان له ثبوت واستقرار، فلا یقال لما لم یکن له تحقّق وثبوت: «سقط» أو «لم یسقط»

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۱۸

وأيضاً لا يستعمل إلّافيما كان استقراره فى محلّ عالٍ حقيقةً، مثل أن يقال:

«زيد سقط من السطح» و «زيد لم يسقط من السطح» أو اعتباراً وتشبيهاً، مثل أن يقال: «زيد سقط من السلطنة» و «زيد لم يسقط من السلطنة» ففى هذين المثالين شبّهت السلطنة بمكان مرتفع استقرّ عليه زيد.

وأمّا الأمر الثابت الواقع فى مكان غير مرتفع فلا يستعمل فيه لفظ «السقوط» إثباتاً أو نفياً.

إذا عرفت هذه الامور الموضحة لمفردات الرواية فلابدّ من تقديم مقدّمتين حتّى يتبيّن أنّها قابلة للانطباق فى المقام أم لا؟

الاولى: أنّ الروايات تعبّر عن الأشياء المأمور بها فى الشرع بديون اللَّه، فإنّه عبّرت فى الروايات الكثيرة بأنّ الصلاة دَيْن اللَّه، وكذا سائر العبادات.

وفى خصوص الحجّ يدلّ أيضاً قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»[۳۲۲] على أنّه دَيْن اللَّه، لأنّه نظير أن يقال: «لزيد على عمرو مائة تومان» فالتعبير بلام الاختصاص و «على» يفيد أنّ الحجّ دين للَّهعلى ذمّة الناس.

الثانية: أنّ الذمّة كأنّها مكان مرتفع استقرّ عليها الديون، فإذا صلّينا صحّ أن يقال: «سقطت الصلاة عن ذمّتنا وعهدتنا» ولو لم نصلِّ لصحّ أن يقال: «لم تسقط الصلاة عن ذمّتنا».

إذا عرفت هاتين المقدّمتين نقول:

لاـ إشكال فى انطباق الرواية على ما نحن فيه، لظهور كلمة «الميسور» فى الأعمّ من الطبيعة ذات الأفراد والمركّب ذى الأجزاء كما تقدّم، فيكون معناها

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۱۹

«الميسور من أفراد الطبيعة ومن أجزاء المركّب لا يسقط عن الذمّة بسبب المعسور منهما».

لا يقال: ليس المراد ب «الميسور» فى المقام إلّاالصلاة المشتملة على تسعة أجزاء مثلًا، ولا يصحّ تعلّق عدم السقوط بها، لأنّها لم تكن ثابتة حتّى يصحّ تعلّق السقوط أو عدمه به، بل الثابت قبل تعذّر الفاتحة مثلًا هو الصلاة المشتملة على عشرة أجزاء، وهى غير ميسورة الآن.

فإنّه يقال: لم تكن الصلاة مغايرة لأجزائها كما قلنا مراراً، بل هى عين أجزائها، والمغايرة بينهما إنّما هى بالإجمال والتفصيل، فإذا استقرّت الصلاة على ذمّتنا استقرّ كلّ واحد من أجزائها عليها، فيصحّ أن يقال: «كان الركوع والسجود و ... قبل تعذّر الفاتحة على عهدتنا، ولا تسقط بسبب تعذّر الفاتحة».

إن قلت: استقرار الباقى قبل التعذّر كان بعنوان أنّه بعض المأمور به ولم يبق هذا العنوان قطعاً، فإنّ الباقى لو كان مأموراً به بعد التعذّر لكان تمام المأمور به، فهو بهذا العنوان الفعلى لم يكن على ذمّتنا كى يصحّ أن نقول: «سقط» أو «لم يسقط».

قلت: تغيير العنوان لاـ يضرّ، فإنّ المهمّ لنا ثبوت الركوع والسجود و ... على ذمّتنا قبلًا، وهو حاصل، وإن كان سببه الأمر بالصلاة المشتملة على عشرة أجزاء، واستقراره الآن بسبب الأمر بالصلاة المشتملة على تسعة أجزاء، فإنّه نظير أن يستقرّ على دعامة[۳۲۳] سقف، فأزلنا الدعامة مقارناً لبناء دعامة اخرى له، فيصحّ أن يقال: «لم يسقط السقف» مع كون ثبوته قبلًا مستنداً إلى دعامة، والآن إلى دعامة اخرى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۲۰

والحاصل: أنّه لا إشكال فى صحّة استدلال المتأخّرين على وجوب الباقى بهذا الخبر لو أغمضنا عن ضعف سنده.

القول فى مرجع الضمير فى «لا يسقط»

ثمّ إنّ الظاهر هو رجوع الضمير فى «لا يسقط» إلى نفس «الميسور» كما أشرنا إليه[۳۲۴].

ولكن ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية إلى أنّه يرجع إلى «الميسور» بما له من الحكم، أى «حكم الميسور لا يسقط» كما أنّ قوله صلى الله عليه و آله: «لا ضرر ولا ضرار»[۳۲۵] يكون بمعنى «لا حكم ضرريّاً»[۳۲۶].

وفيه أوّلًا: أنّه خلاف الظاهر، فإنّ الموجود فى الخبر هو نفس «الميسور» لا حكمه.

وثانياً: أنّ الثابت فى الذمّة نفس الصلاة، لأنّها دَيْن اللَّه، وأمّا الحكم- وهو الوجوب- فهو سبب استقرار الصلاة على الذمّة، والسقوط وعدمه إنّما يستندان إلى نفس الشيء المستقرّ على الذمّة، لا إلى سببه.

وثالثاً: الوجوب المتعلّق بالباقى لم يكن له ثبوت قبلًا حتّى يقال: «إنّه لا يسقط»، لأنّ الثابت هو الوجوب المتعلّق بالصلاة التامّة، وهو ارتفع قطعاً، فلا يصحّ إسناد عدم السقوط إلى حكم «الميسور» الذى هو الباقى.

إن قلت: هذا الإشكال وارد على مذهبكم أيضاً، لأنّ الصلاة المشتملة على تسعة أجزاء غير الصلاة المشتملة على عشرة أجزاء.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۲۱

قلت: الصلاة لا تكون مغايرةً لأجزائها كما ذكرنا مراراً، فالأجزاء الباقية بعد تعذّر الفاتحة يصدق عليها أنّها كانت ثابتة فى ذمّتنا، بخلاف الحكم، فإنّه علّة استقرارها فى الذمّة، وكما أنّ السقف فى المثال السابق يصدق عليه أنّه كان ثابتاً ويصحّ إسناد عدم السقوط إليه ولا يصحّ إسناده إلى الدعامة، لأنّ الدعامة الاولى سقطت قطعاً، والثانية لم تكن ثابتةً كى يصحّ إسناد عدم السقوط إليها، فكذلك يصحّ فى المقام إسناده إلى المعلول، وهو الواجب، ولا يصحّ إسناده إلى العلّة، وهو الوجوب.

هل الحديث يختصّ بالواجبات أو يعمّ المستحبّات؟

بقى هنا شيء، وهو أنّ التمسّك بالحديث يتمّ على فرض كونه مختصّاً بالواجبات، ليكون معنى قوله: «لا يسقط» «لا يسقط لزوماً» وأمّا لو عمّ المستحبّات فلا مجال للتمسّك به فى المقام، لأنّ «لا يسقط» لا يدلّ حينئذٍ على لزوم الفعل، بل على مجرّد رجحانه، فيمكن أن يصير الواجب بعد تعذّر جزئه راجحاً فقط، من دون أن يكون واجباً، لعدم دلالته على أنّ الثبوت بعد التعذّر وجوبى كما كان وجوبيّاً قبل التعذّر.

لكنّ الظاهر عدم شموله للمستحبّات، لأنّ قوله: «لا يسقط» يدلّ على أنّ الموضوع- أعنى «الميسور»- كان له ثبوت وتحقّق على الذمّة قبلًا، ولا يصدق «الدين الثابت على الذمّة» إلّاعلى الواجبات، ألا ترى أنّ اللَّه تعالىعبّر عن الحجّ الذى هو واجب على الناس بلام الاختصاص و «على» ولا يوجد مثل هذا التعبير فى المستحبّات؟

ولو فرض شمول الحديث للمستحبّات فلا مجال للاستدلال به فى المقام بناءً على ما اخترناه من رجوع الضمير المستتر فى «لا يسقط» إلى نفس

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۲۲

«الميسور».

نعم، بناءً على ما اختاره المحقّق الخراسانى رحمه الله من رجوعه إليه بما له من الحكم فلا مانع من الاستدلال به، لدلالته على ثبوت الميسور الآن وعدم سقوطه بما كان له من الحكم، فإن كان واجباً لم يسقط الوجوب، وإن كان مستحبّاً لم يسقط الاستحباب.

هذا تمام الكلام فى العلويّة الاولى، وقد ثبت أنّها صالحة للاستدلال بها فى المقام بحسب الدلالة إلّاأنّ سندها ضعيف.

البحث حول قوله عليه السلام: «ما لا يدرك[۳۲۷] كلّه لا يترك[۳۲۸] كلّه»

وأمّا العلويّة الثانية: أعنى قوله عليه السلام: «ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه» فلابدّ لإيضاح صحّة الاستدلال بها فى المقام وعدمها من

تقدیم أمرین:

هل الحدیث یختصّ بالواجبات أو یعمّ المستحبّات؟

الأوّل: أنّها لا- تعمّ المباحات والمکروهات والمحرّمات قطعاً، لا لأنّ النهی عن الترک لا یجری فیها کما قال الشیخ الأنصاری «أعلی اللَّه مقامه»[۳۲۹]، بل لأنّ الموضوع- وهو «ما لا یدرک کلّه» لا یعمّها، فإنّ الدرک إثباتاً ونفیاً لا یستعمل إلّافیما کان لفعله رجحان، فیقال: «أدرکت الصلاة» و «أدرکت الجماعة» ولا یقال: «أدرکت شرب الماء» أو «أدرکت شرب الخمر» فخروج هذه الثلاثة عن تحت الروایة إنّما یکون بالموضوع لا بالحکم.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۲۳

إن قلت: ما ثمرة هذا النزاع بعد العلم بخروجها علی کلّ حال؟

قلت: ثمرته هی القطع بخروج المستحبّات عن تحت الحدیث علی رأی الشیخ رحمه الله والشکّ فیه علی المختار.

توضیح ذلک: أنّ الموصول علی مذهب الشیخ لم یبق علی عمومه، لخروج الأفعال المباحة والمکروهة والمحرّمة عن تحته وتعیّن حمله علی الأفعال الراجحة، بقرینة قوله: «لا یترک کلّه» ونفس هذه القرینة تدلّ علی خروج المستحبّ أیضاً، لظهور النهی فی الحرمة، وحرمة الترک تساوق وجوب الفعل، فاختصّت الروایة بالواجبات وتمّ الاستدلال بها فی المقام.

وأمّا بناءً علی المختار من خروج المباح والمکروه والمحرّم عن تحت الموصول بنفسه، فهو ظاهر فی العموم الذی له فردان: أحدهما هو الواجب، والآخر هو المستحبّ، والنهی عن الترک ظاهر فی اختصاص الروایة بالواجب.

فهل ظهور الموصول فی العموم یتقدّم علی ظهور النهی فی الحرمة أو بالعکس، أو لا تقدیم لأحدهما علی الآخر؟ وجوه:

وجه تقدیم ظهور النهی أنّ المقصود بالأصالة هو الحکم، وأمّا الموضوع فلا- یقصد إلّاتبعاً لبیان الحکم، فإنّ المتکلّم فی مقام بیان الحکم لا الموضوع.

ویؤیّده أنّ القرینة تذکر بعد ذی القرینة فی الأکثر، فجعل ظهور النهی فی الحرمة قرینة علی المراد من الموصول أولی من العکس.

ووجه تقدیم ظهور الموصول فی العموم أنّ الظهور قد انعقد له بمجرّد التلفّظ به قبل التلفّظ بالنهی[۳۳۰]، فیمنع عن انعقاد ظهوره فی الحرمة، وبعبارة اخری:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۲۴

تقدیم ظهور الموصول دفع لظهور النهی، وتقدیم ظهور النهی رفع لظهور الموصول، والدفع أهون من الرفع.

وأمّا تقدیم ظهور «یرمی» فی الرجل الشجاع علی ظهور «الأسد» فی الحیوان المفترس فی قولنا: «رأیت أسداً یرمی» فلا یکون إلّالأجل تقدیم الأظهر علی الظاهر، ولا فرق فی تقدیمه علیه بین أن یکون مقدّماً أو مؤخّراً.

ولا یخفی أنّه لا مجال للتمسّک بالحدیث فی المقام لو قلنا بتقدیم ظهور الموصول فی العموم علی ظهور النهی فی الحرمة، وکذا لو قلنا بعدم تقدیم أحدهما علی الآخر، وأمّا لو قلنا بتقدّم ظهور النهی علی ظهور الموصول فلا إشکال فی التمسّک به فی المقام.

هل لفظة «الکلّ» أفرادیّة أو مجموعیّة؟

الثانی: لا إشکال فی أنّ لفظة «کلّه» تدلّ علی أنّ الموصول مرکّب ذو أجزاء وأبعاض، إنّما الإشکال والنزاع فی أنّها مجموعیّة نظیر العامّ المجموعی، أو أفرادیّة نظیر العامّ الأفرادی؟

الوجوه المتصوّرة فی المقام أربعة: لأنّ لفظة «کلّ» ذکرت فی الحدیث مرّتین، وکلّ منهما یحتمل بدواً أن تکون مجموعیّة وأفرادیّة.

فلابدّ من البحث فی إمکان هذه الصور أوّلًا، وفی أنّ الحدیث ظاهر فی أیّة صورة منها ثانیاً لو کان الممکن أکثر من صورة واحدة.

فنقول: لا- یمکن أن یکون لفظة «الکلّ» الأخیرة مجموعیّة، لأنّ النهی عن ترک مجموع الأجزاء یوجب لزوم الإتیان بمجموعها، وهو منافٍ لصدر الحدیث الدالّ علی أنّ هذا الحکم ثابت للمرکّب الذی لا یدرک جمیع أجزائه، ولا یجوز المنافاة بین الحکم وموضوعه. هذا أوّلًا.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۲۵

وثانیاً: أنّ الإتیان بمجموع أجزاء المرکّب الذی لا یدرک کلّه غیر مقدور فی نفسه، وإن أغمضنا عن تناقض الحکم وموضوعه.

فلابدّ من أن یکون لفظة «الکلّ» الثانیة أفرادیّةً فقط.

وأمّا لفظة «الکلّ» الاولی: فقال شیخنا الأعظم الأنصاری رحمه الله: لا یمکن أخذها أفرادیّةً، لاستلزامه أن یکون الحدیث بمعنی «ما لا یدرک شیء من أجزائه لا یترک شیء منها» وفساده ظاهر، فتعیّن کون «الکلّ» الاولی مجموعیّة، والثانیة أفرادیّة[۳۳۱]. هذا حاصل ما أفاده الشیخ رحمه الله.

لکنّه مردود، لأنّ المولی إذا قال: «أکرم کلّ عالم» بنحو العامّ الاستغراقی فلا مانع من أن یقول: «إذا لم تدرک إکرام کلّ عالم فلا تترک إکرام کلّهم»، لأنّ عدم القدرة علی إکرام کلّ عالم کما یتحقّق بعدم القدرة مطلقاً، یتحقّق أیضاً بعدم القدرة علی إکرام بعضهم مع التمکّن من إکرام البعض الآخر.

وکذلک فیما نحن فیه، فإذا قال الشارع: «أَقِیمُوا الصَّلَاةَ»[۳۳۲] یصحّ أن یقول: «إذا لم تدرک کلّ جزء من أجزائها لا تترک کلّها»، ولیس معنی الروایة- بناءً علی کون «الکلّ» أفرادیّة- «ما لا یدرک شیء منها لا یترک شیء منها» کما تخیّل الشیخ رحمه الله.

قال سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: هذا القول من الشیخ رحمه الله نظیر قوله فی باب المفاهیم: من أنّ المنطوق إذا کان عامّاً کان المفهوم أیضاً عامّاً، فمفهوم قوله علیه السلام: «إذا کان الماء قدر کرّ لم ینجّسه شیء»[۳۳۳] هو «الماء إذا لم یکن قدر کرّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۲۶

ینجّسه جمیع النجاسات»، لأنّ لفظ «شیء» فی المنطوق نکرة فی سیاق النفی، فهو عامّ، فلابدّ من أن یکون المفهوم أیضاً عامّاً.

وقال الشیخ المحقّق صاحب الحاشیة الکبیرة علی «المعالم» أخو صاحب الفصول: مفهومه خاصّ، وهو أنّ «الماء إذا لم یکن قدر کرّ لیس لا ینجّسه شیء» ولازمه تنجّس الماء القلیل بشیء من النجاسات إجمالًا.

ویؤیّده أنّ نقیض الکلّیّة جزئیّة، لاشتراط الاختلاف فی «الکمّ» فی باب التناقض، کما قرّر فی المنطق[۳۳۴].

فتلخّص من جمیع ما ذکرناه أنّ الممکن من الصور الأربع اثنتان: وهما کون لفظة «الکلّ» الثانیة أفرادیّة، سواء کانت الاولی مجموعیّة أو أفرادیّة.

هذا بحسب مقام الثبوت والإمکان.

وأمّا بحسب مقام الإثبات والدلالة فالإنصاف أنّ الحدیث ظاهر فیما ذهب إلیه الشیخ رحمه الله من کون «الکلّ» مجموعیّةً، وإن لم یکن متعیّناً بحسب الإمکان ومقام الثبوت.

إذا عرفت هاتین المقدّمتین فقد ظهر لک جواز التمسّک بالحدیث فی المقام لو أغمضنا عن احتمال شموله للمستحبّات، لأنّ «الکلّ» إذا کانت فی الموضوع مجموعیّةً وفی الحکم أفرادیّةً- کما هو ظاهر الروایة- کان معناها أنّ «الطبیعة المرکّبة إذا لم یمکن درک مجموع أجزائها لم یجز ترک کلّ جزء منها، بل لابدّ من الإتیان بما یمکن الإتیان به».

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۲۷

مجرى قاعدة «الميسور»

ثمّ اعلم أنّه تداول فى كلماتهم أنّ قاعدة «الميسور» لا تجرى إلّافيما يصدق عليه عنوان الطبيعة المأمور بها، فلو لم يقدر على شىء من أجزاء الصلاة إلّا على تكبيرة الإحرام مثلًا لا يجرى هذه القاعدة، لعدم صدق الصلاة عليها.

بيان ما هو الحقّ فى المسألة

أقول: لابدّ من ملاحظة لسان ما دلّ على القاعدة من الروايات الثلاث المتقدّمة، لينكشف أنّ جريانها مشروط بهذا الشرط أم لا؟

أمّا النبويّة: فلو جعلناها مرتبطة بسؤال «عكاشة» أو «سراقة» فمعناها أنّه «إذا أمرتكم بطبيعة ذات أفراد فأتوا بها زمن استطاعتكم»، وهذا عين ما حكم به العقل من اشتراط القدرة على إتيان المأمور به فى مقام الامتثال، فهى إرشاد إلى حكم العقل كما قلنا سابقاً[۳۳۵]، ولا ترتبط بالمقام.

ولو جعلناها مستقلّة فلها معنيان:

أ- «إذا أمرتكم بطبيعة ذات أفراد فأتوا من تلك الأفراد ما استطعتم»[۳۳۶]، فيدلّ على لزوم كون المأتىّ به من أفراد الطبيعة، فلابدّ من صدق عنوانها عليه، فالشرط المتداول بينهم لجريان القاعدة- بناءً على هذا المعنى- فى محلّه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۲۸

ب- «إذا أمرتكم بطبيعة مركّبة ذات أجزاء فأتوا من تلك الأجزاء المقدار الذى استطعتم»، وهذا يعمّ المقدور من الأجزاء، سواء صدق عليه عنوان المركّب المأمور به أو لم يصدق، فلا مجال لما اشتهر بينهم، من اختصاص القاعدة بما صدق عليه العنوان، لأنّه لو لم يقدر من الصلاة مثلًا إلّاعلى مقدار لا يصدق عليه اسم الصلاة- كتكبيرة الإحرام فقط- لوجب عليه الإتيان به بمقتضى هذه الرواية.

وهكذا القول فى العلويّة الاولى، أعنى قوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور»، فإنّ لها أيضاً معنيين:

أ- «الميسور من أفراد الطبيعة لا يسقط بالمعسور منها»، وعلى هذا المعنى لا إشكال فى لزوم صدق عنوان الطبيعة على «الميسور» كما قلنا فى النبويّة.

ب- «الميسور من أجزاء الطبيعة المركّبة لا يسقط بالمعسور منها»، وهذا المعنى لا يستلزم صدق عنوان الطبيعة المركّبة على «الميسور» من الأجزاء، كما قلنا فى النبويّة أيضاً.

والعلويّة الثانية أيضاً لا تدلّ على هذا الشرط، على ما هو الظاهر من معناها عندنا المتعيّن عند الشيخ الأعظم رحمه الله، من كون «الكلّ» فى ناحية الموضوع مجموعيّةً وفى ناحية الحكم أفراديّةً، لأنّها- بناءً عليه- تكون بمعنى أنّ «المركّب الذى لا يدرك مجموع أجزائه لا يجوز أن يترك كلّها» وهذا لا يستلزم صدق عنوان الطبيعة المركبّة على ما يمكن دركه من الأجزاء، بل لو لم يقدر من الصلاة إلّاعلى خصوص تكبيرة الإحرام لعمّها الرواية ووجب الإتيان بها.

فظهر أنّ اشتراط صدق عنوان الطبيعة المركّبة على الأجزاء المقدورة فى جريان قاعدة «الميسور» فى المقام، لا يتمّ.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۲۹

لكنّه متداول فى كلماتهم، مشهور عندهم، بنحو جعلوه من المسلّمات، ولم يبحثوا فى صحّته وسقمه، بل يبحثون فيما يتفرّع عليه، من أنّ الحاكم على صدق عنوان المركّب على الباقى هل هو العرف أو الشرع؟

وبعبارة اخرى: تعيين كون الميسور من أفراد الطبيعة هل هو بيد العرف أو بيد الشارع؟

أقول: لا مجال لهذا السؤال على ما اخترناه، من جريان القاعدة وإن لم يصدق على الباقى عنوان الطبيعة المأمور بها.

ولكنّ الحاكم فى تعيين كون «الميسور» مصداقاً لها لا يكون إلّاالعرف لو قلنا بمقالة المشهور، لأنّه هو الواقف على الموضوعات.

نعم، یجوز للشارع توسعة المعنی العرفی أو تضییقه، مثل أن یقول: «الصلاة المشتملة علی خمسة أجزاء صلاة» مع عدم کونها صلاةً عرفاً، أو یقول:

«الصلاة المشتملة علی خمسة أجزاء لیست بصلاة» مع کونها صلاة عند العرف، ولکنّ القاعدة فی تعیین الموضوعات هی نظر العرف بلا إشکال.

وینبغی التنبیه علی امور:

البحث حول شمول قاعدة «المیسور» للشرائط

الأوّل: أنّ القاعدة هل تختصّ بالأجزاء أو تجری بالنسبة إلی الشرائط أیضاً؟

لا شکّ فی عدم جریان العلویّة الثانیة- أعنی قوله علیه السلام: «ما لا یدرک کلّه لا یترک کلّه»- فی الشرائط، لأنّ معناها: «المرکّب الذی لا یدرک مجموع أجزائه لا یترک کلّها» والشرائط لا تدخل تحت الأجزاء لکی یشملها الروایة.

إن قلت: نفس الشرط وإن لم یکن جزءً إلّاأنّ التقیّد به جزء للمرکّب.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۳۰

قلت: نعم، ولکنّ التقیّد جزء عقلی لا عرفی، والملاک فی فهم معنی الروایات هو نظر العرف لا العقل.

وأمّا العلویّة الاولی:- أعنی قوله علیه السلام: «المیسور لا یسقط بالمعسور»- فلها معنیان، کما قلنا آنفاً:

أ- «المیسور من أجزاء المرکّب لا یسقط بالمعسور منها» فلا تجری بهذا المعنی فی الشرائط، لما ذکرناه فی العلویّة الثانیة.

ب- «المیسور من أفراد الطبیعة لا یسقط بالمعسور منها» فتجری فی الشرائط أیضاً، بناءً علی أن یکون الضابط فی فردیّة شیء للمأمور به نظر العرف- کما هو الحقّ- فإنّه کما یری الصلاة مع الوضوء فرداً لطبیعة الصلاة المأمور بها یری الصلاة بدونه أیضاً فرداً لها، غایة الأمر أنّ الأوّل فرد تامّ والثانی فرد ناقص.

وأمّا لو قلنا بأنّ الضابط هو العقل، فتختصّ بالأجزاء، لأنّ الصلاة مع الوضوء مغایرة للصلاة بدونه عقلًا، ولا یکون النسبة بینهما بالتمامیّة والنقصان مع اشتراکهما فی الفردیّة للطبیعة المأمور بها، بل الأوّل فرد لها دون الثانی فی نظر العقل.

البحث حول مرجع تشخیص «المیسور» من «المعسور»

الثانی: هل تشخیص «المیسور» من «المعسور» بید العرف أو بید الشرع؟

الحقّ عندنا هو الأوّل.

أمّا فی الأجزاء: فظاهر، إذ یمکن أن یکون جزء واحد من المأمور به میسوراً بالنسبة إلی شخص ومعسوراً بالنسبة إلی شخص آخر، فلا یکون تحت ضابطة کلّیّة کی یبیّنها الشارع، بل العرف هو الذی یحکم بأنّ هذا الجزء

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۳۱

میسور لزید وذلک الجزء معسور علیه.

وأمّا فی أفراد الطبیعة: فلأنّ بیان الموضوعات الشرعیّة- مثل الصلاة- وإن کان بید الشارع، ولو لم یبیّن أنّها ما هی لم یکن للعرف إلیها سبیل، فلم یتمکّن من تشخیص فردها، إلّاأنّ الشارع إذا بیّن الموضوع بقوله: «الصلاة عشرة أجزاء: التکبیر، والفاتحة، والرکوع، و ... والتسلیم» فالمرجع لتشخیص أنّ الصلاة بأیّ مقدار منها تتحقّق، هو العرف، فیحکم بأنّ المرکّب من ثمانیة أجزاء منها فرد للصلاة مثلًا، والمرکّب من سبعة أجزاء منها لیس بفرد لها أصلًا، فلا یرد الإشکال بأنّ بیان الموضوعات الشرعیّة بید الشارع، ولا یکون للعرف

إلیها سبیل.

إن قلت: إنّـا لا نعلم بکون المیسور العرفی وافیاً بالغرض أو بعضه، والوفاء بالغرض أو بعض الغرض ممّا لابـدَّ منه، فتعیین «المیسور» من الطبیعة لابدّ من أن یکون بید الشارع العالم بالغرض والمصلحة.

قلت: لا دلالة فی الحدیث علی أنّ المراد ب «المیسور» ما کان مشـتملًا علی المصـلحة أو بعضها، لأنّ موضوع الحکم بعدم السقوط هو نفس «المیسور» من دون ضمیمة شیء آخر إلیه، فالوفاء بالغرض والمصلحة لا یکون فی لسان الدلیل.

فی دعوی ورود التخصیصات الکثیرة علی القاعدة

الثالث: قیل: لا یجوز الاتّکاء علی القاعدة، لکثرة التخصـیصات الواردة علیها، فلابدّ من ضمّ عمل المشـهور إلیها لیکون جابراً لضـعف دلالتها، ففی کلّ مورد أفتی المشهور علی طبقها یجوز التمسّک بها، وفی کلّ مورد أعرض المشهور عنها لا یجوز.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۳۲

وأراد هذا القائل من التخصیصات الکثیرة التی یدّعی بلوغها إلی التخصیص الأکثر موردین:

أ- الصـوم، لأنّ المکلّف لـو کـان قـادراً علیه بعض الیوم دون بعضه الآـخر، لجـاز له الإفطـار أوّل الصـبح، وکـذا لو کـان قـادراً علی الإمساک من بعض المفطرات دون بعض، لم یجب علیه ترک ما قدر علی ترکه.

ب- المسـتحبّات، لأنّه لو کـان قـادراً علی الإتیـان ببعض أجزاء المسـتحبّ دون بعض آخر، لسـقط رأسـاً، ولا یسـتحبّ الإتیان بما هو مقدور له من الأجزاء.

الحقّ فی المسألة

أقول: أمّا المستحبّات: فقلنا بخروجها عن تحت حدیث «المیسور لا یسقط بالمعسور».

نعم، حـدیث «ما لا یـدرک کلّه لا یترک کلّه» یعمّها، لأنّا قلنا بأنّ ظهور الموصول فی العموم أرجح من ظهور النهی فی الحرمة، ولکنّا قلنا بعدم جواز التمسّک بالحدیث فی المقام علی القول بتقدیم ظهور الموصول، فما یجوز الاستدلال به لا یعمّ المستحبّات، وما یعمّها لا یجوز الاستدلال به.

وأمّـا الصوم: فهو أمرٌ بسـیط، لاـ مرکّب بالنسـبة إلی أجزاء الزمـان- کمـا هو ظاهر- ولا بالنسـبة إلی المفطرات، لأنّ ترک کلّ مفطر لا یکون جزءً له، إذ الترک عَدَمٌ، ولا یکاد یتحقّق شیء بانضمام الأعدام بعضها إلی بعض.

وبالجملة: ترک المفطر لا یکون جزءً للصوم، بل وجوده ضدّ له ومبطل له.

فالصوم أمرٌ بسیط خارج عن تحت القاعدة تخصّصاً.

سلّمنا خروجه تخصیصاً، لکنّه مورد واحد، فأین التخصیص الکثیر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۳۳

أو الأکثر مع بقاء الصلاة والحجّ وغیرهما تحت القاعدة؟!

هـذا تمام الکلام فی قاعـدة «المیسور» وقـد عرفت عدم جواز التمسّک بها، لضـعف سـند الروایات الثلاثة الدالّة علیها، فلا یترتّب علی المباحث المتقدّمة ثمرة عملیّة، إلّاأنّها مطالب علمیّة دقیقة ذات ثمرة عملیّة علی فرض تسلیم السند.

وهاهنا تمَّ الکلام فی أصالة البراءة والاحتیاط والتخییر.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۳۵

فی شرائط جریان الاصول

خاتمةفی شرائط جریان الاصول

اشارة

ثمّ تـداول فی کلمـاتهم البحث عـن شـرائط جریـان الاـصول العملیّـة عقیب هـذه الاـصول الثلاثـة، ووجه تقـدیم هـذا البحـث علی الاستصحاب- الذی هو أیضاً من الاصول- أنّ ما هو شرط لجریان البراءة فهو بعینه شرط لجریان الاستصحاب فی الشبهات الموضوعیّة والحکمیّة، فإذا تبیّن ما یتوقّف علیه أصالة البراءة تبیّن ما یتوقّف علیه الاستصحاب أیضاً.

هل یشترط فی جریان «أصالة الاحتیاط» شیء أم لا؟

اشارة

أمّا الاحتیاط: فلا یکون مشـروطاً بشـیء أصـلًا، لأنّه حسن علی کلّ حال، فکلّما تحقّق عنوان الاحتیاط کان حسـناً، من دون أن یتوقّف علی شیء آخر.

لا یقال: قـد یکون الاحتیاط موجباً لاختلال النظام، ولا شکّ فی عـدم حسن اختلال النظام، بل هو قبیـح قطعاً، فحسن الاحتیاط یتوقّف علی عدم استلزامه له.

لأنّه یقال: الاحتیاط حسن هاهنا أیضاً، والقبیح إنّما هو اختلال النظام، ولا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۳۶

یتداخل العنوانان حتّی یسری حکم أحدهما إلی الآخر، بل لو کان الاحتیاط مستلزماً لاختلال النظام دائماً لکان حسناً، فضلًا عن کونه مستلزماً له أحیاناً.

وهذا نظیر ما إذا نذر الإتیان بصـلاة اللیل، فإنّها لا تخرج بذلک عن کونها مستحبّة، لأنّ هاهنا عنوانین: أحدهما مستحبّ، وهو صـلاة اللیل، والآخر واجب، وهو الوفاء بالنذر.

وتظهر الثمرة فی النیّة، فإنّه یجب علیه إتیانها بداعی الأمر الاستحبابی المتعلّق بصلاة اللیل.

إن قلت: یصدق علیها عنوان الوفاء بالنذر أیضاً، فلِمَ لا یأتی بها بداعی الأمر الوجوبی المتعلّق بالوفاء بالنذر؟

قلت: هذا الأمر الوجوبی توصّلی، فلا یصحّ إتیان العبادة بداعیه.

البحث حول ما ادّعی من الشبهات علی الاحتیاط

واورد علی صـحّة العمل بالاحتیاط إشـکالات: بعضها یرتبط بمطلق الاحتیاط حتّی فی الشبهة البدویّة، وبعضها الآخر یختصّ بالاحتیاط فی أطراف العلم الإجمـالی، وبعضـها الثـالث بکیفیّـة الاحتیـاط فیمـا قـامت الأمـارة المعتبرة علی خلافه، کأن قامت الأمارة علی عـدم وجوب صلاة الجمعة، لکنّ المکلّف یأتی بها، لأجل احتمال مخالفة الأمارة للواقع.

فی توقّف العبادیّة علی صدق عنوان الإطاعة

أمّا الإشكال على مطلق الاحتياط فهو يختصّ بالعبادات، وهو أنّه لابدّ فى العبادات من تحقّق الإطاعة، وهى عبارة عن الانبعاث الناشئ عن البعث، وبعبارة اخرى: هى عبارة عن صيرورة العبد متحرّكاً بتحريك المولى، فلا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۳۷

يمكن أن يكون المأتىّ به احتياطاً عبادةً، لأنّه أتى به بداعى احتمال البعث، لا بداعى نفس البعث، ولا يكون الانبعاث ناشئاً عن البعث، سيّما فى الشبهات البدويّة، فلا تتحقّق الإطاعة بالعمل المأتىّ به احتياطاً كى يصدق عليه أنّه عبادة.

بل لا يمكن تحقّق الإطاعة فى المعلوم بالتفصيل أيضاً، لأنّ الإتيان بالعمل حينئذٍ يكون بداعى العلم بالبعث لا بداعى نفس البعث، لعدم استلزام العلم به تحقّقه فى الواقع، إذ يمكن أن يكون علمه جهلًا مركّباً، فإنّ بين العلم بشىء وتحقّقه فى الواقع عموماً من وجه.

إن قلت: كيف يمكن التأثّر والانبعاث بالعلم المخالف للواقع؟

قلت: راجع إلى وجدانك، إن رأيت شَبَحاً من بعيد وقطعت أنّه سبع- وهو كان فى الواقع شاةً- ألا تخاف منه ولا تتأثّر به؟

فالإطاعة لا- تكاد تتحقّق أصلًا، لأنّ الانبعاث دائماً إمّا أن يكون ناشئاً عن احتمال البعث وإمّا أن يكون ناشئاً عن العلم به، سواء كان العلم مطابقاً للواقع أو مخالفاً.

نقد القول بلزوم صدق الإطاعة على العبادة

ويرد عليه أوّلًا: أنّه لا دليل على لزوم صدق عنوان الإطاعة بالمعنى المذكور فى العبادات.

إن قلت: قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِى الْأَمْرِ مِنْكُمْ»[۳۳۷] يكفى فى الدلالة عليه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۳۸

قلت: لا يكون «الإطاعة» فى هذه الآية بمعنى «الانبعاث الناشئ عن البعث» لأنّه تعالى أمر بإطاعة الرسول واولى الأمر أيضاً، ولا ريب فى عدم لزوم الإتيان بما أمر به الرسول صلى الله عليه و آله وأولوا الأمر بداعى أمرها، لأنّ أوامرهما توصّليّة لا تعبّديّة، ولا يكون الإطاعتان المذكورتان فى الآية الشريفة متغايرتين معناً، فلا تدلّ الآية على لزوم صدق عنوان الإطاعة- بالمعنى المذكور فى كلام المستشكل- فى العبادات.

وثانياً: أنّ القول بعدم تحقّق الإطاعة فى المعلوم بالتفصيل- سواء كان العلم مطابقاً للواقع أم مخالفاً- فاسد؛ لأنّ العلم بالبعث إذا كان مطابقاً للواقع كان الانبعاث ناشئاً عن نفس البعث، لا عن العلم به.

إن قلت: المثال الذى ذكرناه- وهو الخوف والاضطراب برؤية شاة قطع بكونها سبعاً- دليل واضح على أنّ الانبعاث لا يكون ناشئاً إلّاعن العلم بالبعث، فإنّ الخوف والاضطراب يتحقّق فى هذا المثال قطعاً، مع عدم كونه سبعاً فى الواقع.

قلت: كون الانبعاث ناشئاً عن العلم بالبعث فيما إذا كان العلم مخالفاً للواقع لا ينافى كونه ناشئاً عن نفس البعث فيما إذا كان مطابقاً له، فلو كان العلم بالبعث مخالفاً للواقع يكون منشأ الانبعاث العلم به، ولو كان موافقاً له يكون المنشأ نفس البعث.

والشاهد على هذا أنّه يندم بعد كشف الخلاف فى صورة المخالفة، فيقول متأسّفاً: «جعلت نفسى فى كلفة ومشقّة بلا جهة» بخلاف صورة الموافقة، فإنّه لا- يندم على الانبعاث أبداً، فلو كان الانبعاث فى كليهما معلولًا للعلم بالبعث لم يكن للتفرقة بين الصورتين فى الندامة وعدمها وجه، لأنّ العلم فى كلتيهما كان

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۳۹

موجوداً، فهذا شاهد على أنّ الانبعاث ناشٍ عن نفس البعث فى صورة موافقة العلم للواقع.

وبعبارة علميّة: يكون الانبعاث ناشئاً عن المعلوم بالعرض الذى هو نفس الواقع فى صورة الموافقة، لا عن المعلوم بالذات الذى هو

الصورة الذهنيّة الحاكية عن الواقع[۳۳۸].

فاتّضح إلى هنا أنّ الإشكال لا يتوجّه إلى موارد العلم التفصيلى.

وأمّا موارد احتمال التكليف- كالشبهة البدويّة- فنسلّم أنّ الانبعاث لا يكون ناشئاً عن البعث القطعى، لكنّ العرف مع ذلك يقضى بصدق عنوان الإطاعة على عمله، بل صدق الإطاعة هاهنا أوضح فى نظر العرف من موارد العلم التفصيلى، فإنّ المنبعث عن احتمال الأمر أولى بأن نسمّيه مطيعاً ممّن لا ينبعث إلّاعن الأمر القطعى.

الإشكال على الاحتياط فى موارد العلم الإجمالى

وأمّا ما يختصّ بالاحتياط فى أطراف العلم الإجمالى فإشكالان:

هل تكرار العمل يستلزم اللعب بأمر المولى؟

الأوّل: ما يرد على صرف تكرار العمل، سواء كان عبادة أم لا، وهو أنّ التكرار لعب بأمر المولى واستهزاء بمقامه فيما إذا تمكّن من العلم التفصيلى، فلو علم بنجاسة ثوب واحد بين العشرة وتمكّن من تحصيل العلم به فلو صلّى فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۴۰

كلّ منها من دون تحصيل العلم لعدّ لاعباً ومستهزءاً بأمر المولى، وكذا لو علم بأنّ المولى أمر بإحضار شخص مردّد عند العبد بين ألف نفر، فلو أحضر الجميع مع التمكّن من تحصيل العلم التفصيلى- بأن يسأل المولى عنه- لعدّ لاعباً بأمر المولى ومستهزءاً به، واللعب بأمر المولى قبيح مطلقاً وموجب للبطلان أيضاً إذا كان العمل عبادةً.

فهذا الإشكال يتوجّه إلى نفس التكرار فى أطراف العلم الإجمالى، سواء كان التكرار فى العبادة أو فى غيرها.

وفيه أوّلًا: أنّ التكرار وإن كان مستلزماً لسخريّة المولى واللعب بأمره فى المثالين، إلّاأنّه لا يعمّ، لأنّ المكلّف لو علم إجمالًا بنجاسة أحد ثوبيه، فصلّى فى كلّ منهما مع التمكّن من غسل أحدهما والإتيان بصلاة واحدة فيه لم يعدّ لاعباً بأمر المولى، لكون التكرار حينئذٍ لغرض عقلائى، لكونه أسهل من غسل أحد الثوبين والصلاة فيه، وكذا لو كان المجتهد شاكّاً فى أنّ الواجب هل هو صلاة الجمعة أو الظهر فأتى بهما- مع التمكّن من الرجوع إلى المنابع والمآخذ والعلم التفصيلى بالواجب- لم يعدّ أيضاً لاعباً بأمر المولى، لأنّ فى التكرار غرضاً عقلائيّاً أيضاً، وهو أنّ الرجوع إلى المنابع لتحصيل العلم صعب غاية الصعوبة، سيّما فى مثل الشكّ فى وجوب صلاة الجمعة والظهر، ولكنّ التكرار سهل، على أنّه مستلزم لدرك الواقع قطعاً، بخلاف الاجتهاد، فإنّه يمكن أن يخطأ فى اجتهاده.

وبالجملة: التكرار لا يستلزم التلاعب بأمر المولى والاستهزاء بمقامه فى جميع الموارد، كما هو المدّعى.

وثانياً: لا يكون المكلّف لاعباً فى الإتيان بأصل العمل، بل يأتى به لأجل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۴۱

أمر المولى بنحو لولا الأمر لم يأت به، ولكنّه لاعب فى كيفيّته، وهو لا يوجب البطلان، ولذا لو أتى بأصل العمل بداعى الأمر واتّبع فى كيفيّته هواه- كالإتيان بالصلاة فى مكان حارّ فى الشتاء، وفى مكان بارد فى الصيف- كانت العبادة صحيحة.

وبعبارة اخرى: إنّ التكرار وإن كان مستلزماً للعب، إلّاأنّه لا يرتبط بأمر المولى، بل هو من مقارنات المأمور به، فلا يتحقّق بالتكرار اللعب بأمر المولى الذى كان مدار الإشكال.

كيف يمكن قصد الوجه فى موارد الاحتياط فى العبادات؟

الثانی: ما یرد علی التکرار فی خصوص العبادات، وهو أنّه یعتبر فی صحّة العبادة قصد التقرّب والوجه، إمّا بنحو الغایة، کأن یقصد إتیان الصلاة لوجوبها، أو بنحو الوصف، کأن یقصد إتیان الصلاة الواجبة، وفی أطراف العلم الإجمالی لا یعلم بوجوب ما أتی به، ولا بکونه مقرّباً، فکیف یتمشّی منه قصد التقرّب والوجوب؟ مثلًا عند دوران الواجب بین صلاة الجمعة والظهر لو أتی المکلّف بهما لم یعلم بوجوب صلاة الجمعة ولا بمقرّبیّته کی یقصدهما، وهکذا الأمر فی الظهر.

وفیه: أنّه یکفی فی تحقّق قصد الوجه وسائر ما یتعلّق بالنیّة احتمال التکلیف، فلو قصد الوجه معلّقاً- بأن ینوی «إنّی اصلّی صلاة الجمعة لوجوبها لو کانت واجبة»- لکفی.

إن قلت: لابدّ فی العبادة من الجزم فی النیّة وما یتعلّق بها، وهو لا یحصل إلّا مع العلم التفصیلی، فلا یجزی التعلیق فی النیّة.

قلت: لا دلیل علی لزوم الجزم فی النیّة، لا عقلًا ولا شرعاً، لعدم صلاحیّة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۴۲

العقل للحکم فی مثل هذه المسألة، وعدم دلالة النقل علیه.

بل الدلیل علی خلافه علی ما اخترناه فی باب التعبّدی والتوصّلی، من إمکان التمسّک بإطلاق الأمر لرفع اعتبار قصد القربة إذا شککنا فی کون المأمور به تعبّدیّاً أو توصّلیّاً، فإنّا قلنا هناک: یمکن التمسّک بإطلاق الأمر لنفی اعتبار النیّة ومتعلّقاتها لو شککنا فی اعتبارها[۳۳۹]، کما یمکن التمسّک بالإطلاق لنفی الجزئیّة والشرطیّة المشکوکتین.

وفی المقام أصل لزوم النیّة معلوم، ولکنّ الجزم فیها مشکوکٌ فیه، فینفیه الإطلاق.

وأمّا علی ما اختاره المحقّق الخراسانی رحمه الله، من عدم إمکان تحقّق الإطلاق فی الأمر بالنسبة إلی اعتبار النیّة ومتعلّقاتها- بدعوی أنّ الإطلاق لا یمکن أن یتحقّق إلّافیما یمکن التقیید، والتقیید هاهنا مستلزم للدور، لاستلزامه أخذ ما لا یکاد یتأتّی إلّامن قبل الأمر بشیء فی متعلّق ذاک الأمر[۳۴۰]- فلا یمکن التمسّک بإطلاق الأمر فی المقام لنفی الجزم فی النیّة.

لکن لا مانع حینئذٍ من إجراء أصالة البراءة لنفیه.

والحاصل: أنّ الجزم فی النیّة غیر لازم، والشاهد علی هذا أنّه یمکن قصد الوجه فی الشبهات البدویّة بإقرار الخصم، مثلًا لو شکّ فی وجوب صلاة بالشکّ البدوی فلا ریب فی حسن الاحتیاط بإتیانها، مع أنّه لا یعلم بوجوبها، فلا یمکن له قصد الوجه جزماً، فعلم أنّ الجزم لا یعتبر فی النیّة ومتعلّقاتها، بل یکفی تحقّقها معلّقةً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۴۳

وأمّا ما حکی عن السیّد الرضیّ رحمه الله من إجماع الإمامیّة علی بطلان صلاة مَن صلّی صلاة لا یعلم[۳۴۱] أحکامها[۳۴۲]، وما ادّعی أیضاً من الإجماع علی بطلان عبادة من ترک طریقی الاجتهاد والتقلید وسلک طریق الاحتیاط[۳۴۳]، فهو إجماع منقول لا یجوز التمسّک به، لعدم حجّیّته.

نظریّة المحقّق النائینی رحمه الله فی المسألة

قال المحقّق النائینی رحمه الله: یعتبر فی حسن الاحتیاط إذا کان علی خلافه حجّة شرعیّة أن یعمل المکلّف أوّلًا بمؤدّی الحجّة، ثمّ یعقّبه بالعمل علی خلاف ما اقتضته الحجّة إحرازاً للواقع، ولیس للمکلّف العمل بما یخالف الحجّة أوّلًا ثمّ العمل بمؤدّی الحجّة، إلّاإذا لم یستلزم رعایة احتمال مخالفة الحجّة للواقع استئناف جملة العمل وتکراره، کما إذا کان مفاد الحجّة عدم وجوب السورة فی الصلاة، فإنّ رعایة احتمال مخالفتها للواقع یحصل بالصلاة مع السورة، ولا یتوقّف علی تکرار الصلاة، وإن کان یحصل بالتکرار أیضاً.

وهذا بخلاف ما إذا کان مفاد الحجّة وجوب خصوص صلاة الجمعة مع احتمال أن یکون الواجب هو خصوص صلاة الظهر، فإنّ رعایة احتمال مخالفة الحجّة للواقع لا یحصل إلّابتکرار العمل، وفی هذا القسم لا یحسن الاحتیاط إلّا بعد العمل بما یوافق الحجّة ولا

يجوز العكس.

والسرّ فى ذلك: هو أنّ معنى اعتبار الطريق: إلغاء احتمال مخالفته للواقع عملًا وعدم الاعتناء به، والعمل أوّلًا برعاية احتمال مخالفة الطريق للواقع ينافى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۴۴

إلغاء احتمال الخلاف، فإنّ ذلك عين الاعتناء باحتمال الخلاف، وهذا بخلاف ما إذا قدّم العمل بمؤدّى الطريق، فإنّه حيث قد أدّى المكلّف ما هو الوظيفة وعمل بما يقتضيه الطريق، فالعقل يستقلّ بحسن الاحتياط لرعاية إصابة الواقع.

هذا مضافاً إلى أنّه يعتبر فى حسن الطاعة الاحتماليّة عدم التمكّن من الطاعة التفصيليّة، وبعد قيام الطريق المعتبر على وجوب صلاة الجمعة يكون المكلّف متمكّناً من الطاعة والامتثال التفصيلى بمؤدّى الطريق، فلا يحسن منه الامتثال الاحتمالى لصلاة الظهر[۳۴۴]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وفيه: أنّه لا يتقدّم الامتثال التفصيلى على الإجمالى عندنا، فيجوز الاحتياط مع التمكّن من الامتثال التفصيلى ولو كان علميّاً، فضلًا عن كونه ظنّيّاً، فقد مرّ[۳۴۵] آنفاً أنّه يجوز الاحتياط بإتيان الصلاة فى الثياب المتعدّدة التى علم بنجاسة أحدها مع التمكّن من غسل أحدها والصلاة فيه، وهذا تقديم للامتثال الإجمالى على الامتثال التفصيلى العلمى.

وأمّا قوله رحمه الله بأنّ معنى حجّيّة الأمارة هو إلغاء احتمال خلاف مؤدّاها فى مقام العمل، فهو أيضاً باطل، لأنّ دليل حجّيّتها لا يوجب إلّاالعمل بمؤدّاها، سيّما بناء العقلاء الذى كان أهمّ أدلّة حجّيّتها، لأنّ الأدلّة اللفظيّة لو احتمل دلالتها على لزوم إلغاء احتمال الخلاف، لا يمكن هذا الاحتمال فى بناء العقلاء،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۴۵

لأنّ بنائهم لا يكون إلّاعملهم بقول الثقة، فمن أين يستفاد لزوم إلغاء احتمال الخلاف؟!

سلّمنا، ولكنّه لا فرق فى عدم الإلغاء بين تقديم ما قامت الحجّة على خلافه وبين تأخيره، إذ فى كليهما لم يُلغَ احتمال الخلاف فى مقام العمل، فلابدّ من تركه رأساً، ولا يتمّ قوله رحمه الله بسقوط دليل حجّيّة الأمارة بمجرّد الإتيان بما يقتضيه، فلا مانع من الاحتياط بعده، وذلك لأنّ دليل الحجّيّة لو اقتضى أمرين:

أحدهما: لزوم العمل على مؤدّى الأمارة، والثانى: لزوم إلغاء احتمال الخلاف عملًا، فبإتيان صلاة الجمعة فى المثال سقط دليل الحجّيّة بالنسبة إلىالأمر الأوّل من الأمرين اللذين اقتضاهما، لا بالنسبة إلى الأمر الثانى.

لكنّ الحقّ فى معنى حجّيّة الأمارات هو لزوم العمل على مقتضاها فقط، لا لزوم إلغاء احتمال الخلاف.

هذا تمام الكلام فى باب الاحتياط، وثبت أنّه لا يعتبر فى حسنه شىء، بل بمجرّد تحقّق الموضوع أعنى عنوان «الاحتياط» يحكم العقل بحسنه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۴۷

فى توقّف إجراء البرائة على وجوب الفحص

القول فيما يعتبر فى جريان البراءة

وجوب الفحص فى البراءة العقليّة

يتوقّف حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فى الشبهات الحكميّة على الفحص عن الدليل على الحكم الواقعى.
واستدلّ عليه بالأدلّة الأربعة:

الدليل العقلى على وجوب الفحص

أمّا العقل: فهو أنّ المراد ب «البيان» وإن كان هو البيان الواصل- ضرورة أنّ المولى لو كتب وظائف عبده فى ورقة وأرسلها إليه، لكنّها ضلّت فى الطريق قبل أن تصل إلى العبد، فلا يجوز للمولى عقابه على ترك تلك الوظائف، لأنّ البيان وإن صدر من قبل المولى لكنّه حيث لم يصل إلى العبد يحكم العقل بقبح عقابه على ترك الامتثال- إلّاأنّ الوصول فى الأحكام المتوجّهة إلى عامّة الناس لا يتوقّف على إعلام كلّ واحد من آحاد المكلّفين على حدة، بل للوصول فى هذه الأحكام طرق مألوفة بين العقلاء، فإنّ القوانين المصوّبة فى السلطة التشريعيّة إذا دوّنت وكتبت فى الجرائد الرسميّة وانتشرت فى الأخبار من طريق الإذاعة والتلفاز، صدق عليها أنّها وصلت إلى الناس، ولا تسمع

دعوى من خالفها معتذراً بعدم العلم بها.
وكذلك الأمر فى الأحكام الشرعيّة، فإنّها- بعد تشريعها من قبل اللّه تعالى ووحيها إلى نبيّه صلى الله عليه و آله وتبيين ما كان مجملًا منها من قبل أوصيائه عليهم السلام وإيصالهم عليهم السلام إيّاها إلى الفقهاء[۳۴۶] الذين كانوا بصدد كتابتها لمسلمى العصور المتأخّرة- دوّنت فى الاصول الأوّليّة الكثيرة[۳۴۷] المشتملة على كلمات الأئمّة المعصومين عليهم السلام.
ثمّ انتقلت منها إلى الاصول الثانويّة، كالكتب الأربعة، ومنها إلى سائر المجاميع الروائيّة، كوسائل الشيعة ومستدرك الوسائل.
فيصدق على الأحكام المندرجة فى الكتاب وفى أحاديث الكتب الأربعة وسائر الاصول المعتمدة التى بأيدينا أنّها بيان واصل.
فإذا شككنا مثلًا فى وجوب شىء وعدمه فلا يجوز التمسّك بأصالة البراءة إلّا بعد الفحص عن الدليل وعدم وجدانه فى مظانّه كى يكون العقاب على تركه- على فرض وجوبه واقعاً- عقاباً بلا بيان ومؤاخذة بلا برهان.

دليل مَن أنكر وجوب الفحص فى إجراء البراءة

وربما يستدلّ على عدم لزوم الفحص بأنّ البعث والزجر ما لم يكن معلوماً لا يصلح لأن يكون محرّكاً وباعثاً إلى المأمور به أو مانعاً وزاجراً عن المنهىّ عنه[۳۴۸].

ولو لم يصلح لذلك لم يكن منجّزاً للتكليف، لأنّ استحقاق العقوبة على المخالفة يتوقّف على وجود ما يصلح للباعثيّة والزاجريّة.
والبعث[۳۴۹] فى الشبهات الحكميّة البدويّة ليس بمعلوم، بل محتمل، والاحتمال لا يكون حاكياً وكاشفاً عن الواقع، والبعث ما لم يكن معلوماً ومكشوفاً لم يكن منجّزاً، فلا ملزم لوجوب الفحص بالرجوع إلى مظانّ وجود الحكم الواقعى، بل يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان حتّى قبل الفحص.

نقد نظريّة مَن أنكر وجوب الفحص فى المقام

وفيه أوّلًا: النقض بالروايات المعتبرة، فإنّها منجّزة للتكليف، ضرورة أنّ المكلّف لو خالفها ووقع فى مخالفة التكليف الواقعى لاستحقّ العقوبة، مع أنّ الروايات المعتبرة لا تفيد العلم غالباً، بل ربما لا توجب الظنّ، لأنّ حجّيّتها لا تتوقّف على حصول الظنّ الشخصى، بل

هى حجّيةً حتّى فيما إذا قام الظنّ على خلافها، فلو توقّف تنجز التكليف على حصول العلم به لما تنجز علينا الأحكام التى تدلّ عليها الأخبار المعتبرة، ولا يمكن الالتزام به، لكونه مستلزماً للغويّة حجّيّتها، فالقول بأنّ «البعث ما لم يكن معلوماً لم يكن منجّزاً» فاسد.

وثانياً: أنّ مسألة المنجّزيّة لا ترتبط بمسألة الباعثيّة والمحرّكيّة، فلا يصحّ القول بأنّ ما لا يصلح للباعثيّة- وهو التكليف غير المعلوم- لا يصلح للمنجّزيّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۵۰

وذلک لأنّ التنجيز من الأحكام العقليّة، فإنّ العقل هو الذى يحكم باستحقاق العقوبة على المخالفة وعدم استحقاقها عليها.

ولا ريب فى أنّ المولى إذا كتب وظائف عبده فى ورقة وجعلها فى محفظة قرطاسيّة وسدّ باب تلک المحفظة وأرسلها إليه، يجب على العبد فتحها والنظر إلى تلک الورقة، ليقف على ما كتبه المولى فيها، ولو تساهل فى ذلک ووقع فى مخالفة التكاليف الصادرة من قبل المولى، لاستحقّ عقوبته عقلًا، وليس له الاعتذار بأنّى لم أكن عالماً بما فى الورقة ولم أكن مكلّفاً بفتح باب المحفظة.

وكذلک الأمر فى الشرعيّات، فإنّ من احتمل وجوب شىء شرعاً لا يجوز له تركه باستناد قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» من دون الرجوع إلى مثل كتاب وسائل الشيعة ومطالبة حكمه الشرعى الواقعى، فإنّه لو تركه من دون الفحص وكان فى الواقع واجباً، لاستحقّ العقوبة عند العقل.

والحاصل: أنّ البعث المحتمل وإن لم يكن صالحاً للباعثيّة إلّاأنّه صالح للمنجّزيّة، فلا يجوز التمسّک بقاعدة «قبح العقاب بلا بيان» قبل الفحص، لأنّ المراد ب «البيان» وإن كان هو البيان الواصل، إلّاأنّ الوصول- فى التكاليف المتوجّهة إلى العموم- يتحقّق بمثل تدوينها فى الجرائد الرسميّة إذا كانت من قبيل القوانين العقلائيّة، وبكتابتها فى الكتب الأصليّة والمجاميع الروائيّة إذا كانت من قبيل الأحكام الشرعيّة، فلابدّ قبل إجراء البراءة من الفحص فى مظانّ وجود الدليل على الأحكام الواقعيّة.

هل الاقتحام فى الشبهات يستلزم الظلم على المولى؟

وقد يقرّر حكم العقل على وجوب الفحص بوجه آخر، وهو أنّ ارتكاب المشتبه إذا كان قبل الفحص عن الدليل كان ظلماً على المولى، والظلم قبيح

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۵۱

مطلقاً، سيّما إذا وقع على المولى، ولا فرق فى ذلک بين كون المشتبه حراماً فى الواقع أم لا.

فإذا احتمل العبد حرمة شرب التتن وارتكبه من دون أن يفحص عن الدليل كان فعله قبيحاً موجباً لاستحقاق العقوبة، وإن لم يكن فى الواقع حراماً. كما أنّ التجرّى[۳۵۰] يوجب استحقاق عقوبة المتجرّى.

بخلاف ما إذا فحص عن الدليل ولم يجده فى مظانّه، لعدم صدق الظلم على المولى حينئذٍ، وإن كان فى الواقع حراماً.

هذا حاصل هذا الوجه العقلى لإثبات وجوب الفحص فى المقام.

نقد القول بأنّ الاقتحام فى الشبهات ظلم على المولى

ولا يخفى أنّه لا حاجة إلى التمسّک بهذا الوجه بناءً على ما اخترناه من عدم جريان قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» قبل الفحص.

وعلى هذا فلابدّ من أن يريد هذا القائل أنّ القاعدة تجرى فى المقام مطلقاً:

قبل الفحص وبعده، إلّاأنّ ارتكاب المشتبه قبل الفحص ممنوع لأجل كونه ظلماً على المولى، لا لعدم جريان القاعدة.

وهذا واضح الفساد، لأنّ مخالفة التكليف التى عدّ احتمالها ظلماً على المولى لو فرض كونها مخالفةً جائزة فلم يعقل أن يكون

احتمالها ظلماً، فلابدّ من أن یُراد کونها مخالفهٔ قبیحهٔ وغیر جائزهٔ، مع أنّه لا یمکن الالتزام بقبح المخالفهٔ بعد القول بجریان قاعدهٔ «قبح العقاب بلا بیان» قبل الفحص وبعده، لأنّ تحقّق المخالفهٔ باستناد حکم العقل بالبراءهٔ لا یعقل أن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۳۵۲

یکون قبیحاً.

وبعبارهٔ اخری: إن کان بین ما قبل الفحص وما بعده فرق فی جریان القاعدهٔ، فلا مجال فی المقام للتمسّک بأنّ الاقتحام فی الشبهات ظلم علی المولی، لخروج المقام بنفسه عن تحت القاعدهٔ.

وإن لم یکن بینهما فرق، بل تجری فی کلتا الصورتین فلا یعقل أن یکون العمل الذی یحتمل کونه مخالفاً لتکلیف المولی قبیحاً، وحینئذٍ لا یکاد ینطبق علیه عنوان الظلم علی المولی.

ومنه انقدح بطلان قیاس المقام إلی مسألهٔ التجرّی، فإنّ من قال باستحقاق العقوبهٔ فی تلک المسألهٔ إنّما قال به لأجل تحقّق واقعیّهٔ التجرّی الذی هو طغیان علی المولی وخروج عن رسوم العبودیّهٔ.

والمتجرّی وإن لم یرتکب مخالفهٔ واقعیّهٔ، إلّاأنّ استحقاق العقوبهٔ لا یرتبط بارتکاب المخالفهٔ الواقعیّهٔ، بل هو یترتّب- عند من قال باستحقاق المتجرّی العقاب- علی نفس عنوان التجرّی، وهو کون العبد فی مقام الطغیان علی المولی وخروجه عن رسوم عبودیّته، ولا فرق فی ذلک بین العاصی والمتجرّی.

وأمّا من ارتکب شرب التتن المحتمل الحرمهٔ باستناد قاعدهٔ «قبح العقاب بلا بیان» فلا یکون ظالماً علی المولی.

وبالجملهٔ: لا یتحقّق فی المقام ظلم بوجه من الوجوه، بخلاف باب التجرّی، فإنّه وإن لم یکن مخالفهٔ واقعیّهٔ، إلّاأنّ عنوان التجرّی محفوظ، ومن قال باستحقاق العقوبهٔ فیه إنّما قال به لنفس هذا العنوان.

فلا یمکن إثبات وجوب الفحص من طریق مسألهٔ الظلم علی المولی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۳۵۳

فی إثبات وجوب الفحص بالعلم الإجمالی بأحکام شرعیّهٔ

وقد یقرّر حکم العقل بوجوب الفحص بتقریر ثالث، وهو حصول العلم الإجمالی لکلّ أحد- قبل الأخذ فی استعلام المسائل- بوجود واجبات ومحرّمات کثیرهٔ فی الشریعهٔ، ومعه لا یصحّ التمسّک بأصل البراءهٔ، لأنّ الشکّ فی المکلّف به، لا التکلیف.

هذا تقریر عقلی آخر لإثبات وجوب الفحص وصار مقبولًا عند المحقّق النائینی رحمه الله.

وحاصله: أنّ العلم الإجمالی بوجود تکالیف کثیرهٔ فی الشریعهٔ یوجب تنجّزها عقلًا، فلا یجوز مخالفتها، فلابدّ من الفحص، لحصول الاطّلاع علیها.

نقد القول باقتضاء العلم الإجمالی وجوب الفحص

وفیه: أنّ البحث إنّما هو فی جریان البراءهٔ العقلیّهٔ قبل الفحص، وأصالهٔ البراءهٔ- سواء کانت عقلیّهٔ أو نقلیّهٔ- لا تجری إلّافی موارد الشکّ فی التکلیف، ففی موارد العلم به سواء کان تفصیلیّاً أو إجمالیّاً لا تجری قاعدهٔ «قبح العقاب بلا بیان» أصلًا کی نتکلّم فی أنّه هل یشترط فیها الفحص أم لا.

فمورد الاستدلال- وهو العلم الإجمالی بوجود تکالیف کثیرهٔ فی الشریعهٔ- یکون مجری الاشتغال، ولا یرتبط بالمقام.

وبعبارهٔ اخری: محلّ الکلام إنّما هو ما تجری فیه البراءهٔ بلا إشکال مع قطع النظر عن وجوب الفحص، وهذا غیر موارد العلم الإجمالی،

فالاستدلال بالعلم الإجمالی لإثبات توقّف البراءة العقليّة على الفحص عن الدليل، لا ينطبق على المدّعى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۵۴

هذا جواب أساسى دقيق عن هذا الدليل.

لكن اجيب عنه بوجهين آخرين، وقد وقع من الأعلام فيهما النقض والإبرام.[۳۵۱]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج‌۵ ؛ ص۳۵۴

الأوّل: أنّه أخصّ من المدّعى، فإنّ المدّعى هو وجوب الفحص فى كلّ ما يرجع فيه إلى البراءة العقليّة من موارد الشبهة الوجوبيّة والتحريميّة، وهذا الدليل إنّما يوجب الفحص قبل استعلام جملة من الأحكام بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه، لانحلال العلم الإجمالى بذلك.

جواب المحقّق النائينى رحمه الله عن هذه المناقشة

وأورد عليه المحقّق النائينى رحمه الله بأنّ استعلام مقدار من الأحكام يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيها لا يوجب انحلال العلم الإجمالى، إذ متعلّق العلم تارةً: يتردّد من أوّل الأمر بين الأقلّ والأكثر، كما لو علم بأنّ فى هذا القطيع من الغنم موطوءً، وتردّد بين كونه عشرة أو عشرين.

واخرى: يكون المتعلّق عنواناً ليس بنفسه مردّداً بين الأقلّ والأكثر من أوّل الأمر، بل المعلوم بالإجمال هو العنوان بما له فى الواقع من الأفراد، كما لو علم بموطوئيّة البيض من هذا القطيع، وتردّدت البيض بين كونها عشراً أو عشرين.

ففى الأوّل ينحلّ العلم الإجمالى بالعلم التفصيلى بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه، كما لو علم بموطوئيّة هذه العشرة من القطيع.

وفى المثال الثانى لا ينحلّ العلم الإجمالى بالعلم التفصيلى بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه، بل لابدّ من الفحص التامّ عن كلّ ما يحتمل انطباق العنوان المعلوم بالإجمال عليه، لأنّ العلم الإجمالى يوجب تنجّز متعلّقه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۵۵

بما له من العنوان، ففى المثال العلم الإجمالى تعلّق بعنوان البيض بما له من الأفراد فى الواقع، فكلّ ما كان من أفراد البيض واقعاً قد تنجّز التكليف به، ولازم ذلك هو الاجتناب عن كلّ ما يحتمل كونه من أفراد البيض، والعلم التفصيلى بموطوئيّة عدّة من البيض يحتمل انحصار البيض فيه لا يوجب انحلال العلم الإجمالى.

وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ المعلوم بالإجمال فى المقام هى الأحكام الموجودة فيما بأيدينا من الكتب، فقد تنجّزت جميع الأحكام المثبتة فى الكتب، ولازم ذلك هو الفحص التامّ عن جميع الكتب التى بأيدينا، ولا ينحلّ العلم الإجمالى باستعلام جملة من الأحكام يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيها.

ألا ترى أنّه ليس للمكلّف الأخذ بالأقلّ لو علم باشتغال ذمّته لزيد بما فى الطومار، وتردّد ما فى الطومار بين الأقلّ والأكثر، بل لابدّ له من الفحص التامّ فى جميع صفحات الطومار، كما عليه بناء العرف والعقلاء، وما نحن فيه يكون بعينه من هذا القبيل[۳۵۲]، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق النائينى قدس سره من قبل الإمام الخمينى

«مدّ ظلّه»

وناقش فيه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بقوله:

وفيه أوّلًا: أنّه لا فرق فی الانحلال بين تعلّق العلم بعنوان ويكون العنوان بما له من الأفراد الواقعيّة مردّداً بين الأقلّ والأكثر، وتردّد المتعلّق من أوّل الأمر بينهما، فيما إذا كان العنوان ممّا ينحلّ بواسطة انحلال التكليف، فإذا علم بوجوب إكرام العالم بما له من الأفراد، وتردّدت بين الأقلّ والأكثر، فلا محالة ينحلّ

العلم الإجمالی بالعلم التفصيلی والشكّ البدوی.

نعم، إذا كان نسبة العنوان إلى المعنون نسبة المحصَّل والمحصِّل، وتردّد المحصِّل بين الأقلّ والأكثر لابدّ من الاحتياط[۳۵۳].

وأمّا العنوان المنحلّ إلى التكاليف المستقلّة كالبيض من الغنم، فلا إشكال فی كونه كالمردّد من أوّل الأمر بين الأقلّ والأكثر.

وثانياً: لو سلّم ذلك فلا إشكال فی عدم كون ما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ معنى تعلّق العلم بعنوان وتنجّزه به أن يكون العنوان بذاته متعلّق الحكم، وأمّا تعلّق العلم بعنوان غير ذی حكم فلا أثر له.

فحينئذٍ نقول: إنّ العلم بوجود أحكام فی الكتب التی بأيدينا لا يوجب تنجّزها بهذا العنوان، فإنّ عنوان كون الأحكام فی الكتب ليس من العناوين التی تعلّق بها الحكم حتّى يتنجّز بما له من العنوان، ضرورة أنّه من الانتزاعيّات بعد جمع الأحكام فی الكتب، وهذا ممّا لا يتعلّق به حكم، ولا تكون الأحكام بذلك العنوان مورداً للتكليف، فالعلم الإجمالی المؤثّر متعلّق بنفس الأحكام بوجودها الواقعی، ويتردّد من أوّل الأمر بين الأقلّ والأكثر، فينحلّ العلم الإجمالی إلى التفصيلی والشكّ البدوی.

وممّا ذكرنا يتّضح أنّ ما ذكره من المثالين المتقدّمين مورد للمناقشة، فإنّ عنوان «البيض» ليس ممّا تعلّق به الحكم، حتّى يكون العلم المتعلّق به منجّزاً له بعنوانه، فإنّه عنوان عرضی مقارن من باب الاتّفاق مع ما تعلّق به التكليف،

وهو عنوان الموطوء، فالمتعلّق هو الموطوء لا الأبيض، فالعلم المتعلّق به موضوع الأثر أی التنجّز، فحينئذٍ لو صحّ ما ذكره- من أنّه لو كان العلم متعلّقاً بعنوان كان منجّزاً لأفراده الواقعيّة، ولا ينحلّ العلم الإجمالی إلى التفصيلی والشكّ- كان المثال الأوّل كذلك، لتعلّق العلم بالموطوء، وتردّده بين الأقلّ والأكثر، كما أنّ المثال الثانی أيضاً كذلك، لما ذكرنا، لا لتعلّق العلم بعنوان البيض من الغنم، كما هو واضح.

وأمّا ما ذكره- من أنّه ليس للمكلّف الأخذ بالأقلّ لو علم باشتغاله بما فی الطومار- فهو أجنبیّ عن المقام، بل هو من قبيل الشبهات الموضوعيّة- التی سيتعرّض هذا المحقّق لها، ويختار وجوب الفحص فيها- ممّا لا يحتاج حصول العلم بالموضوع فيها إلى مقدّمات كثيرة، بل يحصل بمجرّد النظر، فالفحص فيها لازم، ولو مع عدم العلم الإجمالی[۳۵۴]، فالعلم الإجمالی من قبيل الحجر المضموم لجنب الإنسان[۳۵۵]، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

الثانی: أنّه أعمّ من المدّعى، لأنّ المدّعى هو الفحص عن الأحكام فی خصوص ما بأيدينا من الكتب، والمعلوم بالإجمال معنى أعمّ من ذلك، لأنّ متعلّق العلم هی الأحكام الثابتة فی الشريعة واقعاً[۳۵۶]، لا خصوص ما بأيدينا، والفحص فيما بأيدينا من الكتب لا يرفع أثر العلم الإجمالی، بل العلم باقٍ على حاله، ولو بعد الفحص التامّ عمّا بأيدينا.

جواب المحقّق النائينی رحمه الله عن هذا الإشكال

وأورد عليه المحقّق النائينی رحمه الله بأنّه وإن علم إجمالًا بوجود أحكام فی الشريعة أعمّ ممّا بأيدينا من الكتب، إلّاأنّه يعلم إجمالًا

أیضاً بأنّ فیما بأیدینا من الکتب أدلّة مثبتة للأحکام مصادفة للواقع بمقدار یحتمل انطباق ما فی الشریعة علیها، فینحلّ العلم الإجمالی العامّ بالعلم الإجمالی الخاصّ ویرتفع الإشکال بحذافیره، ویتمّ الاستدلال بالعلم الإجمالی لوجوب الفحص، فتأمّل جیّداً[۳۵۷]، إنتهی کلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی الجواب عن هذا الإشکال

وفیه: أنّه بناءً علی صحّة دعواه[۳۵۸] لا- یبقی مجال لدعوی انحلال العلم الإجمالی العامّ بالعلم الإجمالی الخاصّ الذی تعلّق بما فی الکتب التی بأیدینا، لإمکان أن یقال: إنّ العلم الإجمالی العامّ تعلّق بعنوان واحد هو الأحکام التی فی الکتب مطلقاً أو الأحکام الصادرة عن الشریعة وأمثال ذلک، والمفروض أنّ تعلّقه به موجب لتنجّزه بما له من الأفراد الواقعیّة، وتردّده بین الأقلّ والأکثر لا- یوجب الانحلال.

وبالجملة: إنّ هاهنا مناقشتین علی التمسّک بالعلم الإجمالی لإثبات وجوب الفحص:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۵۹

أ- أنّه أخصّ من المدّعی.

ب- أنّه أعمّ من المدّعی.

وقد بنی المحقّق النائینی رحمه الله جوابه عن المناقشة الاولی علی عدم انحلال العلم الإجمالی فیما إذا تعلّق بعنوان لیس بنفسه مردّداً بین الأقلّ والأکثر من أوّل الأمر، وبنی جوابه عن المناقشة الثانیة علی انحلاله فی نفس هذا المورد.

وهذا تهافت ظاهر، فإنّ العنوان الذی تعلّق به العلم الإجمالی فی المقام لو کان غیر قابل للانحلال لم یصحّ جوابه عن المناقشة الثانیة، وإن کان قابلًا له لم یصحّ دعوی عدم الانحلال فی الجواب عن المناقشة الاولی.

نعم، یمکن الجواب عن الإشکال الثانی بناءً علی ما اخترناه من تحقّق الانحلال مطلقاً، سواء تعلّق العلم الإجمالی بالعنوان أو بغیره، ولذا قلنا بالانحلال فی کلا المثالین المتقدِّمین فی کلام هذا المحقّق الکبیر: وهما ما إذا تعلّق العلم الإجمالی بأنّ فی هذا القطیع من الغنم موطوءً وتردّد بین کونه عشرة أو عشرین، وما إذا تعلّق بموطوئیّة البیض من هذا القطیع، وتردّدت البیض بین کونها عشراً أو عشرین.

لکن قد عرفت أنّ الجواب المختار من أصل الدلیل، هو أنّ مسألة العلم الإجمالی لا ترتبط بالمقام أصلًا، لأنّا نبحث فی شرائط جریان أصالة البراءة التی مجراها هو الشکّ فی التکلیف، والعلم الإجمالی یرتبط بالشکّ فی المکلّف به الذی یجری فیه الاشتغال.

هذا تمام الکلام فی الدلیل العقلی علی وجوب الفحص، وقد قرّرناه بوجه مقبول فی بدایة البحث، وإن کان الوجهان الأخیران- وهما مسألة الظلم علی المولی، ومسألة العلم الإجمالی- غیر مقبولین، کما عرفت.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۶۰

البحث حول قیام الإجماع علی وجوب الفحص

وأمّا الإجماع: فهو اتّفاق جمیع العلماء علی عدم جواز التمسّک بالبراءة العقلیّة قبل الفحص.

لکن یرد علیه أوّلًا: أنّ بیان حدود المسائل العقلیّة وضوابطها إنّما هو بید العقل، ولا مجال للأدلّة التعبّدیّة فیها، فلو فرض دلالة العقل علی «قبح العقاب بلا- بیان» حتّی قبل الفحص، فلا- یمکن ردّه لأجل مثل الإجماع. ألا- تری أنّه یجب تأویل قوله تعالی: «وَجَاءَ رَبُّکَ»[۳۵۹]، لأجل حکم العقل بعدم تجسّمه تعالی وما یلزم منه؟

وثانیـاً: أنّ الإجمـاع لاـ یکون دلیلًا مسـتقلّاً فیما إذا کان مـدرکه معلوماً أو محتملًا، کما فیما نحن فیه، فإنّا نحتمل قویّاً أن یکون مسـتند المجمعین مـا اخترنـاه لإثبـات وجوب الفحص، وهو عـدم جریـان قاعـدة «قبـح العقـاب بلاـ بیـان» قبـل الفحص بالتقریب الـذی تقـدّم منّا[۳۶۰].

البحث حول دلالة الآیات والروایات علی وجوب الفحص

وأمّا الکتاب والسنّة: فالحقّ هو دلالة بعض الآیات والروایات علی وجوب التفقّه والتتبع والتعلّم.

لکن یحتمل قویّاً أن تکون إرشاداً إلی حکم العقل، لا حکماً تعبّدیّاً بتأسیس الشارع، فإنّ العقل یستقلّ بالحکم بلزوم التفقّه فی الدین وتعلّم أحکام المولی الواقعی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۳۶۱

وبالجملـة: لاـ یبعـد أن یکون هـذا النوع من الآیـات والروایات تأکیـداً لحکم العقل، وإرشاداً إلیه، مثل قوله تعالی: «أَطِیعُوا اللَّهَ»[۳۶۱]، حیث إنّ العقل یحکم بوجوب إطاعة اللّه تعالی، وهذه الآیة الشریفة تکون إرشاداً إلی حکمه.

وتلخّص من جمیع ما تقـدّم أنّ جریان البراءة العقلیّـة فی الشـبهات الحکمیّة یتوقّف علی وجوب الفحص، ولا یدلّ علیه إلّادلیل واحد، وهو أنّ العقل لا یحکم قبل الفحص ب «قبح العقاب بلا بیان»، وهذا دلیل قویّ لا یمکن المناقشة فیه.

مقدار الفحص اللازم لإجراء البراءة

ثمّ لا یخفی علیک أنّه لا یجب فی کلّ مسألـة تتبع جمیع الأبواب الفقهیّـة فی جمیع المجامیع الروائیّـة الشـیعیّة والسـنّیّة، بل حیث دوّن أحادیث کلّ مسألـة فی باب متناسب لها، سیّما فی مثل وسائل الشیعة من المجامیع الجدیـدة، یکفی الرجوع فی کلّ مسألة إلی مظانّ وجود حکمهـا، فـإذا شـککنا فی حکم من أحکـام السـرقة مثلًـا یکفی الفحص فی خصوص أبوابها، ولا یجب الرجوع إلی مثل أبواب الطهارة، وإن احتملنا أن یکون فیها حدیث مربوط بالسرقة وصلنا إلیه لو رجعنا إلیها.

وبعبـارة اخری: إنّ العقـل وإن حکم باشتراط جریان قاعـدة «قبـح العقاب بلا بیان» بالفحص عن الـدلیل، إلّاأنّ هـذا العقل نفسه یحکم بتحقّق هـذا الشـرط بصـرف التتبع فی مظـانّ الحکم الـذی نحن بصـدده، فـإن لم نجـده فیهـا یحکم العقـل بـالبراءة من دون أن یلزمنا بالفحص فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۳۶۲

سائر الأبواب.

ولاـ یـذهب علیک أنّا لا ننکر أن توجـد أحیاناً روایـة فی باب من أبواب الفقه مربوطـة بباب آخر أیضاً، لکنّه فرض نادر التحقّق وعلی خلاـف القاعـدة، فلاـ یلزمنـا العقـل بسـبب هـذا الاحتمال الضـعیف علی الفحص فی جمیع کتاب الوسائل مثلًا من أوّله إلی آخره، بل یحکم ب «قبح العقاب بلا بیان» بمجرّد الفحص فی مظانّ وجود حکم المسألة وعدم وجدانه فیها.

ما هو متعلّق العقاب عند عدم الفحص؟

إذا ثبت توقّف جریـان البراءة العقلیّـة علی لزوم الرجوع إلی مظانّ وجود الحکم الواقعی فلو تخلّف المکلّف عن ذلک فلا إشـکال فی استحقاقه العقوبة، لعدم حکم العقل بقبح العقاب حینئذٍ، فیستحقّ العقوبة إذا فعل محتمل الحرمة أو ترک محتمل الوجوب.

إنّما الإشکال فی أنّ استحقاق العقاب بأیّ شیء یتعلّق؟ فیه احتمالات، بل أقوال ثلاثة:

أ- أن یکون استحقاق العقوبة علی مخالفة الواقع.

ب- أن یکون فی قبال ترک الفحص الذی کان واجباً عقلًا، ولا ربط له بالواقع.

ج- أن یکون لأجل ترک الفحص والتعلّم، لکن لا- مطلقاً، بل فیما إذا کان ترک الفحص مؤدّیاً إلی مخالفة الواقع، فهذا الاحتمال الثالث تلفیق بین الاحتمال الأوّل والثانی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۶۳

بیان ما هو الحقّ فی المسألة

والحقّ هو القول الأوّل، لأنّ لزوم الفحص لیس وجوباً نفسیّاً، بل وجوب مقدّمی، لأجل درک الأحکام الواقعیّة، ولذا لو سألنا العقل: لِمَ ألزمت علینا الفحص؟ لقال: لأجل کونه طریقاً إلی الواقع، ولا تصحّ العقوبة علی ترک أمر مقدّمی طریقی. فلو شکّ المکلّف فی حرمة شرب التتن وکان فی مثل کتاب «وسائل الشیعة» روایة دالّة علی حرمته، لکنّه شربه من دون أن یرجع إلی هذا الکتاب، لاستحقّ العقوبة علی ارتکاب الحرام الواقعی.

وأمّا القول الثانی: فمستنده بعض الأخبار التی سیأتی البحث عنها[۳۶۲].

وأمّا القول الثالث: فاستدلّ علیه بوجه ضعیف جدّاً.

وهو أنّه لا یمکن عقاب المکلّف علی صرف ترک الفحص، لأنّه أمر طریقی مقدّمی لا یلیق أن یعاقبه المولی لذلک، ولا علی صرف مخالفة الواقع، لأنّ الحکم الواقعی أمرٌ مجهول للمکلّف، ولا یمکن عقوبته علی مخالفة واقعیّة مجهولة، فإذا لم یصلح واحد منهما أن یکون ملاکاً مستقلّاً لاستحقاق العقوبة، فلابدّ من التلفیق بینهما، وهو أن یکون استحقاق العقوبة علی ترک الفحص، لکن بشرط کونه مؤدّیاً إلی مخالفة الواقع.

وفیه أوّلًا: أنّه لا- یمکن أن یتولّد أمر ثبوتی من أمرین عدمیّین، فلو لم یصلح ترک الفحص ولا مخالفة الواقع لأن یستند استحقاق العقوبة إلیه عند الانفراد، فکیف یمکن استناده إلیهما عند الانضمام؟!

وثانیاً: أنّ الجهل بالواقع بما هو جهل لا یمنع من استحقاق العقوبة، بل الذی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۶۴

یمنع عنه فی مورد الجهل هو قاعدة «قبح العقاب بلا بیان»[۳۶۳] وقد عرفت أنّ جریان هذه القاعدة یختصّ بما بعد الفحص، فلا یکون صرف الجهل رادعاً عن استحقاق العقوبة علی مخالفة الواقع فیما إذا صدرت بدون الفحص عن الدلیل، کما هو المفروض.

ولو کان صرف الجهل بالواقع مانعاً عن تنجّز التکلیف واستحقاق العقوبة علی مخالفته- سواء جرت البراءة أو لم تجر- لکانت المباحث الطویلة الذیل حول البراءة فی الکتب الاصولیّة لغواً.

والحاصل: أنّ المکلّف لو تمسّک بقاعدة «قبح العقاب بلا بیان» بدون الفحص عن الدلیل لکان مستحقّاً للعقوبة علی مخالفة الحکم الواقعی، لا علی ترک الفحص مطلقاً، أو بشرط کونه مؤدّیاً إلی المخالفة.

صور مخالفة الواقع، وما هو موجب لاستحقاق العقوبة منها

ثمّ إنّه یتصوّر هاهنا ثلاث صور:

أ- أنّ المکلّف لو تتبّع فی المنابع فرضاً لوجد دلیلًا مثبتاً للتکلیف، وتبدّل جهله بالواقع إلی العلم به.

ب- أن لا یکون فی المنابع دلیل أصلًا، لا علی ثبوت التکلیف ولا علی عدمه، فلو رجع إلیها فرضاً لم یزل جهله.

ج- أن يكون فى المنابع دليل على خلاف التكليف الواقعى، كما إذا شكّ فى حرمة شرب التتن أو وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، وكان فى كتاب «وسائل الشيعة» مثلًا رواية معتبرة على حلّيّة شرب التتن أو عدم وجوب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۶۵

الدعاء عند رؤية الهلال، فلو فحص المكلّف فرضاً لوصل إلى دليل معتبر مخالف للواقع.

فهل المكلّف التارك للفحص يستحقّ العقوبة على مخالفة الواقع فى جميع هذه الصور أو فى خصوص الصورة الاولى؟

ربما يقال: فى جميع الفروض الثلاثة.

لأنّ تمام الملاك لاستحقاق العقاب هو مخالفة الحكم الواقعى فى فرض عدم الفحص، وهو موجود فى المقام من دون فرق بين اشتمال المجاميع الحديثية على بيان موافق للواقع أو مخالف له أو عدم اشتماله على بيان أصلًا.

ويمكن تقريبه بوجهين:

أحدهما: أنّ عدم استحقاق العقوبة على مخالفة تكليف المولى لابدّ من أن يستند إلى عذر، وهو مفقود فى المقام.

نعم، لو رجع إلى مظانّ وجود الحكم ولم يجد ما يدلّ على الحكم الواقعى أو وجد ضدّه، لكان عذراً له فى مخالفة الواقع[۳۶۴].

لكنّه حيث لم يفحص لم يعلم بعدم الدليل، أو وجود الدليل على ضدّ الواقع، فلا يتمكّن من أن يستند عمله إليه، كى يكون عذراً له.

ثانيهما: أنّ المفروض عدم جريان قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» قبل الفحص، فلا محالة يجرى الاشتغال، لعدم توقّف العقل وسكوته فى مسألة من المسائل، بل إمّا أن يحكم ب «قبح العقاب بلا بيان» أو ب «لزوم الاحتياط» ولذا يحكم فى الشبهات البدويّة بعد الفحص بالبراءة، وفى الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى بالاشتغال.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۶۶

وبالجملة: إن لم يحكم العقل بالبراءة فى الشبهات البدويّة قبل الفحص حكم بلزوم الاحتياط، وهذا الحكم العقلى كان بياناً من قبل المولى، إذ كما أنّ للمولى رسولًا ظاهريّاً، كذلك له رسول باطنى، وهو «العقل»، فإن شرب المكلّف التتن المحتمل الحرمة قبل الفحص وكان فى الواقع حراماً استحقّ العقوبة، لحكم العقل حينئذٍ ب «لزوم الاحتياط» الذى هو بيان مبرّر للعقوبة، ولا فرق فى ذلك بين أن يكون نتيجة الفحص- لو فحص- عدم الوصول إلى دليل أصلًا، أو الوصول إلى دليل موافق للواقع أو مخالف له.

الحقّ فى المسألة

والحقّ عدم استحقاق العقوبة إلّافى خصوص ما لو فحص لوصل إلىحجّة موافقة للتكليف، بخلاف ما إذا لم يكن فى المنابع دليل أصلًا، أو كان فيها حجّة مخالفة للتكليف.

وذلك لأنّ المكلّف معذور فى مخالفة التكليف الواقعى فى الصورتين الأخيرتين، إذ المفروض أنّه لو فحص لم يصل إلى دليل مثبت له.

والمكلّف وإن لم يلتفت إلى هذا العذر ولم يستند عمله إليه، لكنّ الالتفات إلى العذر واستناد العمل إليه مسألة ونفس واقعيّة العذر مسألة اخرى، وعدم استحقاق العقوبة يدور مدار نفس العذر واقعاً، لا مدار استناد العمل إليه.

نعم، ارتكاب المشتبه عند العذر الواقعى المغفول عنه يكون تجرّياً فى صورة عدم الفحص، لكنّ البحث إنّما هو فى استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع، لا على عنوان «التجرّى».

وبعبارة اخرى: إذا كان المكلّف معذوراً واقعاً فى مخالفة التكليف لم تتغيّر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۶۷

واقعيّة العذر عمّا كان عليه بسبب غفلته عنه، فلا يستحقّ العقوبة مع قطع النظر عن «التجرّى» الذى لا نبحث هاهنا عنه.

وأمّا حكم العقل بلزوم الاحتياط عند عدم الفحص فمسلّم، لكنّه ليس لأجل التحفّظ على الواقع كى لا يفرق بين الصور الثلاثة فى لزوم الاحتياط، ضرورة أنّه لو كان لأجل التحفّظ على الواقع لوجب الاحتياط حتّى بعد الفحص، ضرورة أنّه يحتمل بعده أيضاً أن يكون شرب التتن حراماً فى الواقع.

وبالجملة: لو كان حكم العقل بلزوم الاحتياط بملاك التحفّظ على الواقع لجرى قبل الفحص وبعده كليهما.

لكنّ الحقّ أنّه بملاك آخر، وهو احتمال وجود بيان على التكليف فى مظانّه، ك «وسائل الشيعة» وسائر المجاميع الحديثيّة.

وحينئذٍ لا وجه لحكم العقل بوجوب الاحتياط فيما إذا لم يكن فى المنابع حجّة مثبتة للتكليف، سواء لم يكن بيان أصلًا، أو كان نافياً للتكليف، فلا يستحقّ المكلّف العقوبة على مخالفة الواقع فى هاتين الصورتين.

والحاصل: أنّ القاعدة تقتضى استحقاق العقوبة على المخالفة فيما لو فحص لوصل إلى بيان مثبت للتكليف، بخلاف الصورتين الاخريين. هذا فى الواجبات المطلقة.

الفحص فى الواجب المشروط

وأمّا الواجبات المشروطة والموقّتة[۳۶۵] فهل يجب الفحص فيها أيضاً، ويستحقّ المكلّف العقوبة على المخالفة عند عدم الفحص أم لا؟

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۶۸

ولا يخفى عليك أنّ البحث إنّما هو فى الواجب المشروط أو الموقّت الذى لم يتحقّق شرطه أو وقته بعدُ، لكنّا نعلم أنّ عدم الفحص قبل تحقّق الشرط والوقت يؤدّى إلى ترك أصل الواجب فى زمان تحقّقهما، لغفلة ونحوها.

فإذا احتمل المكلّف أنّ للمولى تكليفاً معلّقاً على شرط فهل عليه التتبع والتفحّص ليتبيّن له صدور هذا الحكم وعدم صدوره أم لا؟ ويترتّب عليه استحقاق العقوبة على ترك الواجب، الناشئ عن عدم الفحص على الأوّل، وعدم استحقاقها على الثانى.

وجه عدم وجوب الفحص فى الواجب المشروط

ربما يقال بعدم وجوب الفحص على المكلّف فى هذه الصورة، لأنّ وجوبه أمر مقدّمى تابع لوجوب ذى المقدّمة، فكيف يمكن القول بفعليّة وجوب الفحص قبل فعليّة الوجوب الذى يفحص عنه مع أنّ الوجوب الغيرى الترشّحى لا يمكن أن يتحقّق قبل تحقّق ما يترشّح منه.

وبعبارة اخرى: قبل تحقّق الشرط لا يمكن أن يتحقّق المشروط الذى هو ذو المقدّمة، حتّى تجب مقدّماته التى منها الفحص.

هذا مقتضى القاعدة.

لكن لا يمكن الالتزام بها وإجراء البراءة فى الواجبات المشروطة بدون الفحص[۳۶۶]، لبُعد اختصاص لزوم الفحص- الذى يحكم به العقل حكماً أكيداً جدّيّاً- بالواجبات المطلقة، فبماذا يمكن التفصّى عن الإشكال؟

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۶۹

القول برجوع الواجب المشروط إلى المعلّق

ذهب بعضهم إلى كون هذا النوع من الواجبات من قبيل الواجب المعلّق الذى كان الوجوب فيه فعليّاً، والواجب استقباليّاً ومعلّقاً على تحقّق الشرط والوقت، فإذا قال المولى: «إن جاءك زيد فأكرمه» كان إكرام زيد على تقدير مجيئه واجباً الآن، فإن شكّ العبد فى

صدور هذا الحكم من قبل المولى وجب عليه الفحص وجوباً غيريّاً مقدّميّاً، ولا يلزم منه تقدّم وجوب المقدّمة على وجوب ذيها، لتقارن وجوب الإكرام على تقدير المجىء مع وجوب الفحص.

نقد القول برجوع الواجب المشروط إلى المعلّق

وفيه: أنّه لا- يمكن إنكار جميع الواجبات المشروطة، والالتزام برجوعها إلى الواجب المعلّق، فإنّه خلاف ما هو المشهور من تقسيم الواجب إلى المطلق والمشروط- بمعنى ما كان وجوبه متوقّفاً على تحقّق شرط أو زمان- فإنّ المشهور بين فقهاء الشيعة عدم وجوب الصلاة مثلًا قبل دخول وقتها.

والالتزام بوجود الواجب المعلّق فى الشريعة- كالحجّ بعد تحقّق الاستطاعة- لا يقتضى رجوع جميع الواجبات المشروطة إليه.

الحقّ فى المسألة

ويمكن حلّ الإشكال بوجهين:

أ- أنّا لا نسلّم كون وجوب الفحص مقدّمياً غيريّاً، لأنّ المراد ب «مقدّمة الواجب» ما لو ترك لعجز المكلّف على إتيان الواجب، ألا ترى أنّ المكلّف لو لم ينصب السلّم لامتنع عليه عادةً الكون على السطح، ولو لم يتطهّر لعجز عن الإتيان بالصلاة شرعاً، ولا تنطبق هذه الضابطة على «الفحص» فإنّ المكلّف

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۷۰

قادر على رعاية التكليف المحتمل حتّى بدون الفحص، بأن يحتاط ويفعل ما يحتمل وجوبه.

ويشهد عليه أنّ الفحص واجب عقلى، لما عرفت من أنّ العقل هو الذى يحكم بعدم جريان قاعدة «قبح العقاب بلا- بيان» قبل الفحص[۳۶۷]، مع أنّ وجوب المقدّمة- بناءً عليه- وجوب شرعى، وإن كانت الملازمة بينه وبين وجوب ذيها عقليّة.

ولا فرق فى حكم العقل بلزوم الفحص بين الواجبات المطلقة والمشروطة.

ب- أنّا لو سلّمنا أنّ وجوب الفحص غيرى مقدّمى، إلّاأنّا لا نسلّم توقّف فعليّة وجوب المقدّمة على فعليّة وجوب ذيها.

بل العقل يحكم بوجوب[۳۶۸] الإتيان بمقدّمات الواجب قبل وجوب ذيها إذا عجز العبد عن الإتيان بها حين وجوبه.

وانظر لتوضيح ذلك إلى المثال التالى:

إنّ المولى إذا قال لعبده: «يجب عليك الكون على السطح فى الليل» وعلم العبد بأنّه لو لم ينصب السلّم قبل دخول الليل لم يتمكّن من نصبه بعده، فهل يحكم العقل بأنّه معذور فى ترك المأمور به رأساً، لعدم وجوب نصب السلّم عليه قبل دخول الليل، وعدم قدرته على المأمور به بعده، لأجل عجزه عن مقدّمته حينئذٍ؟!

أو يحكم بأنّه إذا علم بأصل التكليف بالكون على السطح فى الليل، وبأنّه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۷۱

يسلب عنه القدرة عليه لو لم يأت بمقدّمته قبلًا، يجب عليه تحصيلها قبل فعليّة وجوب ذيها.

فما اشتهر بينهم من عدم إمكان اتّصاف المقدّمة بالوجوب قبل اتّصاف ذى المقدّمة به باطل عقلًا، ولا نلتزم بما التزم به المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ الإرادة المتعلّقة بالمقدّمة تترشّح من الإرادة المتعلّقة بذيها، ووجوبها يترشّح من وجوبه، فإنّ ما ذكرناه من المثال أقوى شاهد على خلافه.

فلو كان الفحص مقدّمة لكان واجباً قبل فعليّة وجوب الواجب المشروط المحتمل فيما إذا أدّى تركه إلى سلب القدرة عليه فى ظرفه.

كلام المحقّق الأردبيلى وصاحب المدارك رحمهما الله فى المسألة

والتجأ المحقّق الأردبيلى وصاحب المـدارك · للتخلّص عـن الإشـكال إلىالالـتزام بـأنّ الفحص والتفقّه والتعلّم واجب نفسـى تهيّئى، ويترتّب استحقاق العقوبة عليه نفسه.

توضيح ذلك: أنّ الواجب النفسى على قسمين: ذاتى وتهيّئى، فالأوّل: هو الواجب لنفسه والمطلوب لذاته والغاية القصوى، من دون أن يكـون لأجـل التهيّؤ لـواجب آخر، كالصـلاة والصـوم ونحوهمـا، والثـانى: هو برزخ بين الواجب النفسـى الـذاتى وبين الواجب الغيرى المقدّمى، فهو محبوب ومطلوب بنفسه، لكن لا لنفسه، بل لأجل التهيّؤ لواجب نفسى ذاتى.

ومن خصـائص هـذا النوع من الواجب النفسـى ترتّب اسـتحقاق العقوبـة على تركه، بخلاف الواجب الغيرى المقـدّمى الـذى لا يترتّب استحقاق العقوبة على تركه، بل على ترك ذى المقدّمة.

فإذا كان الفحص واجباً نفسيّاً تهيّئيّاً وتركه المكلّف عند احتمال واجب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۷۲

مشـروط أو موقّت وانجرّ إلى تركهما فى ظرفهما كان مستحقّاً للعقوبة لأجل ترك الفحص نفسه، لا لأجل تركهما كى يتوجّه الإشكال عليه[۳۶۹].

هذا بيان هذين العلمين فى التفصّى عن الإشكال فى الواجب المشروط والموقّت.

ووسّـعه المحقّق الخراسـانى رحمه الله بحيث يعمّ الواجب المطلق أيضـاً، فقـال بكون التفحّص والتعلّم واجباً نفسـيّاً تهيّئيّاً، سواء كان ما يفحص عنه واجباً مطلقاً أو مشروطاً[۳۷۰].

البحث حول الواجب النفسى التهيّئى

ولابدّ هاهنا من التكلّم فى مقامات ثلاثة:

أ- إمكان هذا النوع من الواجب فى مقام الثبوت.

ب- ثبوت الملازمة بينه وبين استحقاق العقوبة على تركه.

ج- دليل هذا النوع من الوجوب فى مقام الإثبات.

القول فى إمكان كون الفحص واجباً نفسيّاً تهيّئيّاً

أمّا المقام الأوّل: فنحن لا نبحث فيه بنحو مسألة كلّيّة، بل نتكلّم فى خصوص وجوب الفحص الذى هو محلّ النزاع فى المقام، فنقول: ربما يقال باستحالة كون الفحص واجباً نفسيّاً تهيّئيّاً والقول بتحقّق وجوبه قبل فعليّة وجوب ما يفحص عنه، فإنّه يستلزم انقلاب الواجب الغيرى نفسيّاً أوّلًا، وصيرورة المقدّمة واجبة قبل وجوب ذيها ثانياً، وكلاهما يمتنعان.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۷۳

لكنّه مبنىّ على أمرين:

أ- كون الفحص مقدّمة للواجب.

ب- توقّف وجوب المقدّمة على فعليّة وجوب ذيها. وقد عرفت بطلان كلا الأمرين[۳۷۱].

فعلى هـذا لو صـدر من قبل الشارع أمر نفسـى تهيّئى متعلّق بالفحص والتعلّم فى الواجبات المشـروطة والموقّتـة قبل حصول شـرطها أو وقتها لم يكن مخالفاً لقاعدة عقليّة، كى نلتزم باستحالته.

فلا محذور فی الواجب النفسی التهیّئی بحسب مقام الثبوت.

فی حکم ترک الواجب النفسی التهیّئی

وأمّا المقام الثانی: فحیث إنّ استحقاق العقوبة من المسائل العقلیّة فلابدّ من ملاحظة أنّ العقل هل یحکم به فی ترک هذا النوع من الواجبات أم لا؟

لا-ریب فی حکم العقل باستحقاق العقوبة علی ترک الواجبات النفسیّة الذاتیّة، کما لا ریب فی حکمه بعدم استحقاقها علی ترک الواجبات الغیریّة المقدّمیّة- بناء علی وجوبها- ولأجل ذلک لا یستحقّ المکلّف إلّاعقاباً واحداً علی ترک الواجب مطلقاً، سواء لم تکن له مقدّمة أصلًا، أو کانت له مقدّمة واحدة أو کثیرة.

وأمّا الفحص الذی سمّی واجباً نفسیّاً، لکن لا لذاته، بل لأجل التهیّؤ لواجب آخر، فلیس للعقل فیه حکم واضح، لأنّ استحقاق العقوبة علی ترکه یستلزم تحقّق ملاکین عقلیّین لاستحقاق العقوبة فی المقام: أحدهما: مخالفة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۷۴

الواقع، والآخر: ترک الواجب النفسی التهیّئی وإن لم یکن مقصوداً لذاته، وهو بعید، فحکم العقل باستحقاق العقوبة علی الواجبات النفسیّة التهیّئیّة مشکوک الوجود لو لم نقل بکونه مقطوع العدم.

والحاصل: أنّ کون الفحص واجباً نفسیّاً تهیّئیّاً وإن کان ممکناً بحسب مقام الثبوت، إلّاأنّه لا ملازمة بینه وبین استحقاق العقاب علی ترکه، فإنّ العقل لا یحکم به إلّابملاک مخالفة الواقع، فلا یمکن الالتزام بما ذهب إلیه المحقّق الأردبیلی وصاحب المدارک .

القول فی إثبات الواجب النفسی التهیّئی

بل یرد علیهما الإشکال بحسب مقام الإثبات أیضاً، إذ لا دلیل عقلًا ولا نقلًا علی ثبوت الوجوب النفسی التهیّئی فی الشریعة.

أمّا عدم الدلیل العقلی: فلأنّ الفحص وإن کان واجباً بحسب حکم العقل کما تقدّم[۳۷۲]، إلّاأنّه غیر ما نحن بصدده هاهنا، فإنّ المراد ب «الوجوب النفسی التهیّئی» هو الوجوب الشرعی، فلو دلَّ العقل علیه لکان کاشفاً عنه- ککشفه عن الوجوب الشرعی المتعلّق بمقدّمة الواجب[۳۷۳] من طریق الملازمة بینه وبین وجوب ذیها- وأمّا اللزوم العقلی المتعلّق بالفحص فلیس محلّاً للنزاع هاهنا، کما أنّ اللابدّیّة العقلیّة المتعلّقة بمقدّمة الواجب لم تکن مبحوثاً عنها هناک.

ولا طریق لکون العقل کاشفاً عن وجوب الفحص شرعاً، سیّما مع کونه معنوناً بعنوان النفسیّة والتهیّئیّة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۷۵

وأمّا عدم الدلیل النقلی: فلأنّ الآیات والروایات المتناسبة للمقام علی طائفتین لا دلالة فیهما علی کون الفحص واجباً نفسیّاً تهیّئیّاً:

الطائفة الاولی: ما تدلّ علی أنّ التفقّه فی الدین وتعلّم معالمه واجب نفسی، لکن لا دلالة فیها علی کون وجوبه لأجل التهیّؤ لواجب آخر.

منها: قوله تعالی: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَلِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ»[۳۷۴].

فإنّها تدلّ علی أنّ «التفقّه فی الدین» واجب کفائی[۳۷۵].

ولم یجعل مقدّمة لغیره کی یکون وجوبه تهیّئیّاً.

فإنّ قوله: «وَلِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ» عطف علی قوله: «لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ»، فهو فی عرضه، لا من غایاته المتفرّعة علیه، کی یکون «التفقّه فی الدین» واجباً تهیّئیّاً لأجله.

فکما أنّ «الإنذار» وظیفة نفسیّة أصلیّة، فکذلک «التفقّه فی الدین» بل هو أولی بذلک، لأنّ ل «الإنذار» غایة، وهی قوله: «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» دون «التفقّه» فهو مطلوب نفسی أصلی، من دون أن یکون فیه شائبة التهیّئیّة أصلًا.

ومنها: الأخبار الکثیرة الواردة فی فضل العلم والعالم والتفقّه فی الدین، کما عن أبی جعفر علیه السلام قال: «الکمال کلّ الکمال التفقّه فی الدین، والصبر علی النائبة، وتقدیر المعیشة»[۳۷۶].

فإنّه یدلّ علی أنّ «التفقّه فی الدین» بنفسه کمال، بل هو کلّ الکمال، فلا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۷۶

محالة کان مطلوباً نفسیّاً أصیلًا إمّا وجوباً أو استحباباً، کالمستحبّات الکثیرة النفسیّة الأصیلة فی الشریعة.

والحاصل: أنّ هذا النوع من الأدلّة النقلیّة تدلّ علی کون الفحص عن التکالیف الشرعیّة والتفقّه فی الامور الدینیّة من المطلوبات النفسیّة الأصلیّة، إمّا وجوباً أو استحباباً، من دون أن تکون فیه شائبة التهیّئیّة.

الطائفة الثانیة: ما تدلّ علی أنّ ترک السؤال والفحص لا یکون عذراً، فلو وقع المکلّف فی مخالفة الحکم الواقعی- لأجل الجهل به مع تمکّنه من العلم به بالفحص والسؤال- لم یکن معذوراً یوم القیامة، بل یستحقّ العقاب علی ذلک.

وفی هذا المعنی أخبار کثیرة بتعابیر مختلفة:

مثل[۳۷۷] ما روی عن مسعدة بن صدقة قال: سمعت جعفر بن محمّد علیهما السلام وقد سُئل عن قول اللَّه: «فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ»[۳۷۸] فقال: «إنّ اللَّه تعالی یقول للعبد یوم القیامة: عبدی أکنتَ عالماً؟ فإن قال: نعم، قال له: أفلا عملت بما علمت،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۷۷

وإن قال: کنت جاهلًا، قال له: أفلا تعلّمت حتّی تعمل، فیخصمه، فتلک الحجّة البالغة»[۳۷۹].

وهذه الطائفة من الروایات إرشاد إلی حکم العقل، من لزوم الفحص والسؤال والتعلّم، لتمامیّة الحجّة علی العبد علی فرض ورود البیان من قبل المولی، ولا تدلّ علی الوجوب النفسی، ولا النفسی التهیّئی.

والحاصل: أنّه لا یمکن الالتزام بما ذهب إلیه المحقّق الأردبیلی وصاحب المدارک رحمهما الله إذ لا دلیل علی ثبوت الوجوب النفسی التهیّئی فی الشریعة، لعدم کون العقل کاشفاً عنه، ولا الروایات دالّة علیه.

حکم عبادة الجاهل التارک للفحص

قد عرفت أنّ من ترک الفحص یستحقّ العقوبة علی مخالفة الواقع، فاعلم هاهنا أیضاً أنّه إذا أتی بعمل عبادی مخالف للواقع باستناد البراءة الشرعیّة أو العقلیّة[۳۸۰] کان باطلًا، فیجب علیه الإعادة أو القضاء، فلو شکّ فی جزئیّة السورة مثلًا للصلاة وأتی بها فاقدة لها- من دون أن یرجع إلی‌المنابع لتحصیل العلم بالمسألة إذا کان مجتهداً، ومن دون أن یسأل المجتهد إذا کان مقلّداً- کانت صلاته باطلة، لکونه جاهلًا مقصّراً وأتی بعبادة فاقدة لجزئها بدون مبرّر لذلک، لأنّه لم یکن محقّاً فی إجراء البراءة قبل الفحص.

إن قلت: فما معنی حدیث «لا تعاد»[۳۸۱]؟ هل لا یعمّ الجاهل المقصّر؟

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۷۸

قلت: لو فرض شموله له فذکر الصلاة وجزئیّة السورة لها إنّما هو من باب المثال، وإلّا فالبحث یعمّ سائر العبادات التی لا مجال لحدیث «لا تعاد» فیها.

والحاصل: أنّ القاعدة تقتضی بطلان عبادة الجاهل التارک للفحص إذا کانت فاقدة لبعض الخصوصیّات المعتبرة فیها، مضافاً إلی کونه مستحقّاً للعقاب علی مخالفة المولی.

حكم الإتمام مكان القصر وكلّ من الجهر والإخفات مكان الآخر

ثمّ إنّ هاهنا موردين ناقضين للقاعدة ظاهراً، فلابدّ من حلّ الإشكال فيهما:

۱- إتمام الصلاة فى موضع القصر[۳۸۲].

۲- الجهر فى موضع الإخفات وبالعكس.

فإنّ مقتضى النصّ[۳۸۳] والفتوى فى هذين الموردين ثلاثة امور:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۷۹

أ- صحّة هذه الصلاة، وإن صدرت عن الجاهل المقصّر.

ب- أنّه مع ذلك يستحقّ العقوبة على ترك القصر فى المورد الأوّل، وعلى ترك الإخفات أو الجهر فى المورد الثانى.

ج- أنّه لا يتمكّن من رفع استحقاق العقوبة عنه بوجه من الوجوه أصلًا، حتّى لو صلّى تماماً فى موضع القصر، أو جهراً فى موضع الإخفات أو بالعكس حال كونه جاهلًا مقصّراً، ثمّ صار عالماً بالواقع فى الوقت وأعادها بما يطابقه، لم يكن مفيداً فى رفع استحقاق العقوبة عنه.

ويتوجّه الإشكال عليه بحسب ظاهر القواعد:

فإنّ العمل المخالف للمأمور به كيف يمكن أن يتّصف بالصحّة؟ مع أنّ الصحّة عبارة عن مطابقة المأتىّ به للمأمور به.

وعلى فرض صحّته لماذا يستحقّ العقوبة؟

سلّمنا، ولكن لابدّ من القول بترتّب استحقاق العقوبة فى خصوص ما إذا لم يأت بالمأمور به الواقعى إلى آخر الوقت، وأمّا إذا زال جهله وأتى به قبل انقضاء الوقت فلا وجه لاستحقاق العقوبة.

ولقد ذكر وجوه من قبل الأعلام للتفصّى عن الإشكال فى المقام:

كلام صاحب الكفاية رحمه الله فى الجواب عن الإشكال

الأوّل- وهو أجود ما ذكر فى المسألة-: هو الذى أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله بقوله:

قلت: إنّما حكم بالصحّة لأجل اشتمالها على مصلحة تامّة لازمة الاستيفاء فى نفسها مهمّة فى حدّ ذاتها، وإن كانت دون مصلحة الجهر والقصر، وإنّما

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۸۰

لم يؤمر بها[۳۸۴] لأجل أنّه أمر بما كانت واجدة لتلك المصلحة على النحو الأكمل والأتمّ.

وأمّا الحكم باستحقاق العقوبة مع التمكّن من الإعادة فإنّها[۳۸۵] بلا فائدة، إذ مع استيفاء تلك المصلحة لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة التى كانت فى المأمور بها، ولذا لو أتى بها فى موضع الآخر جهلًا مع تمكّنه من التعلّم فقد قصّر، ولو علم بعده وقد وسع الوقت.

فانقدح أنّه لا يتمكّن من صلاة القصر صحيحة بعد فعل صلاة الإتمام، ولا من الجهر كذلك بعد فعل صلاة الإخفات، وإن كان الوقت باقياً[۳۸۶].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۸۱

إن قلت: على هذا يكون كلّ منهما فى موضع الآخر سبباً لتفويت الواجب فعلًا، وما هو سبب لتفويت الواجب كذلك حرام، وحرمة العبادة موجبة لفسادها بلا كلام.

قلت: لیس سبباً لذلک، غایته أنّه یکون مضادّاً له، وقد حقّقنا فی محلّه أنّ الضدّ وعدم ضدّه متلازمان لیس بینهما توقّف أصلًا.

لا یقال: علی هذا فلو صلّی تماماً أو صلّی إخفاتاً فی موضع القصر والجهر مع العلم بوجوبهما فی موضعهما لکانت صلاته صحیحهٔ، وإن عوقب علی مخالفهٔ الأمر بالقصر أو الجهر.

فإنّه یقال: لا بأس بالقول به لو دلّ دلیل علی أنّها تکون مشتملهٔ علی المصلحهٔ ولو مع العلم، لاحتمال اختصاص أن یکون کذلک فی صورهٔ الجهل، ولا بُعد أصلًا فی اختلاف الحال فیها باختلاف حالتی العلم بوجوب شیء والجهل به کما لا یخفی[۳۸۷]، إنتهی کلامه رحمه الله، وهو أجود الکلام فی المقام.

ما أفاده کاشف الغطاء رحمه الله فی التفصّی عن الإشکال

الجواب الثانی: هو ما أفاده الشیخ الکبیر کاشف الغطاء رحمه الله من الالتزام بالأمر الترتّبی، وأنّ الواجب علی المکلّف هو القصر مثلًا، وعند العصیان وترک الصلاهٔ المقصورهٔ- ولو لجهله عن تقصیر بالحکم- یجب علیه الإتمام،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۳۸۲

وسلک هذا الطریق أیضاً فی مسألهٔ الضدّ فی تصحیح فعل غیر الأهمّ من الواجبین إذا ترک المکلّف الامتثال بالأهمّ[۳۸۸]. هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فی المقام.

نقد کلام کاشف الغطاء من قبل الشیخ الأنصاری •

وناقش فیه الشیخ الأعظم رحمه الله بقوله:

ویردّه أنّا لا نعقل الترتّب فی المقامین، وإنّما یعقل ذلک فیما إذا حدث التکلیف الثانی بعد تحقّق معصیهٔ الأوّل، کمَن عصی بترک الصلاهٔ مع الطهارهٔ المائیّهٔ، فکلّف لضیق الوقت بالترابیّهٔ[۳۸۹]، إنتهی کلامه رحمه الله.

نقد کلام کاشف الغطاء من قبل المحقّق النائینی رحمهما الله

لکن استشکل علیه المحقّق النائینی رحمه الله بإشکالین آخرین بقوله:

وفیه: أنّ المقام أجنبیّ عن الخطاب الترتّبی ولا یندرج فی ذلک الباب، لأنّه یعتبر فی الخطاب الترتّبی أن یکون کلّ من متعلّق الخطابین واجداً لتمام ما هو الملاک ومناط الحکم بلا قصور لأحدهما فی ذلک، ویکون المانع عن تعلّق الأمر بکلّ منهما هو عدم القدرهٔ علی الجمع بین المتعلّقین فی الامتثال، لما بین المتعلّقین من التضادّ، والمقام لا یکون من هذا القبیل، لعدم ثبوت الملاک فی کلّ من القصر والتمام، وإلّا لتعلّق الأمر بکلّ منهما، لإمکان الجمع بینهما، ولیسا کالضدّین اللذین لا یمکن الجمع بینهما، فعدم تعلّق الأمر بکلّ منهما یکون کاشفاً قطعیّاً عن عدم قیام الملاک فیهما.

هذا، مع أنّه یعتبر فی الخطاب الترتّبی أن یکون خطاب المهمّ مشروطاً

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۳۸۳

بعصیان خطاب الأهمّ، وفی المقام لا یمکن ذلک، إذ لا یعقل أن یخاطب التارک للقصر بعنوان «العاصی» فإنّه لا یلتفت إلی هذا العنوان، لجهله بالحکم، ولو التفت إلی عصیانه یخرج عن عنوان الجاهل ولا تصحّ منه الصلاهٔ التامّهٔ، فلا یندرج المقام فی صغری الترتّب.

والشیخ قدس سره کأنّه سلّم اندراج المقام فی صغری الترتّب، ومنع عن الکبری، حیث قال: «وفیه أنّا لا نعقل الترتّب» ولکنّ الحقّ منع

الصغری وتسلیم الکبری، کما أوضحناه فی محلّه[۳۹۰]، إنتهی کلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المسألة

ویرد علی إشکاله الأوّل: أنّ العبادات مسائل تعبّدیّة، وتشخیص تحقّق التضادّ وعدمه بینها إنّما هو بید الشارع، والصلاة التامّة وإن لم تکن ضدّاً للمقصورة[۳۹۱] بحسب الوقت، لوسعته لکلتیهما، إلّاأنّهما یمکن أن تتضادّا بحسب جهة اخری، فإذا أمکن تحقّق التضادّ بینهما وکشف عنه النصّ والفتوی- کما فی المقام- لم یتمکّن المکلّف من الجمع بینهما حتّی فی وسعة الوقت، کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله.

فلا فرق بین «الصلاة» و «الإزالة» وبین «الإتمام» و «القصر» من حیث التضادّ وعدم قدرة المکلّف علی الجمع بینهما، فمن قال بصحّة «الترتّب» فی تلک المسألة- کالمحقّق النائینی رحمه الله- فلابدّ من أن یلتزم بصحّته هاهنا أیضاً.

وعلی إشکاله الثانی: أنّه مبنیّ علی کون التکلیف الترتّبی بنحو الخطاب

الشخصی، وأمّا إذا کان بغیر الخطاب، کما إذا قال: «یجب علی المسافر الکذائی صلاة القصر» ثمّ قال: «وإن عصی الأمر بالقصر لأجل الجهل ولو عن تقصیر یجب علیه الإتمام» فلم یکن مستحیلًا، ضرورة أنّ المصلّی لا یلتفت- حین الإتیان بالصلاة التامّة- إلی هذین الدلیلین، وبعد الإتیان بها وارتفاع جهله صار بصدد استعلام أنّ ما جاء به هل هو صحیح أو فاسد، فالتفت إلی کونه مصداقاً للعنوان المذکور فی الدلیل الثانی.

وکذلک ما إذا کان بخطاب عامّ، کأن یقول: «یا أیّها المسافرون صلّوا قصراً» ثمّ یقول: «وإن عصیتم الأمر بالقصر لأجل الجهل ولو عن تقصیر فصلّوا تماماً»، فإنّ هذا أیضاً لا یکون ممتنعاً، لأنّ المصلّی لا یلتفت إلی هذین الخطابین العامّین حین الإتیان بالصلاة التامّة، وإن ارتفع جهله بعداً.

بیان ما هو الحقّ فی نقد القول بالترتّب فی المقام

لکن یمکن المناقشة فی «الترتّب» الذی قال به کاشف الغطاء رحمه الله بوجهین آخرین:

أ- أنّ دعوی «الترتّب» تستلزم استحقاق عقوبتین فیما إذا خالف المکلّف کلا التکلیفین، وهذا لا یمکن الالتزام به فی المقام، فإنّ المسافر الذی ترک صلاتی القصر والتمام کلتیهما لا یستحقّ إلّاعقوبة واحدة، لعدم کونه مکلّفاً بأکثر من صلاة واحدة.

علی أنّ الالتزام بتعدّد العقاب یستلزم أن یکون الجاهل المقصّر أسوء حالًا من العالم، فإنّ من علم بوجوب القصر علیه وترکها لا یستحقّ إلّاعقوبة

واحدة بالاتّفاق، لعدم جریان «الترتّب» فی حقّه، بخلاف الجاهل الذی کلّف فرضاً بتکلیفین مترتّبین ویستحقّ علی ترکهما عقابین اثنین.

بخلاف مسألة «الإزالة» و «الصلاة» فی باب الضدّ، فإنّه یجوز هناک القول بترتّب استحقاق عقوبتین عند ترک کلا التکلیفین.

والحاصل: أنّه لا یمکن القول بالترتّب فی المقام، ولو قلنا بإمکانه فی مسألة الضدّ.

ب- أنّ الأمر ب «المهمّ» فی باب الترتّب معلّق علی عصیان الأمر ب «الأهمّ»، وهذا وإن کان قابلًا للتصوّر فی مسألة الضدّ، إلّاأنّه لا یتصوّر فی المقام، فإنّ من دخل المسجد فی وسعة وقت الصلاة والتفت إلی کونه نجساً وجب علیه الإزالة فوراً، فإن ترکها فی أوّل

زمان إمکانها فقد تحقّق العصیان، فیتوجّه علیه الأمر بالصلاة بناءً علی القول بالترتّب.

بخلاف المقام، فإنّ «الأهمّ» هاهنا هو «صـلاة القصـر» التی هی من الواجبات الموسّعة، لا الفوریّة، ولا یکاد یتحقّق عصیان أمرها إلّابعد انقضاء وقتها الذی[۳۹۲] ینقضـی به وقت «المهمّ» أیضاً، فلا یعقل تعلّق الأمر الترتّبی بالصـلاة التامّـة علی تقدیر عصـیان الأمر بالصـلاة المقصورة.

نعم، بناءً علی کفایة العزم علی عصیان الأمر بالأهمّ فی تعلّق الأمر بالمهمّ یمکن تصویر الترتّب فی المقام أیضاً.

والحاصل: أنّه لا یمکن التفصّی عن الإشکال بما التزم به الشیخ المحقّق کاشف الغطاء من الأمر الترتّبی، لامتناع الترتّب فی المقام، ولو بنینا علی إمکانه فی محلّه الذی هو مسألة الضدّ.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۸۶

کلام المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام

الجواب الثالث: ما أفاده المحقّق العراقی قدس سره فإنّه بعد بیان الإشکال قال:

ولکن یمکن الـذبّ عن الإشـکال بالالتزام بتعـدّد المطلوب، بأن یکون الجامع بین القصـر والتمام، وکذا الجهر والإخفات مشـتملًا علی مرتبـة من المصـلحة الملزمـة، ویکون لخصوصـیّة القصـریّة، وکـذا الجهریّة مصـلحة زائدة ملزمة أیضاً، مع کون المأتیّ به الفاقد لتلک الخصوصـیّة من جهة وفائه بمصـلحة الجامع المتحقّق فی ضـمنه مفوّتاً للمصلحة الزائدة القائمة بالخصوصیّة القصریّة أو الجهریّة، بحیث لا یبقی مع استیفائها به مجال لتحصـیل المصـلحة الزائدة القائمة بالخصوصـیّة، وذلک أیضاً لا بمناط العلّیّة کی یلزم حرمته وفساده، بل بمناط المضادّة بین المصـلحتین، ولو من جهة حدّیهما القائمین بالخصوصیّات المفردة للطبیعة، فإنّه بهذا البیان یمکن الجمع بین صحّة المـأتیّ به فی حال الجهل وتمامیّته فی الوفاء بالفریضـة الفعلیّـة، وبین اسـتحقاق العقوبـة علی ترک الواجب، حیث إنّ صـحّة المأتیّ به وتمامیّته إنّما هو لوفائه بمرتبـة من المصـلحة الملزمـة القائمـة بالجامع المتحقّق فی ضـمنه وصـیرورته بذلک مأموراً به بمرتبة من الأمر المتعلّق بالجامع ضمناً.

وأمّا اسـتحقاق العقاب فهو من جهة تفویته للمصـلحة الزائدة القائمة بالخصوصـیّة القصـریّة، أو الجهریّة والإخفاتیّة[۳۹۳]، إنتهی موضع الحاجة من کلامه رحمه الله.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۸۷

الفرق بین کلامی المحقّق العراقی والخراسانی

وهذا وإن کان یقرب من جواب المحقّق الخراسانی رحمه الله المتقدّم نقله من الکفایة، إلّاأنّهما یفترقان من جهات ثلاث:

أ- أنّ المحقّق الخراسـانی قـال بکون خصوص التمام ذا مصـلحة ملزمـة، لا الجامع بینه وبین القصـر، کما قال به المحقّق العراقی رحمه الله.

ب- أنّ المحقّق الخراسـانی قـال بعـدم إمکـان استیفاء المصـلحة الزائـدة القائمـة بالقصـر لأجل التضادّ بینه وبین التمام، ولکنّ المحقّق العراقی قـال بـه لا لـذلک، بـل لأنّه لا یبقی مـع استیفـاء المصـلحة المتحقّقـة فی الجـامع مجـال لتحصـیل المصـلحة الزائـدة القـائمة بالخصوصیّة[۳۹۴]، وذلک لعدم تحقّق التضادّ بین الطبیعی وفرده.

ج- أنّ المحقّق الخراسـانی لم یقـل بکون الصـلاة التامّـة مـأموراً بهـا، بـل هی مشـتملة علی مصـلحة ملزمـة من دون أن یتعلّق أمر بهـا، والمحقّق العراقی قال بکون الجامع مأموراً به.

حول نظريّة المحقّق العراقى رحمه الله

أقول: صحّة هذا الجواب مبنيّ على صحّة تعلّق الأمر بالمطلق والمقيّد كليهما، ولا مانع منه إلّاالقول بتضادّ الأحكام الخمسة التكليفيّة والقول بتماثلها فيما إذا كان الحكمان من سنخ واحد، فإنّه كما لا يجوز اجتماع الضدّين، كذلك لا يجوز اجتماع المثلين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۸۸

ولكنّا لا نقول بتضادّ الأحكام ولا بتماثلها.

والشاهد على هذا أنّه يمكن أن يأمر شخص بفعل شيء وينهى شخص آخر عنه، كما إذا أمر الوالد ولده بقتال العدوّ ونهته الوالدة عنه، مع أنّه لو كان بين الوجوب والحرمة، والأمر والنهى مضادّةٌ لامتنع جمعهما فى موضوع واحد ولو بإرادة شخصين، كما أنّ السواد والبياض الذين بينهما مضادّة حقيقيّة لا يجتمعان فى جسم واحد، وإن أراد شخص سواده وشخص آخر بياضه، فعلم من ذلك أنّ التضادّ الحقيقى الفلسفى إنّما يتحقّق فى الامور الواقعيّة، وأمّا الامور الاعتباريّة التى منها الأحكام الخمسة فلا يتحقّق فيها التضادّ الفلسفى المانع من اجتماعها.

إن قلت: فما المانع من أن تكون صلاة الجمعة مثلًا واجبة ومحرّمة؟

قلت: إنّما المانع منه عدم إمكان كونها ذات مصلحة ومحبوبة له تعالى‌وذات مفسدة ومبغوضة له فى آن واحد، لا التضادّ بين الأمر والنهى المتعلّقين بها.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ ما ذكره المحقّق العراقى رحمه الله فى الجواب عن الإشكال أيضاً[۳۹۵] تامّ، لعدم التماثل بين الأمرين المتعلّق أحدهما بالجامع بين القصر والتمام، والآخر بخصوص القصر.

هذا تمام الكلام فى الشبهات الحكميّة، وقد عرفت عدم جريان البراءة فيها قبل الفحص.

البحث حول الفحص فى الشبهات الموضوعيّة

فهل الشبهات الموضوعيّة أيضاً كذلك أم لا؟

ولابدّ من التكلّم هاهنا تارةً فى البراءة العقليّة، واخرى فى البراءة الشرعيّة:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۸۹

كلام الإمام الخمينى

«مدّ ظلّه»

فى ذلك

أمّا البراءة العقليّة- بناءً على جريانها فى الشبهة الموضوعيّة[۳۹۶]-: فسيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدَّ ظلّه العالى» ذهب إلى عدم جريانها قبل الفحص، حيث قال:

فالحقّ فيها عدم معذوريّة الجاهل قبل الفحص عند العقل والعقلاء والوجدان، فلو قال المولى: «أكرم ضيفى» وشكّ العبد فى أنّ زيداً ضيفه أو لا، فلايجوز له المساهلة بترك الفحص مع إمكانه، خصوصاً إذا كان رفع الشبهة سهلًا والمشتبه مهمّاً، وما قرع سمعك من معذوريّة الجاهل وقبح عقابه بلا سبب وحجّة فإنّما هو فيما إذا لم يكن الجهل فى معرض الزوال، أو لم يكن العبد مقصّراً فى تحصيل

أغراض مولاه.

نعم، بعدما استفرغ وسعه لكان لما ذكره من القاعدة مجال.

وعليه فملاك صحّة العقوبة هو عدم جريان الكبرى العقليّة قبل الفحص والبحث[۳۹۷].

إنتهى كلامه، وهو صحيح متين فى البراءة العقليّة.

وأمّا البراءة الشرعيّة: فتارةً نبحث عنها بالنسبة إلى الشبهات التحريميّة، واخرى بالنسبة إلى الشبهات الوجوبيّة.

الشبهات التحريميّة وكلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فيها

أمّا الشبهات التحريميّة: فذهب شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله إلى أنّه لا

إشكال ولا خلاف ظاهراً فى عدم وجوب الفحص فيها[۳۹۸].

الحقّ فى المسألة

أقول: نحن نسلّم تحقّق الإجماع فى المقام، لاعتمادنا بناقله، وهو الشيخ الأعظم، ولكنّه دليل لبّى لا إطلاق فيه، بل لابدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن منه، وهو فى المقام ما إذا كان فى الفحص مشقّة شديدة، وأمّا إذا كان رفع الشبهة بالفحص سهلًا- كما إذا أراد شرب مايع فى دار زيد ولكنّه شكّ فى أنّه ماء أو خمر مع حضور زيد عنده وإمكان رفع الشكّ بالسؤال عنه- فلم يعلم تحقّق الإجماع على عدم لزوم الفحص هاهنا وجريان «كلّ شىء هو لك حلال»[۳۹۹] قبله.

نعم، إذا شكّ فى الطهارة والنجاسة لا يجب عليه الفحص ولو كان سهلًا، بل يجوز إجراء قاعدة الطهارة المستفادة من قوله عليه السلام: «كلّ شىء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر»[۴۰۰] حتّى فيما إذا أمكن رفع الشبهة بمجرّد النظر إلى المشكوك، كما إذا علم برطوبة ثوبه وشكّ فى أنّه بول أو ماء، مع إمكان رفع الشكّ بالنظر إليه.

الشبهات الوجوبيّة وكلام المحقّق النائينى رحمه الله فيها

وأمّا الشبهات الوجوبيّة: ففصّل المحقّق النائينى رحمه الله فيها بين ما لو لم يفحص لترك الواجب غالباً أو دائماً، فيجب الفحص فيه، كوجوب الحجّ المشروط بالاستطاعة، ووجوب الزكاة المشروط بالنصاب، فمن شكّ فى وجوب الحجّ

عليه لأجل الشكّ فى استطاعته يجب عليه الفحص، ولا يجوز له التمسّك ب «حديث الرفع» وأمثاله، لأنّه يستلزم ترك الحجّ الواجب غالباً، لأنّه قلّما يتّفق علم الإنسان باستطاعته بدون الفحص، وهكذا مسألة الزكاة ونحوهما، فلو لم يجب الفحص فى هذا النوع من الواجبات لكان تشريع وجوبها لغواً، فنعلم أنّبين إيجابها ووجوبالفحص عن تحقّق شرط وجوبها ملازمةً عرفيّةً.

وبين[۴۰۱] غيره من الواجبات، فلا يجب الفحص فيها، بل يجوز إجراء البراءة بدونه، لأنّ قوله عليه السلام: «رفع ما لا يعلمون»[۴۰۲] مطلق يعمّ الشبهة الموضوعيّة قبل الفحص وبعده، وعدم جواز التمسّك به قبل الفحص يحتاج إلى دليل يقيّده، وهو منتفٍ هاهنا، فنتمسّك بإطلاقه[۴۰۳].

هذا حاصل ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله مع زيادة توضيح منّا، وهو صحيح متين.

هذا تمام الكلام فى وجوب الفحص وعدمه عند إجراء البراءة، وقد تعرّضنا للبحث فى جميع جوانبه: من البراءة العقليّة والنقليّة، فى

جمیع أنواع الشبهة:

حکمیّة کانت أو موضوعیّة، وجوبیّة کانت أو تحریمیّة، خلافاً لسائر الأعلام والمحقّقین، حیث لم یتعرّض کلّ منهم إلّاالقطعة من هذا البحث الطویل الذیل.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۹۳

فی قاعدة «لا ضرر»

البحث فی قاعدة «لا ضرر»

اشارة

لا بأس بصرف الکلام إلی بیان قاعدة «لا ضرر ولا ضرار» وإن کانت أجنبیّة عن المباحث الاصولیّة، لکونها قاعدة فرعیّة، أو حکماً حکومتیّاً صادراً عن الساحة النبویّة.

ودعوی اشتراط جریان البراءة بعدم استلزامه الضرر علی الغیر فاسدة، لأنّ القاعدة حاکمة علی الأحکام الثابتة للموضوعات بعناوینها الأوّلیّة، فضلًا عن الثانویّة، فلا یبقی للبحث عن اشتراط البراءة بعدم الضرر مجال، إذ حیث لا یجوز العمل بالطرق والأمارات لو استلزم الضرر علی الغیر لا یجوز العمل بالبراءة بطریق أولی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۹۵

الأخبار الواردة حول القاعدة

اشارة

ثمّ إنّ هذه القاعدة مأخوذة من روایة متواترة لفظاً، ولو استشکل تواترها اللفظی فلا ینبغی التشکیک فی تواترها المعنوی، فإنّها مرویّة بأسانید مختلفة موجبة للقطع بصدور مضمونها، علی أنّ بعضها موثّقة.

وإلیک هذه الروایات:

۱- ما رواه المشایخ الثلاثة أرباب الکتب الأربعة، ونقله عنهم الشیخ الحرّ فی الوسائل، حیث قال:

محمّد بن یعقوب، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن أبیه، عن عبداللَّه بن بکیر، عن زرارة، عن أبی جعفر علیه السلام قال: «إنّ سمرة بن جندب کان له عذق[۴۰۴] فی حائط لرجل من الأنصار، وکان منزل الأنصاری بباب البستان، فکان یمرّ به إلی نخلته ولا یستأذن، فکلّمه الأنصاری أن یستأذن إذا جاء، فأبی سمرة، فلمّا تأبّی جاء الأنصاری إلی رسول اللَّه صلی الله علیه و آله، فشکا إلیه وخبّره الخبر، فأرسل إلیه رسول اللَّه صلی الله علیه و آله وخبّره بقول الأنصاری وما شکا وقال: إذا أردت الدخول فاستأذن، فأبی، فلمّا أبی ساومه[۴۰۵] حتّی بلغ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۹۶

به من الثمن ما شاء اللَّه، فأبی أن یبیع، فقال: لک بها عذق یمدّ لک فی الجنّة، فأبی أن یقبل، فقال رسول اللَّه صلی الله علیه و آله للأنصاری: اذهب فاقلعها وارمِ بها إلیه، فإنّه لا ضرر ولا ضرار».

ورواه الصدوق بإسناده عن ابن بکیر نحوه.

ورواه الشیخ بإسناده عن أحمد بن محمّد بن خالد مثله[۴۰۶].

هذه الروایة موثّقة ب «عبداللَّه بن بکیر» فإنّه فطحی ثقة.

۲- ما رواه الکلینی فی کتاب المعیشة من الکافی، عن علیّ بن محمّد بن بندار، عن أحمد بن أبی عبداللَّه، عن أبیه، عن بعض أصحابنا، عن عبداللَّه بن مسکان، عن زرارة، عن أبی جعفر علیه السلام قال: «إنّ سمرة بن جندب کان له عذق، وکان طریقه إلیه فی جوف منزل رجل من الأنصار، فکان یجیء ویدخل إلی عذقه بغیر إذن من الأنصاری، فقال له الأنصاری: یا سمرة لا تزال تفاجئنا علی حال لا ـ نحبّ أن تفاجئنا علیها، فإذا دخلت فاستأذن، فقال: لا أستأذن فی طریق وهو طریقی إلی عذقی، قال: فشکا الأنصاری إلی رسول اللَّه صلی الله علیه و آله فأرسل إلیه رسول اللَّه، فأتاه، فقال له: إنّ فلاناً قد شکاک وزعم أنّک تمرّ علیه وعلی أهله بغیر إذنه، فاستأذن علیه إذا أردت أن تدخل، فقال: یارسول اللَّه أستأذن فی طریقی إلی عذقی؟ فقال له رسول اللَّه صلی الله علیه و آله: خلّ عنه ولک مکانه عذق فی مکان کذا وکذا، فقال: لا، قال: فلک اثنان، قال: لا ارید، فلم یزل یزیده حتّی بلغ عشرة أعذاق، فقال: لا، قال: فلک عشرة فی مکان کذا وکذا، فأبی، فقال: خلّ عنه ولک مکانه عذق فی الجنّة، قال: لا ارید، فقال له رسول اللَّه صلی الله علیه و آله: إنّک رجلٌ مضارّ، ولا ضرر ولا ضرار علی مؤمن، ثمّ أمر بها

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۹۷

رسول اللَّه صلی الله علیه و آله فقلعت، ثمّ رمی بها إلیه، وقال له رسول اللَّه صلی الله علیه و آله: انطلق فاغرسها حیث شئت»[۴۰۷].

هذه الروایة مرسلة کما تری.

۳- ما رواه محمّد بن علیّ بن الحسین بإسناده عن الحسن الصیقل، عن أبی عبیدة الحذّاء، قال: قال أبو جعفر علیه السلام: «کان لسمرة بن جندب نخلة فی حائط بنی فلان، فکان إذا جاء إلی نخلته نظر إلی شیء من أهل الرجل یکرهه الرجل، قال: فذهب الرجل إلی رسول اللَّه صلی الله علیه و آله فشکاه، فقال: یارسول اللَّه إنّ سمرة یدخل علیَّ بغیر إذنی، فلو أرسلت إلیه فأمرته أن یستأذن حتّی تأخذ أهلی حذرها[۴۰۸] منه، فأرسل إلیه رسول اللَّه صلی الله علیه و آله فدعاه، فقال: یا سمرة ما شأن فلان یشکوک ویقول: یدخل بغیر إذنی فتری من أهله ما یکره ذلک، یا سمرة استأذن إذا أنت دخلت، ثمّ قال رسول اللَّه صلی الله علیه و آله: یسرّک أن یکون لک عذق فی الجنّة بنخلتک؟ قال: لا ـ قال: لک ثلاثة، قال: لا، قال: ما أراک یا سمرة إلّا مضارّاً، اذهب یا فلان، فاقطعها واضرب بها وجهه»[۴۰۹].

الحسن بن زیاد الصیقل مع کونه کثیر الروایة لا یری مدحه ولا ذمّه فی کتب الرجال ولکن عُمِل بروایته، وأبو عبیدة الحذّاء ثقة.

۴- ما رواه ثقة الإسلام محمّد بن یعقوب الکلینی عن محمّد بن یحیی، عن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۹۸

محمّد بن الحسین، عن محمّد بن عبداللَّه بن هلال، عن عقبة بن خالد، عن أبی عبداللَّه علیه السلام قال: «قضی رسول اللَّه صلی الله علیه و آله بین أهل المدینة فی مشارب النخل أنّه لا یمنع نفع الشیء[۴۱۰]، وقضی صلی الله علیه و آله بین أهل البادیة أنّه لا یمنع فضل ماء لیمنع به فضل کلاء، وقال: لا ضرر ولا ضرار»[۴۱۱].

۵- ما رواه المشایخ الثلاثة ونقله عنهم الشیخ الحرّ فی «وسائل الشیعة» حیث قال: محمّد بن یعقوب، عن محمّد بن یحیی، عن محمّد بن الحسین، عن محمّد بن عبداللَّه بن هلال، عن عقبة بن خالد، عن أبی عبداللَّه علیه السلام قال: «قضی رسول اللَّه صلی الله علیه و آله بالشفعة بین الشرکاء فی الأرضین والمساکن، وقال: لا ضرر ولا ضرار، وقال: إذا ارّفت الارف[۴۱۲] وحدّت الحدود فلا شفعة».

ورواه الشیخ بإسناده عن محمّد بن یحیی مثله.

ورواه الصدوق بإسناده عن عقبة بن خالد، وزاد: «ولا شفعة إلّالشریک غیر مقاسم»[۴۱۳].

۶- ما فی کتاب إحیاء الموات من مستدرک الوسائل عن دعائم الإسلام:

روینا عن أبی عبداللَّه علیه السلام أنّه سئل عن جدار الرجل وهو سترة بینه وبین

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۹۹

جاره سقط، فامتنع من بنیانه، قال: «لیس یجبر علی ذلک، إلّاأن یکون وجب ذلک لصاحب الدار الاخری بحقّ أو بشرط فی أصل الملک، ولکن یقال لصاحب المنزل: استر علی نفسک فی حقّک إن شئت، قیل له: فإن کان الجدار لم یسقط، ولکنّه هدمه أو أراد هدمه إضراراً بجاره لغیر حاجة منه إلی هدمه، قال: لا یترک، وذلک أنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله قال: «لا ضرر ولا ضرار» وإن هدمه کلّف أن یبنیه»[۴۱۴].

۷- ما فی کتاب إحیاء الموات من المستدرک أیضاً عن دعائم الإسلام: قال:

روینا عن أبی عبداللّه علیه السلام عن أبیه، عن آبائه، عن أمیر المؤمنین علیه السلام أنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله قال: «لا ضرر ولا ضرار»[۴۱۵].

۸- وما فی کتاب الفرائض والمواریث من الوسائل، عن الصدوق رحمه الله أنّه قال:

قال النبیّ صلی الله علیه و آله: «الإسلام یزید ولا ینقص».

قال: وقال علیه السلام: «لا ضرر ولا ضرار فی الإسلام، فالإسلام یزید المسلم خیراً ولا یزیده شرّاً»[۴۱۶].

ولابدّ من ذکر نکتتین حول الروایة:

الاولی: أنّها وإن کانت مرسلة ظاهراً، لکنّ الصدوق حیث أسندها إلیالنبیّ صلی الله علیه و آله بقوله: «قال النبیّ» مع شدّة احتیاطه فی إسناد الروایات إلی المعصوم، فهی حجّة، ولابدّ من العمل بها، لأنّا نقطع بأنّ رواتها کانوا ثقات عند الصدوق، بحیث إنّه قطع بصدور الروایة عن النبیّ صلی الله علیه و آله فقال: «قال النبیّ»

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۰۰

ولم یقل: «روی عن النبیّ».

إن قلت: کون الرواة عنده ثقات لا یستلزم کونهم عندنا أیضاً ثقات.

قلت: کیف تعتمد علی قول النجاشی أو الشیخ أو غیرهما فی توثیق الرواة؟

فهکذا لابدّ من الاعتماد بتوثیق الصدوق رحمه الله، سیّما هذا النحو من التوثیق الذی یشعر بقطعه بصدور الروایة عن النبیّ صلی الله علیه و آله، فلا مجال للإشکال فی سندها.

الثانیة: یمکن أن یکون قوله: «فالإسلام یزید المسلم خیراً، ولا یزیده شرّاً» من تتمّة الروایة، ویحتمل[۴۱۷] أن یکون استنتاج الصدوق منها.

وعلی أیّ حال، معناه «أنّ المسلم یرث من الکافر، لأنّ الإسلام یزید المسلم خیراً ولا یزیده شرّاً» وهذا أیضاً معنی قوله صلی الله علیه و آله: «الإسلام یزید ولا ینقص».

۹- ما فی کتاب «المعیشة» من الکافی، عن محمّد بن یحیی، عن محمّد بن الحسین، عن یزید بن إسحاق شعر، عن هارون بن حمزة الغنوی، عن أبی عبداللّه علیه السلام فی رجل شهد بعیراً مریضاً وهو یباع، فاشتراه رجل بعشرة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۰۱

دراهم، فجاء وأشرک فیه رجلًا بدرهمین بالرأس والجلد، فقضی أنّ البعیر برء، فبلغ ثمنه دنانیر، قال: فقال لصاحب الدرهمین: خُذ خمس ما بلغ، فأبی، قال: ارید الرأس والجلد، فقال: «لیس له ذلک، هذا الضرار، وقد اعطی حقّه إذا اعطی الخمس»[۴۱۸].

وقال الشیخ فی «الخلاف» مستدلًّا علی خیار الغبن: دلیلنا ما روی عن النبیّ صلی الله علیه و آله أنّه قال: «لا ضرر ولا ضرار»[۴۱۹].

وقال ابن زهرة فی باب خیار العیب: ویحتجّ علی المخالف بقوله: «لا ضرر ولا ضرار»[۴۲۰].

وعن «التذکرة» فی المسألة الاولی من باب خیار الغبن مرسلًا عن النبیّ صلی الله علیه و آله:

«لا ضرر ولا ضرار فی الإسلام»[۴۲۱].

وعن نهایة ابن الأثیر: فیه- أی فی الحدیث-: «لا ضرر ولا ضرار فی الإسلام»[۴۲۲].

وفی مجمع البحرین: وفی حدیث الشفعة: «قضی رسول اللَّه صلی الله علیه و آله بالشفعة بین الشرکاء فی الأرضین والمساکن، وقال: لا ضرر ولا ضرار فی الإسلام»[۴۲۳].

۱۰- ما عن مسند أحمد بن حنبل بروایة عبادة بن الصامت فی ضمن نقل قضایا کثیرة عن رسول اللَّه صلی الله علیه و آله قال: «وقضی أن لا ضرر ولا ضرار»[۴۲۴].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۰۲

ویعلم ممّا نقل عن ابن الأثیر وأحمد بن حنبل أنّ الحدیث مرویّ من طرق العامّة أیضاً.

هذه عمدة الأخبار التی تکون مدرکاً لقاعدة «لا ضرر»، وأعرضنا عن نقل کلّها لأجل الاختصار، وبملاحظة هذه الأخبار یحصل لنا الوثوق بصدور مدرک القاعدة عن المعصوم علیه السلام.

تحلیل أخبار الباب

فلا ینبغی الشکّ فی صدور جملة «لا ضرر ولا ضرار» عن النبیّ صلی الله علیه و آله إجمالًا، وإن لا نعلم صدور «فی الإسلام» أو «علی مؤمن» عقیبها، فإنّا بملاحظة الأخبار نقطع بصدور أصل الجملة مع قطع النظر عن خصوصیّاتها وقیودها، لأنّها متواترة معنیً.

وکذلک لا ینبغی الشکّ فی أنّها صدرت فی قضیّة «سمرة بن جندب» لأنّها ذکرت فی الروایات المشتملة علی قصّة «سمرة» بعنوان التعلیل، فلا یحتمل استقلالها وعدم ارتباطها بالقصّة.

وإنّما الإشکال فی موضعین:

أحدهما: أنّها هل صدرت مستقلّة أیضاً أم لا؟

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المسألة

ذهب المحقّق النائینی رحمه الله[۴۲۵] إلی صدورها کذلک، حیث قال:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۰۳

والظاهر أنّه ورد علی وجهین:

أحدهما: مستقلّاً من دون کونه ذیلًا لقضیّة وکبری لصغری خارجیّة.

وثانیهما: أنّه ورد کبری لصغری خارجیّة، کما فی ذیل قضیّة خاصّة.

أمّا الأوّل: فقد نقله شیخنا «مدّ ظلّه» عن دعائم الإسلام، فقال: فیه خبران مرویّان عن الصادق علیه السلام یتضمّن کلّ منهما حکایة «لا ضرر ولا ضرار» عن النبیّ صلی الله علیه و آله بلا تعرّض لقضیّة «سمرة» ونحوها، وفی الوسائل فی باب ثبوت «خیار الغبن» أیضاً نقل هاتین الجملتین مع زیادة «علی مؤمن» بلا تعرّض لقضیّة اخری، ولکن حیث إنّ بناء صاحب الوسائل علی تقطیع الأخبار فالظاهر أنّ ما نقله فی هذا الباب هو الذی نقله فی ذیل قضیّة «سمرة» فی کتاب إحیاء الموات.

وعلی أیّ حال، وروده مستقلّاً علی الظاهر ممّا لا إشکال فیه، فإنّ فی نهایة ابن الأثیر، والتذکرة، والعبارة التی نقلناها عن الوسائل[۴۲۶] ناقلًا عن الصدوق لم یذکر فی ذیل قضیّة[۴۲۷]، إنتهی کلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

أقول: لا دلیل علی وروده مستقلّاً، لأنّ ما نقل بنحو الاستقلال ظاهراً یمکن أن یکون قطعهٔ من قصّهٔ «سمرهٔ بن جندب» أو قصّهٔ «فضل الماء» أو غیر ذلک.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۴۰۴

ثانیهما: أنّها هل صدرت فی ضمن قصّهٔ اخری غیر قصّهٔ «سمرهٔ بن جندب» أم لا؟

ظاهر روایهٔ عقبهٔ بن خالد التی نقلناها تحت الرقم ۴ صدور «لا ضرر ولا ضرار» مرتبطاً بقصّهٔ «فضل الماء والکلاء» لأجل «الفاء» التی تدلّ علی التعلیل، لکن فی بعض النسخ روی «وقال» بدل «فقال»، وعلیه فلا دلیل علی صدورها مرتبطهً بالقصّهٔ.

فی ارتباط حدیث «لا ضرر ولا ضرار» بمسألهٔ الشفعهٔ

وأمّا روایهٔ «الشفعهٔ» التی نقلناها تحت الرقم ۵ فلا ظهور لها فی ارتباط قوله: «لا ضرر ولا ضرار» بقصّهٔ الشفعهٔ وصدوره تعلیلًا لها أصلًا، فإنّ الروایهٔ خالیهٔ عمّا یدلّ علی التعلیل.

علی أنّ القول بکون الضرر علی الشریک موجباً للشفعهٔ یستلزم فقهاً جدیداً وإشکالات متعدّدهٔ، فإنّه لو کان بمنزلهٔ العلّهٔ للحکم لزم کونها معمّمهٔ ومخصّصهٔ، فیلزم من تعلیل الشفعهٔ ب «لا ضرر ولا ضرار»:

أوّلًا: اختصاصها بما إذا کان بیع الشریک حصّته ضرراً علی الشریک الآخر، وهذا لا یقول به أحد، فإنّهم اتّفقوا علی ثبوت حقّ الشفعهٔ للشریک، وإن لم یتضرّر ببیع الشریک الآخر حصّته.

وثانیاً: ثبوت حقّ الشفعهٔ للشریک فی موارد توجّه الضرر إلیه من البیع، وإن کانت الشرکهٔ بین ثلاثهٔ أو أکثر، مع أنّهم اتّفقوا علی اختصاص الشفعهٔ بما إذا کانت الشرکهٔ بین اثنین، وأنّه لو باع واحد من الشرکاء الثلاثهٔ رابعاً حصّته لا یثبت للشریکین الآخرین حقّ الشفعهٔ.

وثالثاً: ثبوت حقّ الشفعهٔ فی غیر البیع من المعاملات أیضاً فیما إذا تضرّر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۴۰۵

الشریک الآخر بتلک المعاملهٔ، ولم یقل به أحد.

ورابعاً: أن یثبت حقّ الشفعهٔ وإن لم یکن شرکهٔ فی البین إذا کان البیع موجباً لضرر الجار، کما إذا باع زیداً داره وهو فاسق معتاد بشرب الخمر وغیره ویؤذی جیرانه، فقضیّهٔ کون «لا ضرر ولا ضرار» تعلیلًا للشفعهٔ ثبوتها هاهنا أیضاً، فلابدّ من القول بجواز تملّک الجار الدار وإعطائه زیداً ثمنها، مع أنّه لم یقل به أحد.

وخامساً: أن لا یجوز للرجل بیع داره مثلًا لو لم یرتض به أهله وکان عدم رضایتهم بحیث یوجب المرض أو الهمّ الشدید، ولو باع فلابدّ من القول بجواز الفسخ لأهله، فإنّ المرض والهمّ ضرر علیهم، ولم یقل أحد فی هذا المورد وأمثاله بعدم جواز البیع، ولا بجواز الفسخ للأهل علی تقدیر تحقّقه.

وسادساً: أن لا یجوز للإنسان إعطاء أکثر أمواله أحد أولاده بهبهٔ أو صلح أو غیرهما، لأنّه ضرر علی سائر الأولاد، ولو فعل فلابدّ من القول بجواز الفسخ لهم، مع أنّه لم یقل أحد بعدم جواز الإعطاء، ولا بجواز الفسخ لسائر الأولاد علی تقدیر تحقّق الإعطاء.

إلی غیر ذلک من الإشکالات التی یوجب الالتزام بها فقهاً جدیداً.

وهذه الإشکالات ناشئهٔ عن کون العلّهٔ معمّمهٔ ومخصّصهٔ، فلا یجوز القول بکون «لا ضرر ولا ضرار» مرتبطاً بالشفعهٔ وعلّهٔ لثبوتها.

أضف إلی ذلک: أنّ الضرر الناشئ عن الشرکهٔ الثانیهٔ یندفع بجواز الفسخ والردّ إلی الشرکهٔ الاولی، فلِمَ یجوز له تملّک حصّهٔ الشریک؟

وبعبارة اخری: إنّ لحقّ الشفعة مرحلتین:

أ- تزلزل البیع بجواز فسخه من قبل الشریک، مع قطع النظر برجوع المبیع بعد الفسخ إلی البائع أو إلی الشریک الفاسخ.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۰۶

ب- رجوع المبیع بالفسخ إلی الشریک الفاسخ.

والـذی یرتبط ب «لا ضـرر ولا ضـرار» هو المرحلة الاولی، لا الثانیة، لأنّ الضـرر المتوجّه من الشـرکة الثانیة إلی الشـریک الأوّل یندفع بمجرّد تزلزل البیع، بجعل الخیار له وإن رجع المبیع إلی البائع وتحقّقت الشـرکة الاولی، فلا مجال لکون قوله صـلی الله علیه و آله: «لا ضرر ولا ضرار» علّة لجواز إرجاع الشریک الأوّل المبیع إلی نفسه الذی به قوام حقّ الشفعة.

کلام شیخ الشریعة الاصفهانی رحمه الله فی المسألة

ولقد أصـرَّ العلّامة شـیخ الشـریعة الاصـفهانی قدس سره بأنّ الحدیثین[۴۲۸] لم یکونـا حـال صـدورهما عن النبیّ صـلی الله علیه و آله مذیّلین بحدیث «الضرر» وأنّ الجمع بینهما وبینه وقع من الراوی بعد صدور کلّ فی وقت خاصّ به.

وعمـدة ما اسـتدلّ به لهذه الدعوی هو أنّه یظهر بعد التروّی والتأمّل التامّ فی الروایات أنّ الحدیث الجامع لأقضـیة رسول اللَّه صـلی الله علیه و آله فی مواضع مختلفـة وموارد متشـتّتة کان معروفاً بین الفریقین، أمّا من طرقنا فبروایـة عقبـة بن خالد عن الصادق علیه السـلام، وأمّا من طرق أهل السنّة فبروایة عبادة بن صامت.

ثمّ روی قضایا رسول اللَّه صلی الله علیه و آله عن مسند أحمد بروایة عبادة، وبروایاتنا عن أبی عبداللَّه علیه السلام ثمّ قال:

قـد عرفت بمـا نقلنـا مطابقـة مـا روی من طرقنا لما روی من طرق القوم من روایـة عبادة من غیر زیادة ونقیصـة، بل بعین تلک الألفاظ غالباً، إلّاالحدیثین الأخیرین المرویّین عندنا بزیادة قوله: «لا ضرر ولا ضرار»، وتلک المطابقة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۰۷

بین الفقرات ممّا یؤکّد الوثوق بأنّ الأخیرین أیضاً کانا مطابقین لما رواه عبادة، من عدم التذییل بحدیث «الضرر».

وقال أیضاً: والـذی أعتقـده أنّها کانت مجتمعـة فی روایـة عقبـة بن خالد عن أبی عبداللَّه علیه السـلام کما فی روایة عبادة بن صامت، إلّاأنّ أئمّة الحدیث فرّقوها علی الأبواب[۴۲۹].

هذا حاصل کلام العلّامة شیخ الشریعة الاصفهانی رحمه الله.

والمحقّق النائینی رحمه الله أیّده فی کون أقضـیة رسول اللَّه صـلی الله علیه و آله مجتمعة فی روایة عقبة بن خالد وفرّقها أئمّة الحدیث علی أبواب الفقه بأنّ سـند الروایات المتعـدّدة المنقولـة عن عقبـة بن خالـد واحـد، وهو «محمّد بن یحیی، عن محمّد بن الحسـین، عن محمّـد بن عبـداللَّه بن هلال، عن عقبـة بن خالـد» فبملاحظـة وحـدة السـند یحصل لنا الوثوق بأنّ کلّها کانت روایـة واحدة، وأنّ أئمّة الحدیث فرّقوها ووضعوا کلّ قضاء فی بابه المناسب له[۴۳۰].

نقد کلام شیخ الشریعة من قبل الإمام الخمینی

«مدّ ظلّه»

واستشکل علیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بقوله:

أقول: إنّه قـدس سـره قـد نقل من قضایا رسول اللَّه صـلی الله علیه و آله من طرق القوم بروایـة «عبادة» عشـرین قضـیّة تقریباً، ونقل من طرقنا بروایـة عقبـة بن خالد ستّ أو سبع، اثنتان منهما قضـیّة الشـفعة وعدم منع فضول الماء، وقد تفحّصت فی الأخبار الحاکیة لقضایا

رسول اللَّه صلی الله علیه و آله من طرقنا، فوجدت أنّ غالبها غیر منقولة بروایة عقبة بن خالد، وهو أیضاً غیر متفرّد غالباً فیما نقله، فکیف یمکن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۰۸

مع ذلک دعوی الوثوق بأنّ قضایاه کانت مجتمعة فی روایة عقبة بن خالد، ففرّقوها أئمّة الحدیث علی الأبواب، فمن راجع الأخبار الحاکیة لقضایا رسول اللَّه ورأی أنّ عقبة بن خالد لم ینقل إلّانادراً من قضایاه ولم یکن فی نقل تلک النوادر متفرّداً غالباً، یطمئنّ بخلاف ما ادّعی ذلک المتبحّر، فلو کان لنا مجال واسع لروینا الروایات المتضمّنة لقضایا رسول اللَّه حتّی تجد صدق ما ادّعیناه.

هذا مع أنّه بناءً علی أن یکون التجزیة علی الأبواب من فعل أئمّة الحدیث لا معنی لتکرار «لا ضرر» فی ذیل قضیّتین، فإنّ عقبة بن خالد لم یذکر حینئذٍ تلک القضیّة إلّامرّة واحدة.

وأمّا ما قیل فی تأیید قوله بأنّ سند الکلینی إلی «عقبة» فی جمیع القضایا المنقولة منه واحد ففی غایة السقوط، لأنّ الطریق إلی أرباب الکتب والاصول من أصحاب الجوامع قد یکون واحداً وقد یکون متعدّداً، فوحدة طریقهم إلی کتب الرواة لا تدلّ علی اجتماع روایاتهم کما هو واضح، فحینئذٍ بقی الروایتان المذیّلتان بحدیث «لا ضرر» فی قالب الإشکال[۴۳۱].

هذا کلام سیّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» ونِعْمَ الکلام.

وحاصله: أنّ روایة «عقبة» حیث لا تکون جامعة لجمیع أقضیة رسول اللَّه صلی الله علیه و آله فکیف یمکن قیاسها بروایة «عبادة» الجامعة، وادّعاء مطابقة ألفاظها ثمّ استنتاج أنّ قضیّة «لا ضرر ولا ضرار» کانت قضاءً مستقلّاً فی روایة «عقبة» غیر مرتبط بقضیّة «الشفعة» و «عدم منع فضل الماء والکلاء» کما أنّها منقولة بنحو قضاء مستقلّ فی روایة «عبادة»؟!

علی أنّ حدیث «لا ضرر ولا ضرار» لو لم یرتبط فی الأصل بقضیّة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۰۹

«الشفعة» و «عدم منع فضل الماء والکلاء» وتحقّق تذییلها به من جهة التقطیع، لم یعقل تکراره، فالتکرار دلیل علی کونهما مذیّلین به فی روایة «عقبة».

بیان ما هو الحقّ فی المقام

لکنّا نمنع ارتباطه بهما وکونه علّة لهما من جهات اخر ذکرناها آنفاً فراجع.

علی أنّ «محمّد بن عبداللَّه بن هلال» ضعیف، فلا یجوز الاعتماد بخبره فی کون قضیّة «لا ضرر ولا ضرار» علّة لقضیّة «الشفعة» و «عدم منع فضل الماء والکلاء».

علی أنّ «لا ضرر ولا ضرار» یلائم الحکم التحریمی، لا التنزیهی، مع أنّ المشهور قال بکراهة منع فضل الماء والکلاء، لا بحرمته، وبأنّ قوله صلی الله علیه و آله: «لا یمنع فضل ماء لیمنع به فضل کلاء» حکم تنزیهی لا تحریمی.

فتحصّل ممّا ذکرنا أنّه لا ریب فی صدور «لا ضرر ولا ضرار» عن النبیّ صلی الله علیه و آله، ولا ریب أیضاً فی کون قصّة «سمرة بن جندب» مذیّلة به، وأمّا صدوره بنحو الاستقلال أو فی ذیل قضیّة اخری أیضاً فلا دلیل علیه.

إن قلت: إنّ عبادة بن صامت رواه بنحو قضاء مستقلّ.

قلت: روایته لیست بحجّة عندنا، لأنّها مرویّة بطریق العامّة.

کلام حول تذییل الحدیث بقید «علی مؤمن» أو «فی الإسلام»

بقی البحث فی کون قید «علی مؤمن» و «فی الإسلام» من الحدیث وعدمه.

أمّا الأوّل: فلا دلیل علی صدوره من النبیّ صلی الله علیه و آله فی ذیل «لا ضرر ولا

ضرار»، لأنّ روایته مرسلة[۴۳۲] لا اعتبار بها فی إثبات هذا القید.

نعم، لولا الإرسال لتقدّمت علی الأخبار الخالیة عن هذا القید، لتقدّم «أصالة عدم الزیادة» علی «أصالة عدم النقیصة» فی مقام الدوران.

وأمّا الثانی: فلا اعتماد بما رواه العامّة مثل ابن الأثیر فی النهایة، من قوله:

«فی الحدیث: لا ضرر ولا ضرار فی الإسلام» فإنّ الأخبار المنقولة بطرق العامّة لیست بحجّة عندنا.

وأمّا مرسلة[۴۳۳] الصدوق فهی وإن کانت حجّة بالتقریب الذی ذکرنا آنفاً، إلّا أنّا نحتمل أن تکون تلک الزیادة من بعض النسّاخ، ومنشأ الاشتباه کلمة «فالإسلام» فی جملة «فالإسلام یزید المسلم خیراً ولا یزیده شرّاً» فإنّ کثیراً ما یتّفق للکاتب أن یقع نظره علی کلمة، فیکتبها مرّتین، ثمّ بعد هذا الاشتباه والتکرار صحّح النسخة بعض من تأخّر عنه بظنّه، فبدّل «الفاء» ب «فی» وغفل عن کونه من قبیل الغلط فی التکرار.

فعلی هذا: لا دلیل علی صدور قید «علی مؤمن» أو «فی الإسلام» عن النبیّ صلی الله علیه و آله فی ذیل حدیث «لا ضرر».

کلام حول مفردات الحدیث

هل «الضرر» و «الضرار» بمعنی واحد، والتکرار للتأکید، أو بینهما فرق؟

وعلی الثانی فهل الفرق ذاتی وجوهری، أو ما هو بین الثلاثی والمفاعلة؟

فیکون «الضرار» بین اثنین دون «الضرر».

ولابدّ من النظر إلی قول اللغویّین فیهما أوّلًا، ثمّ إلی موارد استعمالات «الضرار» فی الکتاب والسنّة ثانیاً، لیتّضح الحال، وإن کان المعتمد ما استعمل فیه فی الکتاب والسنّة، سواء کان مطابقاً لقول أرباب اللغة أم لا.

أمّا قول اللغویّین: فإلیک نمازج منه:

۱- ففی الصحاح: الضرّ: خلاف النفع، وقد ضرّه وضارّه بمعنی، والاسم:

الضرر، ثمّ قال: والضرار: المضارّة[۴۳۴].

هذا ظاهر فی کونهما بمعنی واحد من جمیع الجهات، ویحتمل أن یکون مراده من قوله: «بمعنی» عدم فرق جوهری بینهما، وإن کان «الضرار» بین اثنین وبمعنی مجازاة ضرر الغیر، دون «الضرر» فإنّه ابتداء الفعل، ولکنّه خلاف الظاهر، فإنّ ظاهر کلامه عدم الفرق بینهما أصلًا.

۲- وفی القاموس: الضرر: ضدّ النفع، وضارّه یضارّه ضراراً، ثمّ قال:

والضرر: سوء الحال، ثمّ قال: والضرار: الضیق.

ولا یبعد أن یکون مراده من «سوء الحال» الضرر المالی والجسمی، ومن «الضیق» الضرر الروحی.

ویؤیّده أنّه لو أراد من الأوّل مطلق سوء الحال، ولو کان روحیّاً، ومن الثانی مطلق الضیق، ولو کان مالیّاً وجسمیّاً، لم یظهر بینهما فرق، وظاهره الفرق بینهما.

وعلی هذا فکان الفرق بینهما ذاتیّاً وجوهریّاً، وهذا هو الذی یستفاد من القرآن والأحادیث کما سیأتی.[۴۳۵]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج‌۵ ؛ ص ۴۱۱

۳- وفى المصباح المنير: ضرّه، يضرّه، من باب قتل إذا فعل به مكروهاً،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج‌۵، ص: ۴۱۲

وأضرَّ به، يتعدّى بنفسه ثلاثيّاً، وبالباء رباعيّاً، والاسم: «الضرر»، وقد اطلق على نقص يدخل الأعيان، وضارّه مضارّة وضراراً: بمعنى «ضرّه»[۴۳۶].

وهذا صريح فى كونهما بمعنى واحد، وأنّه لا فرق بينهما أصلًا.

وقوله: «يتعدّى بنفسه ثلاثيّاً، وبالباء رباعيّاً» يعنى لو بقى على كونه ثلاثيّاً مجرّداً لكان متعديّاً بنفسه، فيقال: «ضرّه» ولو كان من باب الإفعال الذى هو على أربعة أحرف لكان لازماً ومحتاجاً لتعديته إلى الباء، بخلاف ما هو الغالب فى باب الإفعال، فيقال: «أضرّ به» ولا يقال: «أضرّه».

۴- وفى النهاية لابن الأثير: فى الحديث: «لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام»، الضرّ: ضدّ النفع، ضرّه يضرّه ضرّاً وضراراً، وأضرَّ به يضرّ إضراراً، فمعنى قوله: «لا ضرر» أى لا يضرّ الرجل أخاه فينقصه شيئاً من حقّه، والضرار:

فِعال[۴۳۷]، من «الضرّ»: أى لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه، والضرر: فعل الواحد، والضرار: فعل الاثنين، والضرر: ابتداء الفعل، والضرار:

الجزاء عليه، وقيل: الضرر: ما تضرّ به صاحبك وتنتفع به أنت، والضرار: أن تضرّه من غير أن تنتفع به، وقيل: هما بمعنى، وتكرارهما للتأكيد.

فالفرق بينهما- على ما اختاره ابن الأثير- أنّ الضرر: فعل الواحد وابتداء الفعل، والضرار: فعل الاثنين والجزاء عليه من دون أن يكون بينهما فرق فى أصل المعنى.

وقوله: «فمعنى قوله: لا ضرر: أى لا يضرّ الرجل أخاه فينقصه شيئاً من حقّه» صريح فى كون «لا» فى الحديث بمعنى النهى، مع أنّ المشهور أنّه لنفى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج‌۵، ص: ۴۱۳

الجنس، لا للنهى.

وأمّا الآيات والأخبار: فيستفاد منهما أنّ «الضرار» هو الضرر الاعتقادى والعرضى والروحى، لا الضرر المالى والجسمى الذى هو معنى «الضرر»، ولا هو بين الاثنين، فى مقابل «الضرر».

۱- قال اللَّه تعالى: «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِرَاراً وَكُفْراً وَتَفْرِيقاً بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ»[۴۳۸].

لا ريب فى أنّ المنافقين كانوا بصدد إيجاد الضرر الاعتقادى على المؤمنين والتفريق بينهم وجعلهم فى تزلزل روحى بعمارتهم هذا المسجد الذى سمّى فى القرآن ضراراً، ولم يصل إلى المؤمنين ضرر مالى ولا جسمى بعمارة هذا المسجد، ولا أنّ المؤمنين أضرّوا بالمنافقين كى يكون الضرار فى الآية بين الاثنين.

۲- وقال تعالى أيضاً: «وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِتَعْتَدُوا»[۴۳۹].

فى تفسير هذه الآية روايات نذكر إحداها، وهى:

ما عن أبى عبداللَّه عليه السلام أنّه قال: «لا ينبغى للرجل أن يطلّق امرأته ثمّ يراجعها وليس له فيها حاجة، ثمّ يطلّقها، فهذا الضرار الذى نهى اللَّه عزّ وجلّ عنه، إلّاأن يطلّق ثمّ يراجع، وهو ينوى الإمساك»[۴۴۰].

فالمراد من «الضرار» فى الآية أن يراجع الرجل زوجته المطلّقة، لا بقصد الإمساك، بل بقصد أن يطلّقها ويراجعها ثانياً ويجعلها فى معرض الطلاق

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۴۱۴

الثالث الذی یحرم فیه المراجعهٔ، أو الطلاق التاسع الموجب لتحریمها علیه أبداً.

ولا ریب فی أنّ هذا ضرر روحی، لا ضرر مالی ولا جسمی، فإنّ الرجل إنّما یجعلها بهذا العمل فی الاضطراب وتشویش الخاطر.

ولا ریب أیضاً فی عدم کونه بین الاثنین، ولا جزاءً علی ضرر، لأنّه لم یتضرّر من قبل المرأهٔ أصلًا.

۳- وقال أیضاً: «لَاتُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ»[۴۴۱].

وفیه تفسیران:

أ- لا یضارّ الأب الامّ بنزع الولد عنها، ولا تضارّ الامّ الأب فلا ترضعه[۴۴۲].

ب- ما روی عن أبی عبداللَّه علیه السلام قال: «لا ینبغی للرجل أن یمتنع من جماع المرأهٔ، فیضارّ بها إذا کان لها ولد مرضع، ویقول لها: لا أقربک، فإنّی أخاف علیک الحبل فتقتلی[۴۴۳] ولدی، وکذلک المرأهٔ لا یحلّ لها أن تمتنع علی الرجل، فتقول: إنّی أخاف أن أحبل، فأقتل[۴۴۴] ولدی، وهذه المضارّهٔ فی الجماع علی الرجل والمرأهٔ»[۴۴۵]. الحدیث.

ونحوه ما روی عن أبی الصباح الکنانی، عن أبی عبداللَّه علیه السلام قال: سألته عن قول اللَّه عزّ وجلّ: «لَاتُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ» فقال: «کانت المراضع ممّا تدفع إحداهنّ الرجل إذا أراد الجماع، تقول: لا أدعک، إنّی أخاف

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۴۱۵

أن أحبل فأقتل ولدی هذا الذی ارضعه، وکان الرجل تدعوه المرأهٔ، فیقول:

أخاف أن اجامعک فأقتل ولدی، فیدعها، فلا یجامعها، فنهی اللَّه عزّ وجلّ عن ذلک، أن یضارّ الرجل المرأهٔ والمرأهٔ الرجل»[۴۴۶].

وعلی أیّ حال لا یکون «الضرار» فی الآیهٔ بین الاثنین، لأنّه إن کان من قبل المرأهٔ لا یتوجّه إلیها من قبل الرجل ضرر أصلًا، وإن کان العکس فالعکس، سواء قلنا بالتفسیر الأوّل، أو الثانی، ولا یکون أیضاً بمعنی الضرر المالی أو الجسمی، لأنّه علی التفسیر الأوّل: تضییق روحی إمّا علی المرأهٔ بنزع الرجل ولدها عنها، وإمّا علی الرجل بعدم إرضاع المرأهٔ إیّاه، ولا ریب فی أنّ هذا یرتبط بالعاطفهٔ، لا المال أو النفس، وعلی الثانی: تضییق یرتبط بإطفاء الغریزهٔ الشهویّهٔ إمّا علیها بأن لا یجامعها الرجل، وإمّا علیه بامتناعها عنه.

وهاهنا آیات اخر استعمل فیها أیضاً «الضرار» الذی هو مفاعلهٔ الضرر[۴۴۷].

فاتّضح من الآیات والروایات وکلام بعض أرباب اللغهٔ[۴۴۸] أنّ غالب موارد استعمال «الضرار» وتصاریفه هو التضییق وإیصال المکروه والحرج والتکلّف وأمثالها، کما أنّ الشائع فی الضرر والضرّ والإضرار هو استعمالها فی المال والنفس، فبینهما تفاوت معنوی، فلا یکون «لا ضرار» فی الحدیث تأکیداً ل «لا ضرر».

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۴۱۶

والضرر الواصل إلی الأنصاری فی قصّهٔ سمرهٔ بن جندب أیضاً لم یکن مربوطاً بالمال أو النفس، بل أوقعه سمرهٔ فی اضطراب روحی بدخوله فی الدار من غیر استیذان واطّلاعه علی أهله، ولم یضرّه الأنصاری حتّی یکون بین الاثنین أو جزاءً علیه، ومع ذلک قال صلی الله علیه و آله: «لا ضرر ولا ضرار».

إن قلت: هذا لا یدلّ علی کون عمل سمرهٔ داخلًا فی «الضرار» إذ یمکن دخوله فی «الضرر»، نعم، لو اکتفی صلی الله علیه و آله عقیب القصّهٔ ب «لا ضرار» لعلم کون عمله «ضراراً» ولکنّه صلی الله علیه و آله حیث قال: «لا ضرر ولا ضرار» فالدخول فی کلّ منهما محتمل، فلم یثبت انحصار «الضرر» بالضرر المالی والنفسی، لاحتمال شموله لقصّهٔ سمرهٔ مع الأنصاری، وإنّما هی تضییق روحی، ولم یثبت أیضاً انحصار «الضرار» بغیرهما، لاحتمال کونه فی الحدیث بمعنی الضرر المالی أو الجسمی، ولا عدم کونه بین الاثنین، لاحتمال کونه فی الحدیث بین الاثنین.

قلت: لا یکون عمل سمرهٔ داخلًا فی قوله: «لا ضرر»، بل فی قوله: «لا ضرار»، لأنّه صلی الله علیه و آله قال علی ما فی المرسلهٔ: «إنّک

رجلٌ مضارّ، ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن» ولم يقل: «إنّك رجل ضارّ» حتّى يصلح لدخول عمله في «لا ضرر».
وأيضاً قال صلى الله عليه و آله على ما في رواية أبي عبيدة الحذّاء: «ما أراك يا سمرة إلّا مضارّاً» ولم يقل: «إلّا ضارّاً».

البحث حول مفاد الجملة التركيبيّة

قد عرفت أنّ المستفاد من كلام ابن الأثير أنّ «لا» في الحديث للنهي، حيث قال: «فمعنى قوله: لا ضرر، أي لا يضرّ الرجل أخاه فينقصه شيئاً من حقّه، والضرار: فِعال من الضرّ، أي لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه».

وفيه: أنّ الأمر والنهي يختصّان بالفعل، وكلّ من الضرر والضرار اسم[۴۴۹]، ولا يمكن النهي عن الاسم، وتفسيرهما بالفعل- كما فعله- تحكّم.

فلا يكون «لا» للنهي، بل لنفي الجنس كما عليه المشهور.

وحينئذٍ فهل يمكن إرادة الحقيقة من الجملة أم لا؟

كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام

قال الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله: لا يمكن إرادة الحقيقة منها، إذ لا يمكن إنكار وجود الضرر في الإسلام، فلابدّ من إرادة المجاز، وهو نفي تشريع الضرر، بمعنى أنّ الشارع لم يشرّع حكماً يلزم منه ضرر على أحد، تكليفيّاً كان أو وضعيّاً، فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون، فينتفي بالخبر، وكذلك لزوم البيع من غير شفعة للشريك، وكذلك وجوب الوضوء على من لا يجد الماء إلّابثمن كثير، وكذلك سلطنة المالك على الدخول إلى عذقه وإباحته له من دون استيذان من الأنصاري[۴۵۰]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

أقول: هذا الاستعمال إمّا أن يكون من قبيل قيام المسبّب مقام السبب، فإنّ الضرر والضرار مسبّبان عن الحكم الضرري المنفيّ حقيقةً، أو من باب المجاز في الحذف، فلابدّ من تقدير شيء مناسب قبل الضرر والضرار[۴۵۱]، أو من قبيل الحقيقة الادّعائيّة التي قال بها السكّاكي في الاستعارة، بناءً على جريانها في المجاز المرسل أيضاً.

ما أفاده المحقّق النائيني والعراقي والحائري رحمهم الله

وذهب الأعلام الثلاثة: النائيني والعراقي والحائري «قدّس اللَّه أسرارهم» إلى أنّه لا تجوّز ولا ادّعاء في قوله صلى الله عليه و آله: «لا ضرر ولا ضرار»، بل اريد منه معناه الحقيقي بلا عناية ومسامحة[۴۵۲]، وكلّ منهم ذكر له وجهاً، لكنّها[۴۵۳] متقاربة، فنذكر ما ذكره المحقّق النائيني رحمه الله لأجل كونه أتمّ وأطول، فإن أجبنا عنه ظهر حال الوجهين الآخرين الذين ذكرهما العراقي والحائري رحمهما الله.

وحيث إنّ النائيني رحمه الله ذكر لتقريب ما اختاره مقدّمات عديدة طويلة مملّة نذكر أهمّها- وهو اثنان- مع رعاية الاختصار وحذف الزوائد.

الأوّل: أنّ حال «لا ضرر ولا ضرار» حال «رفع عن امّتي تسعة»[۴۵۴] بعينه، ولا وجه للقول بالتجوّز وتقدير المضاف في حديث «الرفع» إلّاعلى القول بكون قوله: «رفع» في مقام الإخبار عن عالم التكوين المستلزم للكذب لو اريد المعنى الحقيقي، ونحن لا نقول به، بل

نقول بكونه فى مقام الإنشاء فى عالم التشريع.

وعلى هـذا فالمرفوع فى بعض فقرات الحديث نفس العنوان المأخوذ فيه، مثل «ما لا يعلمون» لو اريد من الموصول الأحكام، فإنّ معناه «رفع الأحكام التى لا يعلمونها» مثل حرمة شرب التتن، ولا ريب فى كون هذا حقيقةً بلا تجوّز وادّعاء أصلًا، فإنّه صلى الله عليه و آله فى مقام رفع الأحكام الواقعيّة عن الجاهل بها

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۱۹

حقيقةً، لكن فى الظاهر، إذ الحكم الواقعى- الذى يشترك فيه العالم والجاهل- لا يمكن أن يرفع لأجل الجهل.

وفى بعضـها آثار العنوان المأخوذ فيه، مثل «رفع النسيان» فإنّا لو قلنا بكون «النسيان» هاهنا بمعنى المنسىّ فالمرفوع آثاره، مثل الصلاة المنسيّة فى الوقت المرفوع أثرها فرضاً، وهو القضاء[۴۵۵].

ففى هذا القسم وإن كان المرفوع آثار العنوان، لكن رفع الآثار فى مقام التشريع يساوق رفع نفس الموضوع ذى الأثر حقيقةً، ولم يكن مثل الامور التكوينيّة التى لا ترفع برفع آثارها تكويناً.

فالحاصل: أنّ حـديث «الرفع» اسـتعمل فى جميع فقراته بنحو الحقيقة بلا ادّعاء وتقدير أصـلًا، لأنّه فى مقام الإنشاء فى عالم التشـريع، لا فى مقام الإخبار عن التكوينيّات، وهذا أيضاً حال قوله: «لا ضرر ولا ضرار» بعينه.

الثانى: أنّ الجمل على ثلاثـة أقسام: بعضـها متمحّض فى الإنشاء، مثل الأمر والنهى، فإن قال المولى: «أكرم زيـداً» أو «لا تكرم عمراً» لا يحتمل الإخبار أصلًا.

وبعضـها متمحّض فى الإخبـار، وهـو فيمـا إذا كـان الموضـوع جامـداً غير مصـدّر ب «لا» و «ليس» ونحوهمـا، ولم يكن المحمـول من الإيقاعـات، مثـل «زيـد قـائم» فهـذه الجملـة متمحّضـة فى الإخبار ولا يمكن إرادة الإنشاء منها أصـلًا. واحترز بعـدم كون المحمول من الإيقاعات من مثل «الوطى فى العدّة رجوع». وهذا المثال وإن لا يخلو من الإشكال، لكن ذكرناه لمجرّد توضيح مقصوده، والمناقشة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۲۰

فى المثال ليست من دأب المحصّلين.

وبعضـها ذو وجهين: أى يمكن إرادة كـلّ من الإنشـاء والإخبـار منه، مثـل «يعيـد» فـإنّه كثيراً مـا اسـتعمل فى مقـام الإنشاء، كقوله عليه السـلام: «يعيد صلاته»[۴۵۶] فـإنّه يكـون بمعنى «يجب عليه إعـادة صـلاته»، وكـثيراً مـا استعمل فى الإخبـار أيضـاً، فإنّـك إذا سـألت صديقك عن فعل زيد، فقال: «يعيد صلاته» فلا ريب فى كونه للإخبار، ومثل «بعت» فإناستعملته بقصد الإيجاب وقلت: «بعتك كتابى هذا بعشرة دراهم» فلاريب فى كونه للإنشاء، وإن استعملته فى جواب السائل الذى قال: «أين كتابك؟» وقلت: «بعت كتابى» فلا ريب فى كونه للإخبار.

ثمّ قال رحمه الله: وليس صـحّة تعدّد الاسـتعمال بسـبب الوضع، إذ الوضع لم يكن متعدّداً، بل بحسب مدلول السياق، فإنّ سياق الكلام تارةً يقتضى الإنشاء، واخرى يقتضى الإخبار، كما هو واضح من المثالين المتقدّم ذكرهما آنفاً.

وإذا كان صـحّة تعدّد الاسـتعمال بحسب مدلول السـياق لا بحسب الوضع فلا مانع من أن يراد من جملة واحدة فى استعمال واحد كلا المعنيين- أى الإنشاء والإخبار معاً- بالنسـبة إلى الموارد المتعـدّدة والمصاديق المختلفـة، كأن يراد فرضاً من قوله صـلى الله عليه و آله: «لا ضرر ولا ضرار» النفى والنهى معاً، لكنّ النفى بالنسبة إلى بعض المصاديق والنهى بالنسبة إلى بعض آخر.

نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله فى معنى حديث «لا ضرر»

إذا عرفت هـاتين المقـدّمتين فاعلم أنّه رحمه الله بعـد ذكرهما وذكر ما لم ننقله من المقـدّمات قال: أصوب الوجوه أنّ المنفىّ فى قوله صلى الله عليه و آله: «لا ضرر ولا ضرار» هو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۲۱

الحکم الضرری، ویکون الاستعمال مع ذلک بنحو الحقیقة من دون تجوّز وادّعاء.

لا- یقال: هـذا لا یتصوّر إلّافی الأفعال التی لها عنوانان أحـدهما سـبب مولّـد للآخر، کالضـرب المعنون بنفس عنوان «الضـرب» وعنوان «الضـرر» المسبّب عنه، ففی هـذه الأفعـال نفی أحـد العنوانین یساوق نفی الآخر حقیقـةً، لأنّهما حاکیان عن شـیء واحـد، فإذا قیل: «لا ضرر» یشمل نفی الضرب حقیقةً، وهذا نفی بسیط، هذا فی التکوینیّات.

وأمّا فی التشـریعیّات: فلا یتصوّر هـذا المعنی، إذ لا یمکن توجیه النفی إلیالضـرر وإرادة الحکم الضـرری بلا تجوّز وادّعاء، لأنّ النفی فیها وإن کان بحسب الظاهر نفیاً بسیطاً، إلّاأنّه نفی ترکیبی واقعاً، وهو مجاز.

فـإنّه یقـال: یمکن تصوّر مـا ذکرت فی التشـریعیّات أیضـاً، أمّـا فی الأحکام الوضـعیّة فلأنّ الحکم بلزوم البیع الغبنی مثلًا المسـتفاد من إطلاق قوله تعالی:

«أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»[۴۵۷] عنوان لعمـل الشارع، و «الضـرر» عنوان ثانٍ له متولّـد من الأوّل، وأمّا فی الأحکام التکلیفیّـة فلأنّ إیجاب الوضوء مثلًا علی کلّ من امر بالصـلاة المسـتفاد من إطلاق قوله تعالی: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَأَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِکُمْ وَأَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ»[۴۵۸] عنوان لعمـل الشـارع، و «الضـرر» المتوجّه إلی بعضٍ باسـتعمال الماء عنوان آخر له متولّـد من الأوّل، فنفی الضـرر بالحدیث نفی للحکم الوضعی والتکلیفی حقیقةً.

إن قلت: بین الأحکام الوضعیّة والتکلیفیّة فرق، وهو أنّ الحکم بلزوم البیع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۲۲

الغبنی مثلًا مسـتلزم للضـرر من دون توسّط أمر آخر، وأمّا إیجاب الوضوء فلا یسـتلزم الضـرر مباشرةً، بل بتوسّط إرادة التوضّی وإیجاده فی الخـارج، والشاهـد علی هـذا أنّه لو لم یرده أو أراد ولکن لم یتوضّـأ خارجاً لم یتوجّه إلیه ضـرر ولو حکم الشارع بوجوب الوضوء علیه، فما ذکرت یجری فی الوضعیّات دون التکلیفیّات.

قلت: نعم، ولکن هـذا الفرق لا یوجب جریان ما ذکرنا فی الأوّل دون الثانی، لأنّ الواسـطتین مقهورتان لتکلیف الشارع، ألا تری أنّه لو لم یکن تکلیف الشـارع بوجوب الوضوء لم یتحقّق إرادة ولا- توضٍّ أصـلًا، فلا إشـکال فی أنّ الضـرر معلول لعلّـة العلل، وهی إیجاب الوضوء.

ولیست نسـبة الحکم إلی الضـرر نسـبة المعدّ إلی مـا حصل عقیب العلّـة التامّـة حتّی یقال: إنّ المعـدّ أضـعف ما کان دخیلًا فی تحقّق المعلول، فالارتباط بین الحکم والضرر ارتباط ضعیف لا یصحّح کون الاستعمال بنحو الحقیقة فی المقام.

بل النسبة بینهما هی النسبة بین العلّة والمعلول، فلا إشکال فی تصحیحها کون الاستعمال بنحو الحقیقة.

وأیضاً لیست النسـبة بینهما کالنسـبة الواقعة بین «حرکة الید» و «حرکة المفتاح» حتّی یقال: کما لا یجوز استعمال حرکة المفتاح وإرادة حرکة الید إلّا مجازاً، فکذلک لا یجوز فی المقام نفی الضرر وإرادة الحکم إلّاکذلک.

بل النسـبة بینهما کنسبة «الضرب» و «الإیلام» لأنّهما عنوانان لشیء واحد وهو فعل الشارع، کما أنّ للضرب والإیلام وجوداً واحداً، وهو فعل زید مثلًا، بخلاف حرکة الید وحرکة المفتاح اللتین لکلّ منهما وجود مستقلّ عن الآخر،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۲۳

ولا- یکون کلتاهما عنوانین لشـیء واحـد، فکما أنّ نفی الإیلام وإرادة نفی الضـرب لا یکون مجازاً، فکـذلک نفی الضـرر وإرادة نفی الحکم الضرری، لأنّ لهما أیضاً وجوداً واحداً مثلهما بلا فرق، إلّاأنّ أحدهما من التکوینیّات، والآخر من التشریعیّات[۴۵۹].

هذا حاصل ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی توجیه کون الاستعمال فی حدیث «لا ضرر» بنحو الحقیقة.

نقد نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وفى كلامه مواقع للنظر:

كون الإسناد مجازيّاً فى حديث «الرفع»

الأوّل: ما ذكره فى المقدّمة الاولى: من أنّ رفع آثار الشيء فى مقام التشريع يساوق رفع نفس ذلك الشيء حقيقةً.

وذلك لأنّ المجاز على قسمين: مجاز فى الكلمة، ومجاز فى الإسناد، والقائل بالتجوّز فى حديث الرفع يقول بالثانى، لا الأوّل، فإنّه ذهب إلى أنّ كلمة «رفع» فى فقرة «رفع ما استكرهوا عليه» مثلًا استعملت فى معناها الحقيقى، وكذلك كلمة «ما استكرهوا عليه» لكن إسناد الرفع إليه مجاز، إذ المرفوع فى الحقيقة آثار العمل المستكره عليه، لا نفسه، وهذا لا يمكن إنكاره، لأنّ أحد مصاديق الموصول شرب الخمر عن إكراه، وهو أمر تكوينى موجود فى الخارج ولا يمكن رفعه تشريعاً، بل المرفوع فى مقام التشريع حقيقةً هو آثاره

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۲۴

من الحرمة والحدّ، لا نفس شرب الخمر المستكره عليه، كما أنّ المنفىّ فى قول مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «يا أشباه الرجال ولا رجال»[۴۶۰] هو آثار الرجوليّة من الغيرة والشجاعة والمقاومة أمام العدوّ، وتوجيه النفى إلى نفس رجوليّتهم لا يكون إلّامجازاً.

والحاصل: أنّ إسناد الرفع إلى «ما استكرهوا عليه»- مع أنّ المرفوع واقعاً هو آثاره- لا يكون إلّامجازاً، وكون المتكلّم فى مقام التشريع لا يوجب كون الاستعمال بنحو الحقيقة، إذ الشارع بما هو شارع لا يقدر على رفع أمر موجود تكوينى.

تعدّد الوضع فى الجمل المشتركة بين الإنشاء والإخبار

الثانى: ما ذكره فى المقدّمة الثانية: من أنّه لا يكون استعمال «بعت» وأمثاله فى الإنشاء تارةً وفى الإخبار اخرى مرتبطاً بالوضع، بل بمداليل السياق.

فإنّ كلّ واحد من «بعت» و «بعنا» و «يبيع» ونظائرها مركّب من المادّة والهيئة، فمادّة «بعت» هو «البيع»، ولا إشكال فى كونه موضوعاً للمعنى المصدرى الذى يشترك فيه جميع مشتقّاته.

إنّما الإشكال فى أنّ هيئته هل هى موضوعة أم لا؟ الظاهر بل المقطوع هو الأوّل، كيف يمكن أن تكون هيئة كلّ من مشتقّات «البيع» موضوعة لمعنى، إلّا هيئة المتكلّم وحده ومع الغير من فعل الماضى؟! هل يمكن الالتزام بأنّ هيئة المتكلّم مهملة، لكن يعرف المراد منها بمعونة السياق؟!

فالأمر دائر بين كونها موضوعة لكلّ من الإنشاء والإخبار، فتارةً وضعت

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۲۵

ل «بعت» الإنشائى، واخرى ل «بعت» الإخبارى، وبين كونها موضوعة للجامع بينهما، وهو مفهوم «بعت» مع قطع النظر عن صدوره فى مقام الإخبار أو الإنشاء.

لكنّ الحقّ هو الأوّل حَسب تحقيقاتنا فى وضع الحروف وما يلحق بها، فإنّا قلنا هناك بكون الوضع فى الحروف عامّاً والموضوع له خاصّاً، خلافاً لما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من كون الموضوع له فيها- كالوضع- عامّاً.

والهيئات ممّا يلحق بالحروف فى هذه الجهة، فالموضوع له فيها أيضاً لابدّ من أن يكون خاصّاً وجزئيّاً، مع أنّ الجامع بين شيئين لا يكون إلّاكلّيّاً، فلا يمكن أن يكون الجامع بين الإخبار والإنشاء ممّا وضعت له هيئة «بعت» فى المقام.

فتعيّن الأوّل، وهو كون «بعت» موضوعاً للإخبار تارةً، وللإنشاء اخرى، مع حفظ كون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً فى كلّ منهما،

فإذا أراد الواضع وضعه للإخبار تصوّر مفهوم «بعت» الإخباری، لکن وَضَعَه لمصادیقه الواقعیّة الخارجیّة، وهی قول زید فی مقام الإخبار عن بیع داره: «بعت داری أمس» وقول عمرو فی مقام الإخبار عن بیع کتابه: «بعت کتابی یوم الجمعة» وسائر موارد استعماله فی مقام الإخبار، وکذلک الإنشاء، أعنی أنّ الواضع إذا أراد وضعه للإنشاء تصوّر مفهوم «بعت» الإنشائی، لکن وضعه لمصادیقه الواقعیّة الخارجیّة، وأمثلته واضحة.

فالقول بکون استعمال «بعت» وأمثاله فی الإنشاء والإخبار غیر مرتبط بالوضع أصلًا- کما ذهب إلیه المحقّق النائینی رحمه الله- غیر صحیح.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۲۶

منع کون الحکم الضرری علّة للضرر

الثالث: ما ذهب إلیه: من أنّ الضرر معلول للحکم الضرری، ولو کان تکلیفیّاً، لأنّ الواسطة- وهی الإطاعة- مقهورة ومعلولة للحکم، فالضرر مسبّب عن الحکم الضرری، وإن کان بینهما واسطة.

فإنّه رحمه الله إن أراد من کون الحکم الضرری علّة للإطاعة: العلّیّة التامّة، فبطلانه واضح، لأنّه یستلزم عدم صدور عصیان من أحد أصلًا، إذ تخلّف المعلول عن علّته التامّة محال.

وإن أراد: العلّیّة الناقصة، فهو أیضاً باطل، لأنّ الوجدان قاضٍ بأنّ الإطاعة معلولة لتصوّر المکلّف أمر المولی، وتصوّره الثواب المترتّب علی إیجاد المأمور به، والعقاب المترتّب علی ترکه، والعصیان معلول لتوانیه وجرأته علی المولی، إمّا لرجاء عفوه، أو استخفاف عقابه، أو غیر ذلک، لا أنّ الأمر والتکلیف سبب ناقص للإطاعة، والمطیع یکمّله والعاصی یمنع عن تأثیره.

نعم، هو موضوع للإطاعة والعصیان، لأنّه لو لم یکن لم یتحقّق إطاعة ولا عصیان أصلًا، وهذا القدر من الارتباط لا یکفی فی العلّیّة، وإلّا لکان نفس المولی أیضاً علّةً، لأنّه لو لم یکن لم یأمر، فلم یتحقّق إطاعة ولا عصیان.

بل هذا القدر من الارتباط أضعف من ارتباط المعدّ بالنسبة إلی المعلول، لأنّ المعدّ یعین السبب فی التأثیر بإیجاد شرائطه ورفع موانعه، بخلاف الحکم الصادر من المولی، فإنّه لم یکن دخیلًا فی تحقّق الإطاعة أصلًا.

مجازیّة إطلاق أحد العنوانین المتّحدین فی الوجود علی الآخر

الرابع: ما أفاده: من أنّ العنوانین إذا اتّحدا فی الوجود- کالضرب والإیلام- یطلق أحدهما علی الآخر حقیقةً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۲۷

فإنّ اتّحاد العنوانین فی الوجود لا یستلزم الاتّحاد فی مفهومهما، مع أنّ مسألة الحقیقة والمجاز مرتبطة باستعمال اللفظ فی مفهومه وفی غیر مفهومه.

ولو کان الاتّحاد فی الوجود مصحّحاً لإطلاق أحد اللفظین علی الآخر حقیقةً لجاز إطلاق «الإنسان» وإرادة «الضاحک» کذلک، لکونهما متّحدین وجوداً دائماً، مع أنّه لا یجوز قطعاً، ألا تری أنّ تفسیر قوله تعالی: «لَیْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَی»[۴۶۱] بقولک: «لیس للضاحک[۴۶۲] إلّاماسعی» کاذب وخطأ؟

وأیضاً لو کان الاتّحاد فی الوجود- ولو أحیاناً- کذلک، لجاز إطلاق لفظ «الصلاة» وإرادة «الغصب» حقیقةً، لاتّحادهما وجوداً أحیاناً، مع أنّ بطلانه واضح، ألا تری أنّ تفسیر قوله علیه السلام: «الصلاة معراج المؤمن»[۴۶۳] بقولک: «الغصب معراج المؤمن» مضحک غیر معقول؟

فلا یوجب الاتّحاد فی الوجود صحّهٔ إطلاق أحد العنوانین علی الآخر حقیقهًٔ، سواء کانا متّحدین دائماً أو أحیاناً.
وأمّا قوله رحمه الله فی طیّ کلامه: «وأمّا مثل القتل أو الإیلام المترتّب علی الضـرب فإطلاق أحـدهما علی الآخر شائع متعارف»[۴۶۴]
فجوابه أنّ الإطلاق والاستعمال أعمّ من الحقیقهٔ، فلا یثبت به مدّعاه.
وبالجملهٔ: لا یمکن القول بالحقیقهٔ فی حدیث «لا ضرر».
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۴۲۸

القول فی کیفیّهٔ المجاز فی الحدیث

فلابدّ من القول بالمجاز، إمّا بنحو الحقیقهٔ الادّعائیّهٔ، أو إطلاق المسبّب علی السبب، أو بنحو المجاز فی الحذف، فینبغی البحث فی أنّ أیّ وجه من هذه الوجوه الثلاثهٔ صحیح.

کلام صاحب الکفایهٔ رحمه الله فی توجیه الحقیقهٔ الادّعائیّهٔ فی الحدیث

ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی الأوّل حیث قال: الظاهر أن یکون «لا» لنفی الحقیقهٔ کما هو الأصل فی هذا الترکیب، لکن نفی الحقیقـهٔ تارهًٔ یکون بنحو الحقیقهٔ، مثل «لا رجل فی الدار» واخری بنحو الادّعاء کنایهٔ عن نفی الآثار، کما هو الظاهر من مثل «لا صـلاهٔ لجار المسجد إلّافی المسجد»[۴۶۵] و «یا أشـباه الرجال ولا رجال»[۴۶۶]، فالمنفیّ فی هـذین الخبرین نفس «الصـلاهٔ» و «الرجال» لکن ادّعـاءً بملاـک نفی الآثـار، إذ لا تکون الصـلاهٔ فی الـدار معراجاً ومقرّبـهًٔ إلی اللّه بالمرتبـهٔ الکاملـهٔ لجار المسـجد، فلیست منشأً للآثار المترتّبـهٔ علی الصـلاهٔ، وهی کونها «معراج المؤمن» و «قربان کلّ تقیّ» و «ناهیـهٔ عن الفحشاء والمنکر» بالمرتبهٔ الکاملهٔ، والرجال الذین یفرّون من الحرب وقتال العدوّ أیضاً لیسوا منشأً للآثار المترقّبهٔ من الرجل، وهی الشجاعهٔ والشهامهٔ والمقاومهٔ أمام العدوّ ونحوها.
فالمنفیّ هو نفس الصلاهٔ والرجال، لکن ادّعاءً بملاک فقدان الآثار.
إن قلت: ما الفرق بین نفی الآثار مجازاً ونفی ذیها ادّعاءً بملاکها
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۴۲۹
وکنایهٔ عنها؟
قلت: الفرق بینهما أنّ الثانی آکـد من الأوّل وأنسب بالبلاغهٔ، فإنّ قضـیّهٔ البلاغهٔ فی الکلام هو إرادهٔ نفی الحقیقهٔ ادّعاءً، لا نفی الحکم والصـفهٔ کمـا لا یخفی، ونفی الحقیقـهٔ ادّعاءً بلحاظ الحکم أو الصـفهٔ غیر نفی أحـدهما ابتـداءً مجازاً فی التقـدیر أو فی الکلمـهٔ ممّا لا یخفی علی مَن له معرفهٔ بالبلاغهٔ[۴۶۷].
هذا محصّل کلامه رحمه الله مع توضیح منّا.
وزاد علی ذلک فی حاشـیته علی الرسائل: أنّ قوله صـلی الله علیه و آله: «لا ضـرر ولا ضـرار» مثل أن یقال: «لا قمار ولا سرقهٔ ولا أکل أموال الناس بالباطل فی الإسلام»[۴۶۸].

نقد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام

أقول: کلامـه قـدس سره بالنسـبهٔ إلی الخبرین: «لا صـلاهٔ لجار المسـجد إلّافی المسـجد» و «یا أشـباه الرجال ولا رجال»، متین، لکنّه لا ینطبق علی المقام، إذ لا أثر للضرر حتّی یکون نفی الحقیقهٔ بلحاظه.
نعم، لو قیل: «لا وضوء ضرریّاً» و «لا بیع غبنیّاً» وأمثال ذلک ممّا له أثر شرعی، لأمکن القول بکون لاء النفی متوجّهاً إلی نفس مدخوله

بنحو الحقیقهٔ الادّعائیهٔ بلحاظ نفی أثره، وهو فی المثال الأوّل «الوجوب» وفی المثال الثانی «اللزوم»، وأمّا نفس الضرر فلیس موضوعاً لأثر حتّی یتوجّه إلیه النفی بلحاظ نفیه، فلا یصحّ القول بالحقیقهٔ الادّعائیّهٔ فیما نحن فیه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۴۳۰

وکذلک القول بالمجاز بعلاقهٔ ذکر المسبّب وإرادهٔ السبب، إذ لم یکن الحکم الضرری سبباً للضرر، کما عرفت[۴۶۹] آنفاً فی الجواب الثالث عن کلام المحقّق النائینی رحمه الله.

البحث حول کون المقام من قبیل المجاز فی الحذف

وأمّا المجاز فی الحذف: فتقریره أنّ المنفیّ کلّ حکم یرتبط بالضرر، وإن کان هذا الارتباط من قبیل المعدّ، بل أضعف منه، فالتقدیر «لا حکم مرتبطاً بالضرر ولا حکم مرتبطاً بالضرار»، فوجوب الوضوء الضرری ولزوم البیع الغبنی مثلًا منفیّان، لأنّهما یکونان منشأً للضرر.

الإشکال فی المقام بلزوم تخصیص الأکثر

واورد علیه بأنّ فی الإسلام أحکاماً ضرریّهٔ تکلیفیّهٔ ووضعیّهٔ، ولا یمکن شمول الحدیث لها، مثل وجوب الخمس، والزکاهٔ، والجهاد، والحکم بالضمان إذا أتلف مال الغیر، بل إذا تلف من غیر إفراط وتفریط فیما إذا کانت یده عدوانیّهٔ، والحکم بکون تلف المبیع قبل قبضه من مال بایعه- مع أنّه لا شکّ فی أنّ الحکم بانفساخ البیع بمجرّد تلف المبیع فی ید البائع من دون إفراط وتفریط وبکون التلف من ماله لا یکون إلّاضرریّاً، فإنّ البایع یتضرّر من ناحیهٔ هذا الحکم- والحکم بعدم مالیّهٔ الخمر والخنزیر وحرمهٔ التجارهٔ بهما مع أنّ فیهما منافع کثیرهٔ للناس، والحکم بإجراء الحدود والتعزیرات، وغیر ذلک من الأحکام الضرریّهٔ التی لا یمکن نفیها بحدیث «لا ضرر».

وتخصیص الحدیث بها یستلزم تخصیص الأکثر وهو مستهجن.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۴۳۱

کلام الشیخ الأنصاری رحمه الله فی حلّ الإشکال

وأجاب الشیخ الأعظم قدس سره عنه بأنّ تخصیص الأکثر علی قسمین:

أ- أن یکون الإخراج بعنوان عامّ جامع للأفراد الخارجهٔ، نحو «أکرم الناس» و «لا تکرم الفسّاق».

ب- أن لا یکون کذلک، بل کان کلّ فرد خارجاً بعنوان خاصّ، کما إذا قال: «أکرم العلماء» وکان کلّهم خمسین مثلًا، ثمّ أخرج منه زیداً وعمراً و ...

حتّی لا یبقی تحته إلّاعشرون، والمستهجن من تخصیص الأکثر هو هذا القسم الثانی، لا الأوّل.

إن قلت: ما الجامع بین هذه الأحکام الکثیرهٔ الخارجهٔ عن تحت حدیث «لا ضرر» فی المقام؟

قلت: لا یلزم العلم بالجامع تفصیلًا، فإنّا إذا لاحظنا حدیث الضرر وخروج هذه الأحکام الضرریّهٔ الکثیرهٔ عن تحته نعلم إجمالًا أنّ فوقها عنواناً عامّاً جامعاً لها، وهذا کافٍ فی صحّهٔ تخصیص الأکثر وعدم استهجانه[۴۷۰].

هذا حاصل ما أفاده الشیخ الأعظم رحمه الله فی الجواب عن الإشکال.

مناقشهٔ المحقّق النائینی فیما أجاب به الشیخ الأنصاری •

واستشکل المحقّق النائینی رحمه الله فی هذا الجواب، ثمّ أجاب عن الإشکال بوجه آخر.

أمّا إشکاله علی الشیخ فهو مشتمل علی مقدّمهٔ ونتیجهٔ:

فقال: إنّ العمومات علی قسمین: قسم یرد علی الأفراد الخارجیّهٔ، وقسم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۴۳۲

یرد علی الأفراد المقدّر وجودها الذی یعبّر عنه بالقضیّهٔ الحقیقیّهٔ، والملاک فی الخارجیّهٔ ورود الحکم علی کلّ شخص شخص من الأفراد ابتداءً بلا جامع بینها بحسب الملاک، وإنّما الجامع بینها دخولها تحت لفظ واحد وصحّهٔ إیرادها فی قالب واحد، مثل «کلّ من کان فی المحبس محکوم بالإعدام»[۴۷۱]، فإنّ شمول العامّ لبعضهم بملاک النفاق، ولبعضهم الآخر بملاک الزنا المحصنهٔ، ولبعضهم الثالث بملاک القتل، وهکذا، والملاک فی القضیّهٔ الحقیقیّهٔ أن یرد الحکم علی الطبیعهٔ، وبلحاظ انطباقها علی الأفراد یشمل الحکم للأفراد، فلا نظر فی الحقیقیّهٔ إلی الأفراد، مثل «یجوز الاقتداء بکلّ عادل».

فالعامّ الموجود فی القضایا الخارجیّهٔ لا یکون إلّاجامعاً لفظیّاً بین أفراده، بخلاف العامّ الموجود فی القضایا الحقیقیّهٔ، فإنّه جامع معنوی واقعی.

هذا بالنسبهٔ إلی العامّ.

ثمّ إنّ التخصیص الوارد علی القضایا الحقیقیّهٔ علی قسمین: قسم یوجب التصرّف فی کبری[۴۷۲] الحکم، وهو إذا کان الإخراج بعنوان واحد، وقسم یوجب التصرّف فی کلّیّهٔ الکبری[۴۷۳]، وهو إذا کان التخصیص بملاکات عدیدهٔ، فإذا قال: «أکرم کلّ عالم» فإن خصّصه بقوله: «لا تکرم الفسّاق من العلماء» کان من قبیل الأوّل، وکان حاصل الدلیلین: «أکرم کلّ عالم غیر فاسق»، وإن خصّصه بقوله: «لا تکرم زیداً العالم» و «لا تکرم عمراً العالم» وهکذا، کان

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۴۳۳

من قبیل الثانی.

وأمّا التخصیص المتوجه إلی القضیّهٔ الخارجیّهٔ فیکون مضیّقاً لدائرهٔ الأداهٔ وکلّیّهٔ الکبری دائماً، ولا یمکن هاهنا أن یکون الإخراج تقییداً لمدخول «کلّ» ولنفس الکبری.

فإن کان الإخراج تضییقاً لدائرهٔ الکبری- وهو القسم الأوّل من تخصیص القضیّهٔ الحقیقیّهٔ- لم یکن مستهجناً، ولو کان الخارج أکثر أفراد العامّ، وإن کان تضییقاً لدائرهٔ کلّیّهٔ الکبری- وهو القسم الثانی من تخصیص القضیّهٔ الحقیقیّهٔ، والتخصیص المتوجّه إلی القضیّهٔ الخارجیّهٔ- کان مستهجناً إذا استلزم تخصیص الأکثر.

وتفصیل ذلک راجع إلی باب العامّ والخاصّ، وإجماله: أنّ العامّ من جههٔ المدخول نظیر المطلق، أی توسعهٔ المدخول وتضییقه إنّما هما بمقدّمات الحکمهٔ، لأنّ أداهٔ العموم وضعت لکلّیّهٔ الکبری، وأمّا الکبری ما هی؟ فلیست الأداهٔ موضوعهٔ لتعیینها، فکلّ ما ارید من المدخول فالأداهٔ دالّهٔ علی عمومه، فالعامّ من هذه الجههٔ نظیر المطلق، وإن کان بینهما فرق فی إحراز کون المتکلّم بصدد البیان، فإنّه یحرز فی باب المطلق بقرینهٔ الحال، بخلاف باب العامّ، فإنّه یحرز بنفس الأداهٔ، فالتخصیص لو کان من قبیل العناوین فهو موجب لتقیید المدخول، کما لو قیل: «أکرم العالم العادل»، أو قیل بالدلیل المنفصل: «لا تکرم فسّاقهم»، فإنّ موضوع الحکم یصیر مقیّداً بالعدالهٔ، ویصیر عنوان العامّ أحد جزئی الموضوع، والجزء الآخر هو القید الناشئ من التخصیص، ولذا لا یجوز التمسّک بالعامّ فی الشبههٔ المصداقیّهٔ، لأنّ عنوان العامّ لیس هو تمام الموضوع للحکم، وأمّا لو کان أفرادیّاً فلو علم أنّ خروج هذه الأفراد بجامع واحد فهو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۴۳۴

أیضاً موجب للتصرّف فی الکبری، ولو لم یعلم فهو موجب للتصرّف فی الأداهٔ، أی فی کلّیّهٔ الکبری من دون تصرّف فی مدخولها، أی فی الکبری، هذا فی القضایا الحقیقیّهٔ، وأمّا التخصیص الوارد فی القضایا الخارجیّهٔ فحیث إنّ الأفراد لا جامع بینها فلا کبری فی البین

حتّى يرد التخصيص عليها، فلا محالة يرجع إلى أداة العموم، فلو خرج أفراد كثيرة من قوله: «كلّ من كان فى المحبس محكوم بالإعدام» يصير التخصيص مستهجناً.

وحيث إنّ قاعدة «لا ضرر» من قبيل العمومات الواردة على الأفراد الخارجيّة، فإنّ المنفيّ هو الضرر الناشئ من الأحكام المجعولة فى الخارج، فكثرة الخارج أيضاً مستهجن، ولو كان الإخراج بعنوان واحد، وبالجملة: فى القضايا الخارجيّة لا فرق بين كثرة الإخراج وكثرة الخارج، فما أفاده الشيخ الأنصارى قدس سره فى المقام لا يرفع الإشكال[۴۷۴].

هذا ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله ردّاً على كلام الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله.

نقد ما استشكل به المحقّق النائينى على كلام الشيخ الأعظم •

ويرد عليه أنّا لا نسلّم الفرق الذى ذكره فى المقدّمة بين القضايا الحقيقيّة والخارجيّة، وهو شمول العامّ أفراده فى الاولى بملاك واحد، وفى الثانية بملاكات متعدّدة، إذ لا فرق بينهما عندنا إلّافى سعة الاولى وضيق الثانية، فإنّ القضايا الحقيقيّة ذات أفراد محقّقة الوجود ومقدّرة الوجود، بخلاف القضايا الخارجيّة التى تختصّ بما هو محقّق الوجود من الأفراد.

على أنّ الفرق المذكور- على فرض تسليمه- يقتضى كون حديث الضرر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۳۵

قضيّة حقيقيّة لا خارجيّة، إذ شموله للأحكام الضرريّة- سواء كانت تكليفيّة أو وضعيّة- لا يكون إلّابملاك واحد، وهو «الضرر»، ألا ترى أنّه ينفى وجوب الوضوء الضررى لأجل كونه ضرريّاً، ولزوم البيع الغبنى أيضاً لذلك.

فالحديث لا يكون قضيّة خارجيّة حتّى يكون إخراج أكثر أفرادها مستهجناً، بل قضيّة حقيقيّة، ولا استهجان عند هذا المحقّق الكبير فى تخصيص أكثر أفرادها إذا كان التخصيص بعنوان واحد، والشيخ رحمه الله ادّعى كونه بعنوان واحد، وإن لم نعرفه تفصيلًا، فلا يرد عليه الإشكال.

الحقّ فى مناقشة كلام الشيخ رحمه الله

نعم، يرد عليه إشكال آخر، وهو أنّه لا فرق عرفاً فى استهجان تخصيص الأكثر بين كونه بعنوان واحد جامع للأفراد الخارجة وبين كونه بعناوين متعدّدة، ألا ترى أنّ الوجدان حاكم باستهجان قول المولى: «لا تكرم غير المراجع من الروحانيّين» عقيب قوله: «أكرم كلّ روحانى» مع كون التخصيص بعنوان واحد؟

نعم، لو قال: «أكرم كلّ روحانى مرجع» فلا استهجان فيه، لكنّه خارج عمّا نحن فيه، لأنّ القيد فيه متّصل، ولا إشكال فى عدم استهجان تخصيص الأكثر إذا كان المخصّص متّصلًا، لأنّا قلنا فى مبحث العامّ والخاصّ بعدم كونه مخصّصاً واقعاً، والتعبير بالتخصيص فيه تعبير مسامحى.

وحاصل البحث إلى هنا: أنّ الإشكال بقى على حاله، لعدم تماميّة ما أفاده الشيخ رحمه الله فى حلّه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۳۶

جواب المحقّق النائينى رحمه الله عن الإشكال

ثمّ أجاب المحقّق النائينى رحمه الله عنه بوجهين آخرين:

الأوّل: أنّ حديث «لا ضرر» حاكم على أدلّة الأحكام المجعولة التى تارةً تكون ضرريّة، واخرى لا تكون كذلك، وناظر عليها على

وجه التخصیص[۴۷۵]، مثل دلیل وجوب الوضوء ولزوم البیع، ولا یمکن أن یکون حاکماً علی دلیل وجوب الزکاة والخمس وغیرهما من الأحکام الضرریّة التی یکون طبعها ضرراً، إذ لم تکن هذه الأحکام علی قسمین: ضرری وغیر ضرری حتّی تکون أدلّتها محکومة لحدیث الضرر، بل هی ضرریّة دائماً وفی جمیع الموارد.

وبالجملة: لسان حدیث الضرر لسان الحکومة علی وجه التخصیص، فیکون ناظراً إلی أدلّة الأحکام التی تکون ضرریّة أحیاناً، وأمّا بالنسبة إلی أدلّة الأحکام التی تکون طبعها ضرریّة فهو معارض لها، لا حاکم علیها.

الثانی: أنّا لا نسلّم تخصیص الأکثر فی المقام، لأنّ غالب ما ذکره من الأحکام وادّعی خروجها عن تحت الحدیث تخصیصاً لا یکون ضرریّاً، فلم یکن داخلًا فیه من أوّل الأمر.

فإنّ الحکم بالضمان المستفاد من قاعدة «من أتلف مال الغیر فهو له ضامن» لم یکن ضرریّاً، لأنّ تأدیة المتلِف المثل أو القیمة إلی صاحب المال تکون جبراً للمتلَف، لا ضرراً علی المتلِف، وهکذا الحکم بلزوم إعطاء الدیة فی القتل خطأً، أو عمداً مع اختیار أولیاء المقتول الدیة، لم یکن ضرریّاً، لأنّ القتل مستند إلی القاتل، فلابدّ له من جبرانه.

وکذلک الحکم بوجوب الزکاة والخمس، إذ أربابهما شرکاء المالک فی المال

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۳۷

المتعلّق لهما، وأداء سهم الشریک من المال المشترک فیه لا یکون ضرراً کما هو واضح، وهکذا الموارد الاخر.

نعم، بعض الأحکام یکون ضرریّاً ومخصّصاً لحدیث الضرر- مثل الجهاد والحجّ- لکن تخصیصه بها لا یستلزم تخصیص الأکثر، لأنّها قلیلة[۴۷۶]. هذا حاصل کلامه قدس سره.

نقد کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی الجواب عن الإشکال

واستشکل سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» علی جوابه الثانی بوجهین:

أ- أنّ بعض الأحکام التی أنکر کونها ضرریّة یکون ضرریّاً، مثل الحکم بالضمان فی الإتلاف إذا کان عن غفلة، کما إذا کان نائماً وأتلف مال الغیر بتحریک رجله من دون التفات وشعور، نعم، إذا کان الإتلاف عن علم وعمد والتفات فالحکم بالضمان لم یکن ضرریّاً، والحکم بوجوب الزکاة والخمس أیضاً ضرری، لأنّ أدائهما وإن کان لأجل الشرکة ومن موارد تسلیم مال الغیر إلیه، لکن جعل أربابهما شرکاء المالک فی المال یکون حکماً ضرریّاً، لأنّ رأس المال کان للمالک، وازدیاده أیضاً تحقّق بعمله من دون أن یکون أرباب الزکاة والخمس شرکاء فی رأس المال أو فی العمل، فمن أین جاء الشرکة؟!

وبعبارة اخری: فی باب الزکاة مثلًا حکمان للشارع: أحدهما: الحکم بأنّ الفقراء مثلًا شرکاء المالک إذا بلغ المال إلی النصاب، والثانی: الحکم بأنّه یجب علیه أداء سهمهم، وهو العشر أو نصف العشر، والحکم الثانی وإن لم یکن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۳۸

ضرریّاً، لکنّ الأوّل ضرری بلا ریب، وهکذا فی باب الخمس.

فقوله رحمه الله: «غالب ما ذکره من الأحکام وادّعی خروجها عن تحت الحدیث تخصیصاً لا یکون ضرریّاً، فلم یکن داخلًا فیه من أوّل الأمر» غیر تامّ، بل موارد التخصیص کثیرة جدّاً بحیث یتحقّق تخصیص الأکثر وهو قبیح.

ب- أنّ الاستهجان فی المقام لا- یتوقّف علی تخصیص الأکثر، لأنّ الحدیث ورد فی مقام الامتنان، وما کان کذلک لسانه آبٍ عن التخصیص، کما أنّ قاعدة «الحرج» المستفادة من قوله تعالی: «مَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ»[۴۷۷] آبیة عن التخصیص، لکونها واردة فی مقام الامتنان، وهکذا حدیث «الرفع» وغیر ذلک من الآیات والروایات الواردة لأجل التوسعة والامتنان علی الامّة.

فإنکار تخصیص الأکثر فیما نحن فیه لا- یجدی فی دفع الإشکال، إذ التخصیص فی الجملة ولو کان مورداً واحداً مستهجن فی

المقام[۴۷۸].

هذا ما أفاده سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» مع توضيحاتنا، مستشكلًا على المحقّق النائينى رحمه الله، ولكن كلا الوجهين- كما لاحظت- يرتبطان بجوابه الثانى.

وجوابه الأوّل عن الإشكال أيضاً غير تامّ، بل كرّ على ما فرّ، لأنّ كون حديث الضرر معارضاً لأدلّة الأحكام التى يكون طبعها ضرريّاً يستلزم تخصيصه بها، إذ التعارض هاهنا لا- يكون إلّامن قبيل تعارض العامّ والخاصّ[۴۷۹]، لأنّ حديث «لا ضرر» ينفى كلّ حكم ضررى، ودليل وجوب الزكاة مثلًا يثبت حكماً ضرريّاً واحداً، فلابدّ من تخصيص

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۳۹

الحديث به.

وبالجملة: كون الحديث معارضاً لأدلّة الأحكام التى طبعها ضررى لا حاكماً عليها لا يرفع إشكال تخصيص الأكثر، بل يثبته.

وذكر فى معنى الحديث احتمالان آخران:

هل المنفىّ بالحديث خصوص الضرر غير المتدارک؟

الأوّل: ما نقله الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله عن بعض الفحول: من أنّ المنفىّ هو الضرر غير المتدارک، فيكون «لا ضرر» كناية عن لزوم تداركه، ومصحّح دعوى نفى الحقيقة هو حكم الشارع بلزوم التدارک، فينزّل الضرر المحكوم بلزوم تداركه منزلة العدم، ويقال: «لا- ضرر ولا ضرار»، فإذا حكم الشارع بأنّ الغاصب يضمن المال المغصوب بالمثل أو القيمة إذا تلف فالضرر المتوجّه إلى المغصوب منه ينزّل منزلة العدم، وإذا حكم الشارع بجواز أخذ المشترى الأرش من البائع لو ظهر المبيع معيباً فالضرر الناشئ عن العيب ينزّل منزلة العدم، بل لم يتحقّق ضرر أصلًا، فإنّ الضرر إنّما يكون فيما إذا لم يجبر، فلا إشكال فى نفى ماهيّة الضرر حقيقةً.

وجعله الشيخ الأعظم أردء الاحتمالات، وأجاب عنه بأنّ الضرر ينعدم بنفس التدارک خارجاً- الذى هو فعل الغاصب والبائع فى المثالين- لا بالحكم به من قبل الشارع، والحكم به لا يستلزمه خارجاً، إذ يمكن أن يخالفه من عليه التدارک، فكيف يصحّ نفى هويّة الضرر غير المتدارک حقيقةً مع كونه موجوداً تكويناً[۴۸۰]؟

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۴۰

كلام شيخ الشريعة الاصفهانى فى حديث «لا ضرر»

الثانى: ما اختاره شيخ الشريعة الاصفهانى: من أنّ المراد به النهى عن الضرر، أى «لا يجوز أن يضرّ رجلٌ رجلًا» وهو الذى لا تسبق أذهان العرف الفارغة عن الشبهات العلميّة إلّاإليه.

ويؤيّده أوّلًا: أنّ إرادة النهى من هذا التركيب كثيرة فى الآيات والروايات:

منها: قوله تعالى: «فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى الْحَجِّ»[۴۸۱]. ومنها قوله صلى الله عليه و آله: «لا سبق[۴۸۲] إلّافى خفّ[۴۸۳] أو حافر أو نصل»[۴۸۴].

ومنها: قوله صلى الله عليه و آله: «لا غشّ بين المسلمين»[۴۸۵].

إلى غير ذلک من الآيات والروايات.

وثانياً: أنّ الحديث مذيّل ب «على مؤمن» فيما نقل مرسلًا عن زرارة، ولا يناسبه نفى الأحكام الضرريّة، كوجوب الوضوء الضررى ولزوم البيع الغبنى، لأنّ نفى الأحكام الضرريّة لا يختصّ بالمؤمن، فلابدّ من القول بكونه للنهى.

وثالثاً: أنّ قوله صلى الله عليه و آله فى قضيّة سمرة: «إنّك رجلٌ مضارّ ولا ضرر ولا ضرار» بمنزلة الصغرى والكبرى، فلو اريد التحريم كان معناه «إنّك رجل مضارّ والمضارّة حرام» وهو المناسب لتلك الصغرى، ولو اريد نفى الحكم الضررى

كان معناه «إنّك رجلٌ مضارّ والحكم الموجب للضرر منفى، أو الحكم المجعول منفىّ فى صورة الضرر» ولا أظنّ بالأذهان المستقيمة ارتضائه.

ورابعاً: أنّ قول أئمّة اللغة ومهرة أهل اللسان[۴۸۶] حول الحديث موافق للنهى الذى ذهبنا إليه.

ثمّ قال: وليعلم أنّ المدّعى أنّ حديث الضرر يراد به إفادة النهى عنه، سواء كان باستعمال التركيب فى النهى ابتداءً، أو أنّه استعمل فى معناه الحقيقى، وهو النفى، ولكن لينتقل منه إلى إرادة النهى- إلى أن قال-: فالمدّعى أنّ الحديث يراد به إفادة النهى، لا نفى الحكم الضررى، ولا نفى الحكم المجعول للموضوعات عنها، ولا يتفاوت فى هذا المدّعى أنّ استعمال النفى فى النهى بأىّ وجه، وربما كانت دعوى الاستعمال فى معنى النفى مقدّمةً للانتقال إلى طلب الترك أدخل فى إثبات المدّعى، حيث لا يتّجه حينئذٍ ما يستشكل فى المعنى الأوّل من أنّه تجوّز لا يصار إليه[۴۸۷].

هذا حاصل ما أفاده شيخ الشريعة الاصفهانى رحمه الله.

والحديث على ما ذهب إليه صدر لجعل حكم من الأحكام الأوّليّة، وهو تحريم الإضرار بالغير، فلا يكون قاعدة فقهيّة وحكماً ثانويّاً ناظراً إلىالأحكام الأوّليّة المستلزمة للضرر أحياناً.

والإنصاف أنّ ماأفاده رحمه الله أرجحالاحتمالات المتقدّمة وأقرب إلى ما سنحقّقه.

نقد كلام شيخ الشريعة

ولكن مع ذلك يرد عليه أوّلًا: أنّ استعمال هذا التركيب فى النهى وإن كان كثيراً، إلّاأنّ استعماله فى النفى لم يكن قليلًا، بل أكثر

منه[۴۸۸]، فاستعماله وإرادة النهى مع كونه شائعاً ليس بحدّ يكون ظاهراً فيه.

وثانياً: كما أنّ نفى الأحكام الضرريّة لا يختصّ بالمؤمن كذلك حرمة الإضرار بالغير أيضاً لا تختصّ به، إذ لا يجوز الإضرار بالكافر الذمّى أيضاً، فلا يكون تذييل الحديث بقيد «على مؤمن» دليلًا على إرادة النهى عن الضرر.

وثالثاً: إن اريد بهذا المعنى أنّ كلمة «لا» لاء النهى، ولكنّها دخلت على الاسم فهو واضح البطلان، لأنّ النهى لا يتعلّق إلّابالفعل، وإن اريد به أنّها لاء النفى ولكن اريد بها النهى فلا يمكن بنحو الحقيقة، إذ كون استعمال لاء النفى فى النهى حقيقةً غير معقول، وأمّا كونه بنحو المجاز فلا يصار إليه فى مثل هذا الحديث كما اعترف به فى آخر كلامه.

نظريّة الإمام الخميني

«مدّ ظلّه»

فى المسألة

وذهب سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» إلى أنّ قوله صلى الله عليه و آله: «لا ضرر ولا ضرار» يفيد النهى عن الضرر، لكن لا بمعنى كونه نهياً من قبل اللّه وإنّما أخبر به الرسول صلى الله عليه و آله كما اختاره شيخ الشريعة رحمه الله.

بل بمعنی النهی السلطانی والحکم المولوی، وقد صدر عنه صلی الله علیه و آله بما أنّه سائس الملّة وقائدها ورئیس الملّة وأمیرها.
وتوضیح ذلک یحتاج إلی ذکر مقدّمتین:

شؤون رسول اللَّه صلی الله علیه و آله

الاولی: أنّ لرسول اللَّه صلی الله علیه و آله شؤوناً:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۴۳

أحدها: النبوّة والرسالة، أی تبلیغ الأحکام الإلهیّة من الأحکام الوضعیّة والتکلیفیّة، حتّی أرش الخدش.

وثانیها: مقام السلطنة والریاسة والسیاسة، لأنّه صلی الله علیه و آله سلطان من قبل اللَّه تعالی، والامّة رعیّته، وهو سائس البلاد ورئیس العباد، وهذا المقام غیر مقام الرسالة والتبلیغ، فإنّه بما أنّه مبلِّغ ورسول من اللَّه لیس له أمرٌ ولا نهی، ولو أمر أو نهی فی أحکام اللَّه تعالی لا یکون إلّاإرشاداً إلی أمر اللَّه ونهیه، ولو خالف المکلّف لم یکن مخالفته مخالفة رسول اللَّه، بل مخالفة اللَّه تعالی، لأنّ رسول اللَّه صلی الله علیه و آله لیس بالنسبة إلی أوامر اللَّه ونواهیه ذا أمر ونهی، بل هو مبلِّغ ورسول ومخبر عنه تعالی، کما أنّ أوامر الأئمّة علیهم السلام ونواهیهم فی أحکام اللَّه کذلک، ولیست أوامر النبیّ والأئمّة «علیه وعلیهم الصلاة والسلام» من هذه الجهة إلّاکأوامر الفقهاء مقلّدیهم، فقول الفقیه لمقلّده: «اغسل ثوبک عن أبوال ما لا یؤکل لحمه» کقول النبیّ والأئمّة علیهم السلام من حیث إنّه إرشاد إلی‌الحکم الإلهی، ولیس مخالفة هذا الأمر إلّامخالفة اللَّه، لا مخالفة الرسول والأئمّة والفقیه.

وأمّا إذا أمر رسول اللَّه أو نهی بما أنّه سلطان وسائس یجب إطاعة أمره بما أنّه أمره، فلو أمر سریّة أن یذهبوا إلی قطر من الأقطار تجب طاعته علیهم بما أنّه سلطان وحاکم، فإنّ أوامره من هذه الجهة کأوامر اللَّه واجب الإطاعة، ولیس مثل هذه الأوامر الصادرة عنه أو عن الأئمّة إرشاداً إلی حکم اللَّه، بل أوامر مستقلّة منهم تجب طاعتها.

والدلیل علی کون الرسول صلی الله علیه و آله سلطاناً وحاکماً علی العباد وأنّه تجب إطاعته علیهم، هو الروایات، بل الآیات:

منها: قوله تعالی: «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللَّهَ وَأَطِیعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۴۴

الْأَمْرِ مِنْکُمْ»[۴۸۹].

فإنّ الأمر فی «أطیعوا اللَّه» وإن کان إرشاداً إلی حکم العقل[۴۹۰]- وإلّا لزم تعدّد استحقاق المثوبة فی صورة إطاعة الأمر بالصلاة مثلًا، والعقوبة فی صورة عصیانه- إلّاأنّ الأمر فی «أطیعوا الرسول واولی الأمر منکم» مولوی صادر لإیجاب إطاعة الرسول واولی الأمر فی الأوامر والنواهی الصادرة عنهم علیهم السلام مستقلّةً.

فمن لم یصلّ عوقب یوم القیامة علی مخالفة اللَّه تعالی، ومَن خالف أمر الرسول صلی الله علیه و آله بحفر الخندق مثلًا عوقب علی مخالفته صلی الله علیه و آله وإن کان وجوب إطاعته لأجل قوله تعالی: «أَطِیعُوا الرَّسُولَ».

والشاهد علی کون الأمر بإطاعة اللَّه إرشادیّاً والأمر بإطاعة الرسول مولویّاً تکرار «أطیعوا» فی الآیة، فلو کانا بمعنی واحد ینبغی أن یقال: «أطیعوا اللَّه والرسول واولی الأمر منکم».

ومنها: قوله تعالی: «النَّبِیُّ أَوْلَی بِالْمُؤْمِنِینَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ»[۴۹۱].

فإنّه عزّ وجلّ جعل الولایة لرسول اللَّه صلی الله علیه و آله بهذه الآیة.

فهاتان الآیتان تدلّان علی وجوب إطاعة الرسول وعلی کونه ولیّاً وحاکماً علی الامّة فی الامور الاجتماعیّة، بل وفی الامور الشخصیّة، فإذا أمر سریّة أن یذهبوا إلی قطر من الأقطار تجب طاعته علیهم، وکذا لو أمر زیداً مثلًا ببیع داره أو طلاق زوجته.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۴۵

وثالث المقامات: مقام القضاوة والحكومة الشرعيّة، وذلك عند تنازع الناس فى حقّ أو مال، فإذا رفع الأمر إليه وقضى بميزان القضاوة يكون حكمه نافذاً لاـ يجوز التخلّف عنه، لاـ بما أنّه رئيس وسلطان، بل بما أنّه قاضٍ وحاكم شرعى، وقد يجعل السلطان الأمارة لشخص، فينصبه لها، والقضاوة لآخر، فيجب على الناس إطاعة الأمير فى إمارته لا فى قضائه، وإطاعة القاضى فى قضائه لا فى أوامره، وقد يجعل كلا المقامين لشخص أو لأشخاص.

وبالجملة: إنّ لرسول اللَّه صلى الله عليه و آله مضافاً إلى المقامين الأوّلين مقام فصل الخصومة والقضاء بين الناس.

والدليل عليه أنّ له نصب القاضى، فله تصدّى القضاء بنفسه بطريق أولى.

توضيح حول التعبيرات الناقلة لكلام رسول اللَّه صلى الله عليه و آله

المقدّمة الثانية: كلّ ما ورد عن رسول اللَّه صلى الله عليه و آله بلفظ «قال» أو «يقول» وأمثالهما هل هو ظاهر فى تبليغ حكم اللَّه تعالى، أو فى كونه أمراً صادراً منه صلى الله عليه و آله مستقلّاً بما أنّه سلطان وحاكم، أو لم يكن ظاهراً فى أحدهما؟

الظاهر هو الأخير، فما ورد منه صلى الله عليه و آله بلفظ «قال» وأمثاله خالياً عن القرينة يكون مجملًا مردّداً بين كونه بياناً لحكم اللَّه تعالى، وبين كونه صادراً عن مقام سلطنته وحكومته.

وأمّا ما نقل عنه صلى الله عليه و آله بلفظ «أمر» أو «نهى» أو «حكم» أو «قضى» خالياً عن القرينة وغير صادر فى مقام فصل الخصومة فهو ظاهر فى كونه صادراً عن مقام سلطنته وحكومته، إذ بيان حكم اللَّه تعالى وحلاله وحرامه لم يكن أمر الرسول صلى الله عليه و آله حقيقةً، بل أمر اللَّه تعالى، فإسناد الأمر والنهى والحكم والقضاء إلى الرسول وإرادة تبليغه حكم اللَّه مجاز يحتاج إلى القرينة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۴۶

فالظاهر من «أمر رسول اللَّه بكذا» و «قضى رسول اللَّه بكذا» خالياً عن القرينة هو الأمر المولوى والحكومتى، لا الإرشاد إلى حكم إلهى.

ما اختاره الإمام الخمينى

«مدّ ظلّه»

فى مفاد حديث «لا ضرر»

إذا عرفت هاتين المقدّمتين فنقول: إنّ حديث نفى الضرر والضرار قد نقله العامّة بطرق مختلفة عن عبادة بن صامت الذى صرّحوا بإتقانه وضبطه، وهو من أجلّاء الشيعة، وعن الكشّى عن الفضل بن شاذان أنّه من السابقين الذين رجعوا إلى أمير المؤمنين عليه السلام، كحذيفة وخزيمة بن ثابت وابن التيهان وجابر بن عبداللَّه وأبى سعيد الخدرى، وهو ممّن شهد العقبة الاولى والثانية وشهد بدراً واحداً والخندق والمشاهد كلّها مع رسول اللَّه صلى الله عليه و آله.

والرواية وإن كانت عامّيّة بالرواة المتأخّرة عن عبادة، إلّاأنّ القضايا التى نقلها عن رسول اللَّه صلى الله عليه و آله على ما فى مسند أحمد وجمعها فى حديث واحد تكون غالباً بألفاظها أو قريباً منها فى أحاديثنا متفرّقةً فى الموارد المحتاج إليها، منقولةً عن الصادقين عليهما السلام، وبذلك يحصل لنا الوثوق بصدور رواية عبادة بن صامت.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه عبّر عن الحديث فى رواية عبادة ب «وقضى أن لا ضرر ولا ضرار» فلابدّ من حمله إلى الأمر المولوى الصادر عن مقام ولايته وحكومته صلى الله عليه و آله، لعدم القرينة على كونه صلى الله عليه و آله فى مقام بيان حكم اللَّه، أو فى مقام

فصل الخصومة، فيكون مفاده أنّه حكم رسول اللَّه صلى الله عليه و آله وأمر بأن لا يضرّ أحدٌ أحداً، ولا يجعله فى ضيق وحرج ومشقّة، فيجب على الامّة إطاعة هذا النهى المولوى السلطانى، بما أنّها إطاعة السلطان المفترض الطاعة.

وأمّا ما ثبت وروده من طرقنا فهو قضيّة سمرة بن جندب وورود الحديث فى ذيلها من غير تصديره بلفظة «قضى» أو «أمر» أو «حكم» بل ورد بلفظة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۴۷

«قال»، لكنّ التأمّل فى صدر القصّة وذيلها وشأن صدور الحديث ممّا يكاد أن يشرف الفقيه بالقطع بأنّ «لا ضرر ولا ضرار» حكم صادر منه صلى الله عليه و آله بنحو الآمريّة والحاكميّة بما أنّه سلطان ودافع للظلم عن الرعيّة، فإنّ الأنصارى لمّا ظُلِم ووقع فى الحرج والمضيقة، بورود سمرة بن جندب هذا الفاسق الفاجر على أهله من غير استئذان منه وفى حالة يكره وروده عليه وهو فيها، شكا إلى رسول اللَّه صلى الله عليه و آله بما أنّه سلطان ورئيس على الملّة لكى يدفع الظلم عنه، فأرسل رسول اللَّه إليه، فأحضره وكلّمه بما هو فى الأخبار، فلمّا تأبّى حكم بالقلع ودفع الفساد وحكم بأنّه لا يضرّ أحدٌ أخاه فى حمى سلطانى وحوزه حكومتى، فليس المقام مقام بيان حكم اللَّه وأنّ الأحكام الواقعيّة ممّا لا ضرر فيها وأنّه تعالى لم يشرّع حكماً ضرريّاً، أو أخبر أنّه تعالى نهى عن الضرر، فإنّ كلّ ذلك أجنبىّ عن المقام، فليس لهما شبهة ولا موضوعيّة، بل لم يكن شىء إلّاتعدّى ظالم على مظلوم وتخلّف طاغٍ عن حكم السلطان بعد أمره بالاستئذان، فلمّا تخلّف حكم بقلع الشجرة وأمر بأنّه «لا ضرر ولا ضرار»، أى الرعيّة ممنوعون عن الضرر والضرار دفاعاً عن المظلوم وسياسةً لحوزة سلطانه وحمى حكومته[۴۹۲].

هذا ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدَّ ظلّه العالى».

تأييد نظريّة الإمام الخمينى

«مدّ ظلّه»

فى المقام

والشاهد على كون «لا ضرر ولا ضرار» حكماً حكومتياً، لا إلهيّاً أنّه تعليل لقوله صلى الله عليه و آله: «فاقلعها وارمِ بها إليه» فإنّ الأمر بالقلع والرمى حكومتى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۴۸

قطعاً، والقاعدة تقتضى أن تكون العلّة من سنخ المعلول.

إن قلت: لو كان الحكم حكومتياً فلِمَ ساومه رسول اللَّه صلى الله عليه و آله بما فى الأخبار ولم يحكم ابتداءً، بل بعد إبائه عن البيع بالثمن الذى جعله صلى الله عليه و آله؟

قلت: إنّه صلى الله عليه و آله كان فى وسع من الحكم ابتداءً بعد إبائه عن الاستئذان، ولكنّه ساومه بذلك الثمن رأفةً ورحمةً لسمرة، فإنّه نبىّ الرحمة.

إشكال ودفع

قال الشيخ الأنصارى رحمه الله فى رسالة «لا ـ ضرر»: فى هذه القصّة إشكال، لأنّ قلع الشجرة ضرر على سمرة، فما يجوّز دفع الضرار[۴۹۳] عن الأنصارى بإيجاد الضرر[۴۹۴] على سمرة بن جندب، مع أنّ «لا ضرر ولا ضرار» يشمل كلّ مسلم.

ثمّ قال: ولكن هذا الإشكال لا يخلّ بالاستدلال بها على قاعدة «لا ضرر»[۴۹۵].

أقول: يرد عليه أنّ قوله صلى الله عليه و آله: «لا ضرر ولا ضرار» علّة للأمر بقلع الشجرة والرمى بها إلى سمرة، لأنّه صلى الله عليه و آله فرّعه عليه بقوله: «فاقلعها وارمِ بها إليه، فإنّه لا ضرر ولا ضرار» وخروج المورد عن التعليل مستهجن قطعاً.

نعم، لو لم يكن «لاـ ضرر ولاـ ضرار» مرتبطاً بالأمر بالقلع بل كان جملةً مستقلّةً لم يخلّ ورود الإشكال وعدم إمكان الجواب عنه، بالاستدلال بالحديث على قاعدة «لا ضرر».

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۴۹

ولكن هذا الإشكال مندفع على ما اخترناه فى معنى الرواية.

توضيح ذلك: أنّ الحديث لو كان فى مقام بيان حكم اللّه تعالى- سواء كان حكماً ثانويّاً نافياً للأحكام الضرريّة، أو بمعنى النهى الإلهى كما اختاره شيخ الشريعة- لما أمكن الجواب عن الإشكال، لأنّ حكم اللّه تعالى يعمّ جميع المسلمين حتّى رسول اللّه صلى الله عليه و آله، فالحكم الإلهى- أعنى «لا ضرر ولا ضرار»- كما يمنع سمرة بن جندب عن الإضرار بالأنصارى، كذلك يمنع رسول اللّه صلى الله عليه و آله عن الإضرار بسمرة، ولكنّه إذا كان حكماً صادراً عنه صلى الله عليه و آله بما أنّه سلطان وحاكم على الامّة فلا إشكال فيه، إذ الحكم لاـ يعمّ الحاكم، لأنّه صادر عن مقام السلطنة والحكومة، والحاكم لا يعقل أن يكون حاكماً على نفسه، بل هو حاكم على الرعيّة فقط، فحكم النبىّ صلى الله عليه و آله بقلع الشجرة والرمى بها إلى سمرة وإن كان موجباً للإضرار به، إلّاأنّه لا يستلزم محذوراً أصلًا.

نعم، لا يجوز للسلطان أن يحكم على الرعيّة اتّباعاً لنفسه، بل لابدّ من اشتمال حكمه على مصلحة كما فى هذه القصّة، فإنّه صلى الله عليه و آله أمر بقلع الشجرة ورميها إلى سمرة ليرى[۴۹۶] المسلمون تبعة الظلم وعاقبة الطغيان والتخلّف عن حكم السلطان، فلا يظلمون على الغير ولا يخالفون حكم السلطان.

فلا إشكال فى الحديث على المعنى المختار، بخلاف ما ذهب إليه الشيخ الأنصارى رحمه الله وباقى الفقهاء فى معناه، فإنّ الإشكال وارد على كلّهم ولا يتمكّنون عن جوابه.

وانحصار دفع الإشكال بما ذهبنا إليه فى معنى الحديث دليل على صحّته وبطلان غيره من المعانى التى اختارها العلماء.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۵۰

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى دفع الإشكال

ولقد تصدّى المحقّق النائينى رحمه الله للجواب عنه بوجهين:

الأوّل: أنّ «لا ضرر ولا ضرار» ليس علّةً للقلع، بل علّة لوجوب الاستئذان، وإنّما أمر بالقلع لسقوط احترام ماله بإصراره على الإضرار، فأمر به من باب السلطنة والولاية العامّة، حسماً للفساد.

الثانى: أنّه لو سلّمنا علّيّته للقلع، إلّاأنّه لا ينافى القواعد، لحكومة «لا ضرر» على قاعدة السلطنة التى من فروعها احترام مال المسلم الذى هو عبارة عن سلطنة المالك على منع غيره من التصرّف فى ماله.

إن قلت: قاعدة السلطنة مركّبة من أمر وجودى هو كون المالك مسلّطاً على التصرّف فى ماله بما يشاء، وأمر سلبى هو سلطنته على منع غيره منه، والضرر يرد على الأنصارى من تصرّف سمرة فى ماله بما يشاء، لا من منع الأنصارى عن قلع عذقه، فلابدّ من أن يرفع بدليل «الضرر» ما هو موجب للضرر على الأنصارى، وليس إلّادخوله بلا استئذان، لا كون ماله محترماً.

قلت: هذا التركيب انحلالى عقلى، لا أنّها مركّبة من حكمين، فلا معنى لحكومة «لا ضرر» على أحد الجزئين.

على أنّ الدخول بلا استئذان وإن كان هو الجزء الأخير من علّة الضرر، إلّا أنّه متفرّع على إبقاء النخلة، فالضرر نشأ من علّة العلل، فينفى

حقّ الإبقاء، لأنّ سمرة لم يكن مالكاً إلّاللنخلة، وله حقّ إبقائها فى البستان، وهذا علّة لجواز الدخول بلا استئذان، فلو كان المعلول مستلزماً للضرر فدليل الضرر رافع لعلّته، لأنّ الضرر فى الحقيقة نشأ من استحقاق سمرة لإبقاء عذقه، فقاعدة «الضرر» ترفع هذا الاستحقاق، وله نظائر فى الفقه، ألا ترى أنّا لو قلنا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۵۱

بوجوب مقدّمة الواجب وكانت المقدّمة ضرريّة فلابدّ إمّا من القول بعدم مقدّميّتها فى هذا الحال أو بعدم وجوب ذيها، وأمّا سقوط وجوب المقدّمة دون وجوب ذيها مع بقاء المقدّميّة فغير معقول.

إن قلت: هذا منقوض برفع دليل «الضرر» اللزوم فى العقد الغبنى دون الصحّة مع كون اللزوم متفرّعاً عليها.

قلت: إنّ اللزوم وإن كان مترتّباً على الصحّة، إلّاأنّه لا- يكون معلولًا لها وإلّا لزم لزوم جميع المعاملات الصحيحة، فالصحّة واللزوم حكمان مستقلّان ملاكاً ودليلًا، ولا عليّة بينهما، بخلاف جواز الدخول بلا استئذان، فإنّه مع كونه مترتّباً على استحقاق إبقاء العذق يكون من آثاره، فالضرر معلول الاستحقاق.

كما أنّ وجوب المقدّمة أيضاً على القول به معلول لوجوب ذيها، فالضرر معلول لوجوبه، لأنّه علّة العلل، فالحديث يرفعه[۴۹۷].

هذا حاصل ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام.

نقد جوابه الأوّل عن الإشكال

ويرد على جوابه الأوّل أنّ الظاهر من الرواية هو كون «لا ضرر» علّة للأمر بالقلع، لا لوجوب الاستئذان، لأجل الفصل الطويل بينهما، فإنّه قال بعد إحضار سمرة وإخباره بقول الأنصارى وما شكا: «إذا أردت الدخول فاستأذن، فأبى فلمّا أبى ساومه حتّى بلغ من الثمن ما شاء اللَّه[۴۹۸]،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۵۲

فأبى أن يبيع، فقال: لك بها عذق يمدّ لك فى الجنّة، فأبى أن يقبل، فقال رسول اللَّه صلى الله عليه و آله للأنصارى: اذهب فاقلعها وارمِ بها إليه، فإنّه لا ضرر ولا ضرار».

وهذا كما ترى ظاهر غاية الظهور فى كونه علّة للأمر بالقلع.

بل لا يصحّ حمله على كونه علّة لوجوب الاستئذان، لأنّ وجوبه المستفاد من قوله: «فاستأذن» إنّما يكون فى ضمن مقاولته صلى الله عليه و آله سمرة، ثمّ بعدما ساومه بكلام طويل، أعرض عنه وأقبل الأنصارى وقال له مستأنفاً: «اذهب فاقلعها وارمِ بها إليه، فإنّه لا ضرر ولا ضرار» فكيف يمكن أن يكون هذا الكلام المستقلّ مع الأنصارى تعليلًا لوجوب الاستئذان المستفاد من كلام مستقلّ مع سمرة مع هذا الفصل الطويل، وهل هذا إلّاالخروج عن طريق المحاورة وقانون التكلّم؟!

على أنّ الإصرار على الإضرار بالغير لا يوجب سقوط احترام مال المصرّ بالكلّيّة، وإن كان للسلطان أن يأمر بالقلع، حسماً لمادّة الفساد. ألا- ترى أنّه لم يجز قلع نخلة سمرة لغير الأنصارى من المسلمين، وأيضاً لم يجز أن يتصرّف فيها بعد القلع إلّاسمرة، مع أنّه لو كان الإصرار على الإضرار بالغير موجباً لسقوط احترام مال المصرّ بالكلّيّة لجاز لكلّ مسلم التصرّف فى النخلة قبل القلع وبعده بأىّ تصرّف شاء.

فالأمر بالقلع أمر حكومتى لحسم مادّة الفساد، لا لسقوط احترام مال المصرّ بالإضرار وانتقاض قاعدة حرمة مال المسلم.

وبالجملة: لا يناسب كون «لا ضرر» تعليلًا للأمر بالاستئذان، كما اختاره المحقّق النائينى رحمه الله.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۵۳

نقد جوابه الثانی عن الإشکال

ویرد علی جوابه الثانی أوّلًا: أنّ عدّ قاعدهٔ حرمهٔ مال المسلم من فروع قاعدهٔ «السلطنهٔ» ممّا لا ینبغی أن یصغی إلیه، فإنّهما قاعدتان مستقلّتان عنواناً ومفهوماً ودلیلًا، فإنّ قاعدهٔ «السلطنهٔ» عبارهٔ عن سلطنهٔ المالک علی التصرّف فی ماله، وعلی منع غیره منه، وهذه قاعدهٔ عقلائیّهٔ قد أمضاها الشارع وأنفذها بقوله فی النبوی المشهور: «الناس مسلّطون علی أموالهم»[۴۹۹].

وقاعدهٔ «حرمهٔ مال الغیر» عبارهٔ عن حرمهٔ تصرّف غیر المالک بلا إذن منه، وهذه قاعدهٔ عقلائیّهٔ اخری قد أمضاها الشارع أیضاً، والدلیل علیها کثیر: منه قوله صلی الله علیه و آله: «سباب المؤمن فسوق، وقتاله کفر، وأکل لحمه من معصیهٔ اللَّه، وحرمهٔ ماله کحرمهٔ دمه»[۵۰۰].

وبالجملهٔ: إنّهما متغایرتان مفهوماً: فإنّ الموضوع فی قاعدهٔ «السلطنهٔ» هو المالک، وفی قاعدهٔ «حرمهٔ مال الغیر» هو الأجنبیّ، ودلیلًا: فإنّ دلیل الاولی قوله صلی الله علیه و آله: «الناس مسلّطون علی أموالهم» ودلیل الثانیهٔ قوله صلی الله علیه و آله: «حرمهٔ مال المؤمن کحرمهٔ دمه»، کما أنّهما متغایرتان عنواناً، وهو واضح.

فعدّ إحداهما من فروع الاخری فی غیر محلّه.

وممّا ذکرنا یعلم أنّ تفسیر احترام مال المسلم بسلطنهٔ المالک علی منع غیره من التصرّف فی ماله- کما فعله المحقّق النائینی رحمه الله- أیضاً فی غیر محلّه.

والشاهد علی هذا أنّ قاعدهٔ «حرمهٔ المال» جاریهٔ فی مال الصغیر أیضاً،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۴۵۴

فلا یجوز للأجنبیّ أن یتصرّف فیه، مع عدم جریان قاعدهٔ «السلطنهٔ» فیه، إذ لا یجوز للصغیر أیضاً أن یتصرّف فی ماله.

فحکومهٔ دلیل نفی الضرر علی قاعدهٔ «السلطنهٔ» غیر مربوطهٔ بقاعدهٔ «حرمهٔ مال المسلم».

وثانیاً: أنّ القول بانحلال قاعدهٔ «السلطنهٔ» إلی أمر وجودی وسلبی عقلًا غریب، فإنّها کما لا تکون مرکّبهٔ من حکمین، لا تنحلّ أیضاً إلی جزئین عقلیّین، بل هی بسیطهٔ، ومعناها تسلّط المالک علی ماله، والکثرهٔ إنّما هی فی متعلّقها، فنقول: «المالک مسلّط علی ماله: بالتصرّف فیه بما یشاء، وبمنع الغیر من التصرّف فیه» فالسلطنهٔ علی منع الغیر من أنحاء سلطنته علی ماله ومتعلّقاتها، فلا انحلال.

سلّمنا، لکنّ السلطنهٔ علی منع الغیر لیست أمراً سلبیّاً، ولو کان متعلّقها- وهو منع الغیر ودفعه- سلبیّاً، والحال أنّ متعلّقها أیضاً لیس بسلبی، فإنّ المنع والدفع أمر وجودی لا سلبی کما هو واضح.

وثالثاً: أنّه یلزم علی ما ذهب إلیه هذا المحقّق الکبیر فی معنی الروایهٔ[۵۰۱] أنّه لو کان لأحد من المسلمین دار فی زماننا هذا وکان طریقه إلیها فی جوف منزل شخص آخر وکان یدخل فیه بلا استئذان وأبی عن الاستئذان لجاز لهذا الشخص هدم داره ورمیها إلیه باستناد حدیث «لا ضرر»، لأنّ الضرر وإن کان لأجل الدخول بلا استئذان إلّاأنّ جواز الدخول بلا استئذان معلول من استحقاق بقاء داره فی ذلک المکان- علی ما ذهب إلیه المحقّق النائینی رحمه الله- فدلیل نفی الضرر رافع لعلّهٔ العلل، وهو حقّ إبقاء الدار، فیجوز هدمها،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۴۵۵

ولا أظنّ أنّه رحمه الله یلتزم بمثل هذا مع کونه نظیر قصّهٔ سمرهٔ مع الأنصاری.

ورابعاً: أنّا لا نسلّم کون حقّ الطریق معلولًا لاستحقاق إبقاء الملک فی مکانه، ألا تری أنّ زیداً لو اشتری أرضاً من عمرو، وکانت فی وسط أراضیه، وقال عمرو: إنّی لم أبعه الطریق، وصدّقه زید، إلّاأنّه ادّعی تبعیّهٔ حقّ الطریق لملکیّهٔ الأرض، لم یکن مسموعاً، بل یلزمه اشتراء الطریق مستقلّاً، وکذا لو کان سمرهٔ بن جندب وهب نخلته لزید دون حقّ طریقها وصرّح بذلک، کانت الهبهٔ صحیحهٔ، وصار

زید مالکاً لها، ولکنّه لا یجوز له الدخول فی منزل الأنصاری لوصوله إلیها والتصرّف فیها إلّابعد اشتراء الطریق واستحقاقه له.

هذا أوضح شاهد علی عدم ترتّب حقّ الطریق علی استحقاق إبقاء الملک فی مکانه وعدم معلولیّته له، بخلاف وجوب المقدّمة، فإنّه- بناءً علی الملازمة- معلول لوجوب ذی المقدّمة.

فحدیث نفی الضرر لا یرفع إلّاجواز دخول سمرة بلا استئذان، لأنّه موجب للضرر علی الأنصاری من دون أن یکون معلولًا لاستحقاق إبقاء نخلته فی البستان، فلِمَ أمر رسول اللَّه صلی الله علیه و آله بقلعها والرمی بها إلیه، معلّلًا بحکم اللَّه تعالی: «لا ضرر ولا ضرار» علی ما ذهب إلیه المحقّق النائینی رحمه الله؟

وأمّا علی ما ذهبنا إلیه: من کون «لا ضرر ولا ضرار» حکماً صادراً من مقام سلطنة النبیّ صلی الله علیه و آله تعلیلًا لحکم سلطانی آخر، وهو «فاقلعها وارم بها إلیه» فالحدیث حاکم علی قاعدة «السلطنة» فی خصوص قصّة سمرة، فإنّ القاعدة تدلّ علی سلطنة المالک علی منع تصرّف الغیر فی ماله، وهذا الحدیث یرفع هذه السلطنة فی خصوص قصّة سمرة بالنسبة إلی قلع الأنصاری النخلة والرمی بها إلیه فقط من دون تصرّف آخر فیها.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۵۶

فقوله صلی الله علیه و آله: «لا ضرر ولا ضرار» حکم سلطانی صادر عن النبیّ صلی الله علیه و آله حاکم علی قاعدة السلطنة المستفادة من قوله صلی الله علیه و آله: «الناس مسلّطون علی أموالهم».

لکنّه لا یکون حاکماً علی سائر أدلّة الأحکام الأوّلیّة، فالاستدلال به علی نفی وجوب الوضوء الضرری وعدم لزوم البیع الغبنی وخیار العیب ونحوها غیر تامّ.

ولا یلزم منه فقدان الدلیل فی هذه الفروع الفقهیّة، إذ دلّ علی کلّ منها دلیل خاصّ به، فعدم وجوب الوضوء الضرری مستفاد من الأخبار، وعدم لزوم البیع الغبنی مجمعٌ علیه، علی أنّه لا یمکن أن یکون حدیث الضرر دلیلًا علی خیار الغبن، إذ یمکن دفع الضرر بردّ الغابن إلی المغبون ما زاد علی قیمة المبیع من الثمن، ولا یستفاد من الحدیث أکثر من ذلک وإن کان حکماً إلهیّاً، فثبوت الخیار للمغبون- وهو تخییره بین إمضاء البیع بالثمن المجعول وبین ردّه- أجنبیّ عن مفاد الحدیث.

وأمّا خیار العیب فالروایات الکثیرة المتظافرة تدلّ علیه، فلم نحتج فی إثباته إلی حدیث الضرر، بل لا یمکن الاستدلال به هاهنا أیضاً، لأنّ مقتضاه تعیّن الأرش، لا التخییر بینه وبین الفسخ، إذ الضرر یدفع بأخذ الأرش، فالتخییر بینهما- الذی علیه الفتوی- أجنبیّ عن الحدیث.

وبالجملة: لا یلزم ممّا ذهبنا إلیه فقدان الدلیل علی هذه الفروع الفقهیّة وأمثالها، بل لا یمکن الاستدلال بحدیث الضرر علی بعضها، فلا ملزم للقول بکونه حکماً إلهیّاً.

إن قلت: کون «لا ضرر ولا ضرار» نهیاً سلطانیّاً خلاف المشهور فی معنی الحدیث.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۵۷

قلت: لا ضیر فی ذلک بعد علمنا بأنّ ما ذهب إلیه المشهور مستند إلی هذه الأحادیث التی بأیدینا، ولم یکن لهم مدرک آخر لقاعدة «لا ضرر» سواها، لکنّهم فهموا منها غیر المعنی المختار الموافق لفهم العرف منها.

علی أنّهم لم یتّفقوا علی معنی واحد کما عرفت، فإنّ شیخ الشریعة قال بکونه نهیاً إلهیّاً، والباقون قالوا بکونه نفیاً، ولکنّهم اختلفوا بعد ذلک، فذهب بعضهم إلی أنّ المنفیّ هو الضرر غیر المتدارک- کما نقله الشیخ عن بعض الفحول- وبعضهم الآخر إلی کون الاستعمال بنحو الحقیقة من دون ادّعاء، وبعضهم الثالث إلی کونه بنحو الحقیقة الادّعائیّة، وبعضهم الرابع- مثل الشیخ رحمه الله- إلی کونه مجازاً، فإذا لم یتّفقوا علی معنی واحد فمخالفتهم سهلة.

حجّيّة حديث «لا ضرر» فى زماننا هذا

إذا عرفت أنّ قوله صلى الله عليه و آله: «لا ضرر ولا ضرار» حكم سلطانى صادر عنه حاكم على قاعدة «السلطنة» فاعلم هاهنا أنّه لا يختصّ بزمان النبيّ صلى الله عليه و آله بل هذا النهى عن الإضرار بالغير الصادر عن مقام ولايته صلى الله عليه و آله نافذ فى جميع العصور وحاكم على تلك القاعدة إلى يوم القيامة[۵۰۲]، لأنّ ولايته صلى الله عليه و آله المستفادة من قوله تعالى: «النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ»[۵۰۳] عامّة لجميع المؤمنين فى جميع الأعصار، ووجوب إطاعته المستفاد من قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۵۸

آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ»[۵۰۴] شامل لجميع الامّة إلى يوم القيامة، فالحكم الصادر من مقام الولاية أيضاً يكون نافذاً إلى يوم القيامة وحاكماً على قاعدة «السلطنة» فى جميع الأعصار، فلا يجوز فى زماننا هذا أيضاً الإضرار بالغير مستنداً إلى قوله صلى الله عليه و آله: «الناس مسلّطون على أموالهم» والشاهد على هذا التعميم أنّ أبا جعفر الباقر عليه السلام كان راوياً لهذه القصّة، فإنّ الظاهر أنّه عليه السلام نقلها لأجل العمل، لا لمجرّد نقل قصّة تأريخيّة.

إن قلت: بناءً على هذا يتوجّه الإشكال النقضى - الذى ذكرتموه آنفاً فى جواب المحقّق النائينى رحمه الله - إليكم أيضاً، إذ لو كان نهى النبيّ عن الإضرار بالغير حاكماً على قاعدة «السلطنة» فى زماننا هذا أيضاً للزم القول بجواز هدم الدار التى طريقها فى دار اخرى وصاحبها يأبى عن الاستئذان حين الدخول.

قلت: لا يتوجّه الإشكال إلينا، لأنّ فى كلامه صلى الله عليه و آله حكمين سلطانيّين:

أحدهما: قوله صلى الله عليه و آله: «فاقلعها وارم بها إليه» والثانى: قوله صلى الله عليه و آله: «فإنّه لا ضرر ولا ضرار»، ونحن نقول بتعميم الثانى وحكومته على تلك القاعدة إلى يوم القيامة، وأمّا الأوّل فهو حكم سلطانى شخصى متوجّه إلى مخاطب خاصّ، وهو الأنصارى، فلا يمكن تعميمه إلى زماننا هذا والقول بجواز هدم الدار فى المثال.

نعم، لا يجوز لصاحبها أن يدخل بلا استئذان استناداً إلى قاعدة «السلطنة» لحكومة قوله صلى الله عليه و آله: «لا ضرر ولا ضرار» على هذه القاعدة بالنسبة إلى الدخول من غير استئذان الذى يكون ضراراً على الغير، فلو أبى عن الاستئذان لا يجوز للمتضرّر هدم الدار، بل لابدّ له من الرجوع إلىالوليّ الفقيه، فيدعوه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۵۹

ويأمره بالاستئذان حين الدخول، فإن أبى فذلك إلى الوليّ الفقيه، فإن رأى المصلحة فى هدم داره لحسم مادّة الفساد ولئلّا يجترئ الناس على الإضرار بالغير أمر به، وإن أمكن دفع الضرر ورفع النزاع من طريق آخر عمل به.

بل لو كان فى زمن الرسول صلى الله عليه و آله قصّة اخرى نظير قصّة سمرة بن جندب مع الأنصارى لم يجز لصاحب الدار قلع النخلة والرمى بها إلى صاحبها مستنداً إلى قصّة سمرة مع الأنصارى، بل لابدّ له من الرجوع إلى النبيّ صلى الله عليه و آله مستقلّاً وإخباره به، فإن أمره بالقلع والرمى بها إلى صاحبها بعد إبائه عن الاستئذان جاز له القلع، وإن رفع النزاع ودفع الضرر بطريق آخر لا يجوز.

فاتّضح بذلك عدم ورود الإشكال النقضى - الذى ذكرناه فى جواب المحقّق النائينى رحمه الله - علينا.

تنبيهات القاعدة

اشارة

وينبغى التنبيه على امور: فى تنبيهات القاعدة «لا ضرر»

حکم دفع الضرر عن الغیر وعن النفس إذا استلزم تضرّر الغیر

الأوّل: أنّ الموضوع فی حدیث «الضـرر» هو الإضـرار بالغیر، وأمّا دفع الضرر عنه فأجنبیّ عن مفاده، فلو توجّه ضرر إلی الغیر لا یقتضی الحدیث وجوب دفعه عنه.

وأمّا دفع الضـرر عن نفسه لو کان مسـتلزماً لتضـرّر الغیر فإن لم یصدق علیه عنوان «الإضرار به» کدفع السیل عن داره الموجب لتوجّهه بنفسه إلی دار الغیر فجائز، وإن صدق علیه عنوان «الإضرار به» کدفعه إلی دار الغیر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۶۰

لئلّا یتوجّه إلی داره فغیر جائز.

کلّ ذلک واضح، لأنّ الممنوع هو الإضرار بالغیر مباشرةً أو تسبیباً، لا تحمّل الضرر عنه أو وجوب دفعه عنه.

القول فی الإکراه علی الإضرار بالغیر

الثانی: إذا اکره علی الإضرار بالغیر فهل یجوز له ذلک أم لا؟

مقتضـی «حـدیث الرفع» هو الجواز، لحکومته علی دلیـل النهی عن الإضـرار بـالغیر، لأنّه حاکم علی أدلّة الأحکام الأوّلیّـة، سواء کان المحکوم حکماً إلهیّاً، أو نبویّاً صادراً عن مقام ولایته صلی الله علیه و آله.

وإن أبیت عن ذلک وثقل علیک حکومته علی الحکم النبوی السلطانی أمکن القول بحکومته علی دلیل وجوب إطاعة الرسول بما هو سلطان، وهو قوله تعالی: «أَطِیعُوا الرَّسُولَ» فإنّ هذا حکم إلهی لا مانع من حکومة «حدیث الرفع» علیه، فکما أنّه حاکم علی دلیل حرمة شرب الخمر ورافع لهـا فی صورة الإکراه، فکـذلک یکون حاکماً أیضاً علی دلیل وجوب إطاعـة الرسول والسـلطان ورافعاً له فی تلک الصورة، إذ لا فرق بین حرمة شرب الخمر ووجوب إطاعة الرسول فی کون کلّ منهما حکماً إلهیّاً.

نعم، القول بحکومـة «حـدیث الرفع» علی أدلّـة الأحکام فی جمیع الموارد غیر صـحیح، إذ لا یمکن رفع الیـد عن الأدلّـة الأوّلیّـة لأجل الإکراه فیما لو اکره علی هدم الکعبة وإحراق المصـحف وأمثالهما، وکذا لو أمر الوالی المتولّی من قبله بهتک حرمات الناس وضربهم وشـتمهم وسبی نسائهم وهـدم بیوتهم ونهب أموالهم، وأوعده بما یتحقّق به أوّل مرتبة من الإکراه عند عدم الامتثال، فلا یمکن الالتزام بجواز هذه الأفعال باستناد «حدیث الرفع».

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۶۱

فالحقّ فی المسألـة هو التفصیل بین ما إذا کان ما اکرِهَ علیه متناسـباً لما اوعِد به، ف «حدیث الرفع» حاکم علی «حدیث الضـرر» وسائر أدلّة الأحکام الأوّلیّة، وبین ما إذا لم یکن متناسـباً له- بأن یکون ما اکرِهَ علیه من المهمّات والموبقات، وما اوعِدَ به مثل الشتم والهتک والضرب وأخذ عشرة دنانیر مثلًا- فلا یکون حاکماً علیه، بل فی بعض الموارد لا یمکن الالتزام بالجواز حتّی مع الإیعاد بالقتل.

القول فیما إذا تعارض تضرّر الغیر مع تضرّر المالک

الثالث: لو استلزم التصرّف فی ملکه الضرر علی غیره، وترکه الضرر علی نفسه، کما أنّه لو حفر بئراً فی داره لتضرّر الجار، ولو لم یحفر یلزم الضرر علی نفسه، فهل یجوز هذا التصرّف أم لا؟

قال المشهور بالجواز، وقد استدلّ علیه بوجهین:

أ- انصـراف حدیث الضـرر عمّا إذا کان ترک تصـرّفه فی ملکه موجباً لتضـرّره، لأنّ النهی عن الإضرار بالغیر لا یقتضی تحمّل الضرر، فلا یجب علی المالک تحمّله بترک التصرّف فی ملکه لئلّا یقع الضرر علی جاره.

وهذا الدلیل متین صحیح.

ب- أنّ جواز حفر البئر مثلًا ضرری، لتضرّر الجار به، ومنع المالک عن التصرّف فی ملکه أیضاً ضرری، لتضرّر المالک به، فیتعارض حدیث «لا ضرر» فی مصداقین من نفسه، وذلک لأنّه قضیّة حقیقیّة منحلّة إلی قضایا کثیرة، وإذا سقط الحدیث عن صلاحیّة التمسّک به فی المقام یرجع إلی قاعدة «السلطنة» أو إلی الاصول العقلیّة والشرعیّة.

وفیه: أنّه لا یعقل أن یتکفّل دلیل نفی نفسه أو مصادیقه، فقوله صلی الله علیه و آله:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۶۲

«لا ضرر ولا ضرار» إنشاء لنفی الأحکام الضرریّة- علی مسلکهم- فهذا الإنشاء لا یمکن أن ینفی «لا ضرر» لاستلزامه کون الدلیل النافی نافیاً لنفسه ومعدماً لذاته أو مصادیقه التی هی هو.

لا یقال: حکومة مصداق من «لا تنقض الیقین بالشکّ» علی مصداق آخر فی الشک السببی والمسبّبی من هذا القبیل.

فإنّه یقال: قضیّة الشکّ السببی والمسبّبی لیست من قبیل ما نحن فیه، بل الاستصحاب الجاری فی السبب یرفع الشکّ الذی هو موضوع الأصل المسبّبی، فلا یجری لعدم تحقّق الموضوع، وهذا ممّا لا مانع منه.

وأمّا لو فرض فی مورد نفی «لا تنقض» نفسه، أی یتکفّل إنشاء عدم نقض الیقین بالشکّ إعدام عدم النقض فهو أیضاً محال، وما نحن فیه من هذا القبیل.

ولو استلزم التصرّف فی ملکه الضرر علی الغیر وترک التصرّف لا یوجب الضرر علی نفسه، إلّاأنّه یوجب الحرج والضیق والکلفة علیه، فهل یقدّم دلیل نفی الضرر، وهو قوله صلی الله علیه و آله: «لا ضرر ولا ضرار» أو دلیل نفی الحرج، وهو قوله تعالی: «مَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ»؟[۵۰۵]

قیل: دلیل الحرج حاکم علی دلیل الضرر، فیجوز للمالک أن یتصرّف فی ملکه فی المثال.

أقول: هذا صحیح علی مسلکنا فی معنی حدیث «لا ضرر»، لأنّ دلیل نفی الحرج ناظر إلی أدلّة الأحکام الأوّلیّة وحاکم علیها فیما إذا کانت مستلزمة للحرج، فکما أنّ وجوب الصوم حکم دینی منفیّ بآیة «مَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ» لو کان حرجیّاً فکذلک حرمة الإضرار بالغیر أیضاً حکم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۶۳

دینی منفیّ بالآیة لو کانت حرجیّة، إلّاأنّ الأوّل حکم إلهی، والثانی حکم نبوی سلطانی، ولکنّ کلیهما من الدین والآیة نافیة للحرج الذی کان من الدین، فهی حاکمة علی دلیل وجوب الصوم وعلی دلیل حرمة الإضرار بالغیر کلیهما.

وأمّا علی مسلک القوم من کون «لا ضرر» بمعنی نفی تشریع الأحکام الضرریّة فلا معنی لحکومة دلیل الحرج علیه، لأنّ کلّاً منهما قاعدة ثانویة ناظرة إلی أدلّة الأحکام الأوّلیّة، إذ دلیل «الحرج» إخبار عن نفی الحکم الحرجی، وحدیث «الضرر» إخبار عن نفی الحکم الضرری، وحدیث «الضرر» متضمّن للحکم الإلهی- علی مذهبهم- کآیة «الحرج» فکلاهما فی عرض واحد، فلا یمکن حکومة أحدهما علی الآخر ونظارته إلیه.

وهذا شاهد آخر علی استقامة مسلکنا فی معنی الحدیث دون مسلک المشهور.

هذا تمام الکلام فی قاعدة «لا ضرر» والحمد للّهرب العالمین.[۵۰۶]

---

[۱] (۱) بناءً علی کون نهی الوالد موجباً للحرمة. منه مدّ ظلّه.

[۲] (۱) كما أنّ الحرمة غالباً تكون كذلك. منه مدّ ظلّه.

[۳] (۱) كما إذا شكّ في وجوب السفر إلى طهران مثلًا وحرمته، للشكّ في أمر الوالد ونهيه، وكما إذا شكّ في وجوب إنقاذ غريق وحرمته، للشكّ في كونه مسلماً عاديّاً أو كافراً حربيّاً. م ح- ی.

[۴] (۱) الأكوان الأربعة: هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. م ح- ی.

[۵] (۲) فوائد الاصول ۳: ۴۴۴.

[۶] (۱) نهاية الأفكار ۳: ۲۹۳.

[۷] (۱) أي في البيان. م ح- ی.

[۸] (۲) كفاية الاصول: ۴۰۵.

[۹] (۱) وهو قوله: يعتبر في تأثير العلم الإجمالي أن يكون المعلوم بالإجمال صالحاً لتشريعه كذلك، أي على ما هو عليه من الإجمال. فإن كان المعلوم بالإجمال غير صالح لتشريعه كذلك وكان قاصراً عن أن يكون داعياً ومحرّكاً لإرادة العبد، فالعلم الإجمالي المتعلّق به لا يقتضي التأثير والتنجيز وكان وجوده كعدمه، كما في موارد دوران الأمر بين المحذورين، فإنّ التكليف المردّد بين وجوب الشيء أو حرمته قاصر عن أن يكون داعياً ومحرّكاً نحو فعل الشيء أو تركه، لأنّ الشخص بحسب خلقته التكوينيّة لا- يخلو عن الفعل أو الترك، فلا يصحّ تشريع التكليف على هذا الوجه؛ لأنّ تشريع التكليف على هذا الوجه لا أثر له ولا يزيد على ما يكون المكلّف عليه تكويناً، فإنّه إمّا أن يفعل وإمّا أن لايفعل، فهو غير قابل لتحريك عضلات العبد وغير صالح للداعويّة والباعثيّة، فإذا كان متعلّق العلم الإجمالي وجوب الفعل أو حرمته فالعلم لا يقتضي تنجيز متعلّقه وكان وجوده كعدمه. فوائد الاصول ۳: ۴۴۳. م ح- ی.

[۱۰] (۲) فوائد الاصول ۳: ۴۴۸.

[۱۱] (۱) نهاية الأفكار ۳: ۲۹۳.

[۱۲] (۱) وهم: المحقّق الخراساني والنائيني والعراقي رحمهم الله.

[۱۳] (۱) راجع فوائد الاصول ۳: ۴۴۴.

[۱۴] (۲) فوائد الاصول ۳: ۴۴۸.

[۱۵] (۱) لكنّ الصحيح هو التعبير ب« أصالة الحلّيّة» لأنّ مدركها هو أحاديث« الحلّ» التي ليس فيها من التعبير ب« الإباحة» عين ولا أثر، وبين« الإباحة» و« الحلّيّة» فرق واضح، فإنّ« الإباحة»- سواء سمّيت حكماً أم لا- تكون في مقابل الأحكام الأربعة الاخرى ولا تجتمع مع واحدة منها، بخلاف« الحلّيّة» فإنّها تكون في مقابل الحرمة فقط، ويمكن أن تجتمع مع كلّ واحد من الوجوب والاستحباب والكراهة، فلابدّ من تسمية ما يستفاد من« حديث الحلّ» ب« أصالة الحلّيّة» لا ب« أصالة الإباحة». منه مدّ ظلّه.

[۱۶] (۲) وسائل الشيعة ۱۷: ۸۹، كتاب التجارة، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۴. وفيه« حتّى تعلم أنّه حرام بعينه، فتدعه من قبل نفسك». الحديث. م ح- ی.

[۱۷] (۳) كما أنكر جريان مثل« حديث الرفع». م ح- ی.

[۱۸] (۴) وسائل الشيعة ۱۷: ۸۷، كتاب التجارة، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۱.

[۱۹] (۵) لا تخلو العبارة من إشكال، والصحيح أن يُقال:« بل طرفاه هما الوجوب والحرمة». م ح- ی.

[۲۰] (۱) فوائد الاصول ۳: ۴۴۵.

[۲۱] (۲) هذا ينافي ما تقدّم منه« مدّ ظلّه» في ص ۴۳۲- ۴۳۷ من الجزء الرابع، من أنّ كلمة« بعينه» والتعبير ب« فيه حلال وحرام» قرينتان على اختصاص« أصالة الحلّيّة» بالشبهات الموضوعيّة، اللّهُمَّ إلّاأن يكون بعض أحاديثها فاقداً لهما، لكنّه صرف فرض، فإنّ التتبع التامّ يقضي بأنّ جميع الأحاديث الدالّة على« أصالة الحلّيّة» إمّا واجدة لكلتا القرينتين أو لإحداهما. م ح- ی.

[۲۲] (۱) مراده من« الاصول التنزيليّة» ما كان مفاده لزوم البناء على مؤدّاه. منه مدّ ظلّه.

[۲۳] (۱) فوائد الاصول ۳: ۴۴۹.

[۲۴] (۲) وسائل الشيعة ۸: ۲۱۷، كتاب الصلاة، الباب ۱۰ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث ۳. والاستاذ« مدّ ظلّه» لخّص الحديث بحذف بعض الفقرات من وسطه. م ح- ى.

[۲۵] (۱) راجع ص ۱۴.

[۲۶] (۲) كالشبهات البدويّة. م ح- ى.

[۲۷] (۳) كالعلم الإجمالى بوجوب الظهر أو الجمعة، أو بوجوب هذا الشيء أو حرمة ذلك الشيء الآخر. م ح- ى.

[۲۸] (۴) وسائل الشيعة ۱: ۲۴۵، كتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ۱.

[۲۹] (۱) كفاية الاصول: ۴۰۶.

[۳۰] (۲) كما إذا علمنا بوجوب صلاةٍ يوم الجمعة، لكن شككنا فى أنّها متعيّنة فى الظهر، أو مخيّرة بينها وبين الجمعة. م ح- ى.

[۳۱] (۳) راجع ص ۱۴.

[۳۲] (۱) وهذه المخالفة القطعيّة وإن كانت عين الموافقة القطعيّة للعلم الإجمالى الآخر، إلّاأنّ الموافقة القطعيّة لا تكون إلّامقتضية للوجوب فرضاً، فتأثيرها مشروط بعدم المانع. م ح- ى.

[۳۳] (۲) بعض المستقلّات العقليّة تستتبع الحكم الشرعى، كقبح الظلم الذى تلزمه الحرمة الشرعيّة، وبعضها لا تستتبعه، كقبح مخالفة التكليف الشرعى، فإنّه لو كان مستلزماً للحرمة شرعاً لاستحقّ من ترك الصلاة مثلًا عقوبتين: إحداهما: لأجل ترك الواجب الذى هو الصلاة، والثانية: لأجل فعل الحرام الذى هو مخالفة التكليف، ولا يمكن الالتزام بذلك. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقّق النائينى رحمه الله.

[۳۴] (۱) فوائد الاصول ۳: ۴۵۳.

[۳۵] (۱) للوجوب التعبّدى أمثلة كثيرة واضحة، وأمّا الحرمة التعبّديّة فهى ما إذا كان ترك الحرام مشروطاً بقصد القُربة، كما فى مفطرات الصوم، حيث لا يكفى تركها مطلقاً، بل لابدّ من كون الترك مقارناً لقصد القربة. منه مدّ ظلّه.

[۳۶] (۱) المائدة: ۹۰.

[۳۷] (۱) كما إذا خرج ابن المولى من الحجرة واحتمل العبد أنّه يسقط فى الحوض ويغرق، فيجب عليه حينئذٍ أن يعقّبه ويحفظه لو كان مشرفاً على الخطر، ولو لم يعتدّ بهذا الاحتمال وغرق ابن المولى لاستحقّ العقوبة، وليس له أن يعتذر بعدم علمه بذلك. منه مدّ ظلّه.

[۳۸] (۱) أصالة الحلّيّة شعبة من أصالة البراءة، والفرق بينهما أنّ أصالة البراءة تعمّ الشبهات الوجوبيّة، وأصالة الحلّيّة تختصّ بالشبهات التحريميّة، على أنّها فى مقام جعل الحكم الذى هو الحلّيّة، دون أصالة البراءة. منه مدّ ظلّه.

[۳۹] (۲) وسائل الشيعة ۲۵: ۱۱۹، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ۶۱ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ۷.

[۴۰] (۱) وسائل الشيعة ۲۵: ۱۱۷، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ۶۱ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ۱.

[۴۱] (۱) وسائل الشيعة ۱۷: ۸۷، كتاب التجارة، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۱.

[۴۲] (۲) ومثل طبيعة« الجبن» التى منها قسم حلال، كالجبن المصنوع من أنفحة المذكّى، وقسم حرام، كالمصنوع من أنفحة الميتة على رأى العامّة. منه مدّ ظلّه.

[۴۳] (۱) المراد ببيع نفسه هو المصانعة والتبانى مع شخص آخر ليبيعه وهو يقرّ كونه عبداً له. منه مدّ ظلّه.

[۴۴] (۱) وسائل الشيعة ۱۷: ۸۹، كتاب التجارة، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۴.

[۴۵] (۲) وسائل الشیعة ۲۳: ۱۸۴، کتاب الإقرار، الباب ۳ من أبواب الإقرار، الحدیث ۲.

[۴۶] (۱) کفایة الاصول: ۲۶۱.

[۴۷] (۲) کما علیه الاستاذ« مدّ ظلّه». راجع ص ۴۹۸- ۵۰۷ من الجزء الرابع. م ح- ی.

[۴۸] (۱) وسائل الشیعة ۱۵: ۳۶۹، کتاب الجهاد، الباب ۵۶ من أبواب جهاد النفس وما یناسبه، الحدیث ۱.

[۴۹] (۲) مستدرک الوسائل ۱۸: ۲۰، کتاب الحدود والتعزیرات، الباب ۱۲ من أبواب مقدّمات الحدود، الحدیث ۴.

[۵۰] (۱) قال رحمه الله فی« الاشتغال»:

فالحقّ حرمة المخالفة القطعیّة، لوجود المقتضی للحرمة، وعدم المانع عنها.

ثمّ قال فی وجه عدم المانع الشرعی:

لم یرد فیه ما یصلح للمنع عدا ما ورد من قولهم علیهم السلام:« کلّ شیء حلال حتّی تعرف أنّه حرام بعینه» و« کلّ شیء فیه حلال وحرام فهو لک حلال حتّی تعرف الحرام منه بعینه» وغیر ذلک، ولکن هذه الأخبار وأمثالها لا تصلح للمنع، لأنّها کما تدلّ علی حلّیّة کلّ واحد من المشتبهین، کذلک تدلّ علی حرمة ذلک المعلوم إجمالًا، لأنّه أیضاً شیء علم حرمته، إنتهی ملخّصاً. فرائد الاصول ۲: ۲۰۰.

و قال فی« الاستصحاب»:

العلم الإجمالی بانتقاض أحد الیقینین یوجب خروجهما عن مدلول« لاتنقض» لأنّ قوله:« لا تنقض الیقین بالشکّ ولکن تنقضه بیقین مثله» یدلّ علی حرمة النقض بالشکّ ووجوب النقض بالیقین، فإذا فرض الیقین بارتفاع الحالة السابقة فی أحد المستصحبین فلایجوز إبقاء کلّ منهما تحت عموم حرمة النقض بالشکّ، لأنّه مستلزم لطرح الحکم بنقض الیقین بمثله، ولا إبقاء أحدهما المعیّن، لاشتراک الآخر معه فی مناط الدخول من غیر مرجّح، وأمّا أحدهما المخیّر فلیس من أفراد العامّ، إذ لیس فرداً ثالثاً غیر الفردین المتشخّصین فی الخارج، فإذا خرجا لم یبق شیء، وقد تقدّم نظیر ذلک فی الشبهة المحصورة وأنّ قوله علیه السلام:« کلّ شیء حلال حتّی تعرف أنّه حرام» لا یشمل شیئاً من المشتبهین، إنتهی. فرائد الاصول ۳: ۴۱۰.

[۵۱] (۲) وسائل الشیعة ۱: ۲۴۵، کتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء، الحدیث ۱.

[۵۲] (۱) قال رحمه الله: أصالة الطهارة فی کلّ منهما بالخصوص إنّما یوجب جواز ارتکابه من حیث هو، وأمّا الإناء النجس الموجود بینهما فلا أصل یدلّ علی طهارته، لأنّه نجس یقیناً، فلابدّ إمّا من اجتنابهما، تحصیلًا للموافقة القطعیّة، وإمّا أن یجتنب أحدهما، فراراً عن المخالفة القطعیّة، علی الاختلاف المذکور فی محلّه، إنتهی موضع الحاجة من کلامه. فرائد الاصول ۱: ۹۳.

[۵۳] (۲) ظاهر کلامه هذا أنّ صرف مخالفة الحکم الواقعی تعدّ معصیة فی نظره رحمه الله. منه مدّ ظلّه.

[۵۴] (۱) راجع ص ۴۲.

[۵۵] (۲) راجع ص ۳۳- ۳۴ من الجزء الرابع.

[۵۶] (۱) أراد ب« الأصل التنزیلی» الذی عبّر عنه ب« الأصل المحرز» أیضاً ما نزّله الشارع منزلة القطع تعبّداً، ک« الاستصحاب» فإذا کان المکلّف متطهّراً فی أوّل الصباح، ثمّ شکّ فی بقاء طهارته، فلابدّ له من أن یری نفسه قاطعةً ببقائها تعبّداً ویلغی احتمال عروض الحدث ویفرض الشکّ کالعدم فی عالم التشریع.

وب« الأصل غیر التنزیلی»: ما کان فی مقام جعل الحکم الظاهری فی فرض الشکّ من دون أن یوظّف المکلّف بإلغاء احتمال الخلاف وبرؤیة نفسه قاطعةً تعبّداً، مثل« أصالة الطهارة والبراءة والحلّ». منه مدّ ظلّه توضیحاً لکلام المحقّق النائینی رحمه الله.

[۵۷] (۱) عدم جریان الأصل لأجل انتفاء الموضوع ینحصر- عند المحقّق النائینی رحمه الله- بأصالة الإباحة عند دوران الأمر بین المحذورین، کما أفاده رحمه الله تفصیلًا فی فوائد الاصول ۴: ۱۲. م ح- ی.

[۵۸] (۲) كما سيأتى فى الاصول غير التنزيليّة. م ح- ى.

[۵۹] (۱) فوائد الاصول ۴: ۱۴.

[۶۰] (۱) وسائل الشيعة ۳: ۴۶۷، كتاب الطهارة، الباب ۳۷ من أبواب النجاسات، الحديث ۴.

[۶۱] (۲) وسائل الشيعة ۱: ۲۴۵، كتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ۱.

[۶۲] (۱) وهو الذى يعبّر عنه ب« المرتدّ الفطرى». م ح- ى.

[۶۳] (۱) فيما إذا كان نبات لحية زيد ذا أثر شرعى، كما إذا نذر التصدّق بدرهم لو نبتت لحيته، فيستصحب عدم نباتها، ليترتّب عليه عدم وجوب التصدّق. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقّق النائينى رحمه الله.

[۶۴] (۲) ويعبّر عنه بالقسم الثانى من استصحاب الكلّى، وهو ما إذا شكّ فى بقاء الكلّى من جهة الشكّ فى تعيين ذلك الفرد الذى تحقّق الكلّى فى ضمنه بين ما هو باقٍ جزماً أو مرتفع قطعاً، فالتحقيق حينئذٍ جريان استصحاب الكلّى واستصحاب عدم حدوث الفرد المقطوع بقائه على تقدير حدوثه، فلو كان لكلّ من الكلّى والفرد أثر شرعى لترتّب أثر الكلّى وانتفى أثر الفرد، لأجل استصحاب الوجود فى الأوّل والعدم فى الثانى، مع أنّ الحادث لو كان هو الفرد المقطوع بقائه لبقى الكلّى والفرد كلاهما، ولو كان هو الفرد المقطوع ارتفاعه لارتفع كلاهما، فاستصحاب بقاء الكلّى وعدم حدوث الفرد يستلزم التفكيك بين المتلازمين. م ح- ى.

[۶۵] (۱) عبّر هاهنا ب« العلم التفصيلى» لأجل تعبيره عن الإناء المعلوم بالإجمال ب« أحدهما» لا ب« هذا الإناء أو ذلك الإناء». منه مدّ ظلّه.

[۶۶] (۱) فوائد الاصول ۴: ۶۹۴.

[۶۷] (۲) راجع ص ۳۷.

[۶۸] (۱) راجع ص ۴۱.

[۶۹] (۲) راجع ص ۵۰.

[۷۰] (۳) راجع ص ۴۴ وما بعدها.

[۷۱] (۱) راجع ص ۴۵.

[۷۲] (۲) راجع ص ۴۸.

[۷۳] (۳) راجع ص ۴۶.

[۷۴] (۱) فليس فيها جملة« فيه حلال وحرام» كى نفسّرها ب« مجموع الشيئين» الّذين أحدهما حلال بالفعل والآخر حرام بالفعل. منه مدّ ظلّه.

[۷۵] (۲) يستفاد قيد« شكّ فى حلّيّته وحرمته» من« العلم» الذى جعل غاية للحلّيّة. منه مدّ ظلّه.

[۷۶] (۱) درر الفوائد: ۴۵۹.

[۷۷] (۲) أى نعم، نسبة الاصول العمليّة إلى كلّ من أطراف العلم الإجمالى على حدّ سواء، ولا يمكن أن تجرى فى الجميع، لأنّه يلزم المخالفة القطعيّة، ولا فى الواحد المعيّن، لأنّه يلزم الترجيح بلا مرجّح، ولا فى الواحد لا بعينه، لأنّ الاصول إنّما تجرى فى كلّ طرف بعينه. فوائد الاصول ۴: ۲۵.

[۷۸] (۱) فوائد الاصول ۴: ۲۵.

[۷۹] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۸۰] (۱) كالتخيير فى باب خصال كفّارة الإفطار فى شهر رمضان، حيث يدلّ عليه دليل خاصّ، وهو قوله عليه السلام- فى رجل أفطر

من شـهر رمضان متعمّداً يوماً واحداً من غير عذر-:« يعتق نسـمةً، أو يصوم شهرين متتابعين، أو يطعم ستّين مسكيناً». وسائل الشيعة ۱۰: ۴۴، كتاب الصوم، الباب ۸ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ۱.

[۸۱] (۲) الصحيح حذف كلمة« عدم». م ح- ى.

[۸۲] (۱) راجع ص ۷۳.

[۸۳] (۱) فوائد الاصول ۴: ۲۷.

[۸۴] (۱) فإنّه ذهب إلى أنّ الأقوى أنّ التخيير بين المتزاحمين هو لأجل تقييد إطلاق الخطاب من الجانبين مع بقاء أصله، لا لأجل سقوط الخطابين واستكشاف العقل حكماً تخييريّاً. فوائد الاصول ۴: ۲۶.

[۸۵] (۲) وسائل الشيعة ۱۷: ۸۹، كتاب التجارة، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۴.

[۸۶] (۱) أنوار الهداية ۲: ۲۰۲، وتهذيب الاصول ۳: ۲۱۱.

[۸۷] (۲) وسائل الشيعة ۱: ۲۴۵، كتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ۱.

[۸۸] (۱) كفاية الاصول: ۴۰۸.

[۸۹] (۱) تهذيب الاصول ۳: ۲۱۷.

[۹۰] (۲) جواب« أمّا». م ح- ى.

[۹۱] (۱) كفاية الاصول: ۴۰۸.

[۹۲] (۱) وقد يكون التكليف لأجل تبرير عقوبة العبد على المخالفة، لا لأجل إيجاد الداعى فى نفسه على الامتثال. منه مدّ ظلّه.

[۹۳] (۱) البقرة: ۱۸۳.

[۹۴] (۱) المائدة: ۱.

[۹۵] (۲) الإسراء: ۳۲.

[۹۶] (۱) أنوار الهداية ۲: ۲۱۴، وتهذيب الاصول ۳: ۲۲۸.

[۹۷] (۱) كالشيخ الأعظم الأنصارى فى فرائد الاصول ۲: ۲۳۴، والمحقّق اليزدى فى درر الفوائد: ۴۶۴، والمحقّق النائينى فى فوائد الاصول ۴: ۵۰. م ح- ى.

[۹۸] (۱) درر الفوائد: ۴۶۵.

[۹۹] (۱) فرائد الاصول ۲: ۲۳۷.

[۱۰۰] (۱) فوائدالاصول ۴: ۵۷.

[۱۰۱] (۱) وكذلك الأمر فى موارد الإطلاق والتقييد. م ح- ى.

[۱۰۲] (۲) وهى عبارة اخرى عن الإرادة القانونيّة. منه مدّ ظلّه.

[۱۰۳] (۱) وبعبارة اخرى: المخصّص اللفظى المنفصل منفصل عن العامّ حقيقةً، فلا يمنع عن استقرار الظهور له، بخلاف المخصّص العقلى النظرى، فإنّه لا ينفصل عن العامّ واقعاً، فهو يمنع عن ظهوره، لكنّ العبد أخطأ وتخيّل قبل انتقال ذهنه إلى المخصّص أنّ العامّ ظاهر فى العموم، مع أنّه لم يكن كذلك واقعاً. م ح- ى.

[۱۰۴] (۱) كما إذا قال:« أكرم العلماء إلّازيداً» وشككنا فى أنّه هل هو زيد بن عمرو أو زيد بن بكر. م ح- ى.

[۱۰۵] (۱) وأمّا الزجر إذا لم يكن فعليّاً فلا يتوقّف صحّته على انقداح الداعى إلى فعله فى نفس العبد، فيجوز للمولى الأمر بالاجتناب عن الصلاة فى ما بيد زيد من الثوب النجس مقيّداً بقوله:« إن اتّفق لك الابتلاء بذلك بعارية أو ملك أو إباحة». م ح- ى.

[۱۰۶] (۲) والحقّ فى العبارة- كما فى حاشية المشكينى رحمه الله وأشار إليه أيضاً الاستاذ المعظّم« مدّ ظلّه»- أن يقال:« لا فيما شكّ

فی تحقّق ما یعتبر فی صحّته» لأنّ الابتلاء لا شکّ فی اعتباره، بل الشکّ فی تحقّقه بعد القطع باعتباره فی صحّة الإطلاق. م ح- ی.

[۱۰۷] (۳) کفایة الاصول: ۴۱۰.

[۱۰۸] (۱) بحار الأنوار ۹۸: ۲۹۲، الباب ۲۴ باب کیفیّة زیارته« صلوات اللّه علیه» یوم عاشوراء، الحدیث ۱. وفیه« لعن اللّه بنی امیّة قاطبة». م ح- ی.

[۱۰۹] (۲) توضیح ذلک: أنّ قوله علیه السلام:« لعن اللّه بنی امیّة قاطبة» یدلّ علی جواز أو مطلوبیّة لعن بنی امیّة، خرج من ذلک من کان مؤمناً منهم، لحکم العقل بقبح لعن المؤمن، وأمّا من شکّ فی إیمانه منهم فنتمسّک بعموم قوله علیه السلام:« لعن اللّه بنی امیّة قاطبة» فی حقّه، ونستکشف منه عدم کونه مؤمناً، إذ لو کان مؤمناً لکان لعنه قبیحاً. م ح- ی.

[۱۱۰] (۱) فوائدالاصول ۴: ۶۱.

[۱۱۱] (۱) راجع مبحث الاشتغال ص ۳۸.

[۱۱۲] (۲) هذا مبنیّ علی أنّ تأثیر العلم الإجمالی مشروط بکون جمیع أطرافه محلّاً للابتلاء کما هو المشهور، وأمّا بناء علی ما اختاره الاستاذ المعظّم« مدّ ظلّه» تبعاً للإمام الخمینی- من أنّ الخروج عن محلّ الابتلاء لا ینافی تأثیر العلم الإجمالی فی فعلیّة التکلیف- فلا یکاد یکون دلیلًا علی عدم وجوب الاحتیاط فی موارد العلم الإجمالی. م ح- ی.

[۱۱۳] (۱) ومن أراد الاطّلاع علی جمیع الأخبار الصالحة للاستدلال فی المقام فلیراجع حاشیة السیّد محمّد کاظم الطباطبائی الیزدی علی مکاسب الشیخ رحمه الله، مبحث جوائز السلطان. منه مدّ ظلّه.

[۱۱۴] (۲) وسائل الشیعه ۱۷: ۸۷، کتاب التجارة، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱.

[۱۱۵] (۳) وهی أن یکون« الشیء» المأخوذ فی المغیّی بمعنی الطبیعة والجنس، أو بمعنی مجموع الشیئین الذین أحدهما حلال والآخر حرام، أو یکون له معنی عامّ لهما، فیعمّ« الجنس» و« مجموع الشیئین». م ح- ی.

[۱۱۶] (۱) راجع ص ۵۰.

[۱۱۷] (۲) فرائد الاصول ۲: ۲۶۱.

[۱۱۸] (۱) وتوضیحه: أنّ کلّاً من طائفتی« أخبار الحلّ» و« أخبار الاجتناب» تعمّ الشبهات البدویّة والمقرونة بالعلم الإجمالی، محصورة کانت أو غیر محصورة، لکنّ الطائفة الاولی نصّ فی الشبهات البدویّة وظاهرة فی کلا قسمی الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالی، والطائفة الثانیة نصّ فی الشبهات المحصورة وظاهرة فی الشبهات غیر المحصورة والبدویّة، فلابدّ من التمسّک بالطائفة الاولی فی الشبهات البدویّة، وبالطائفة الثانیة فی الشبهات المحصورة، قضاءً لتقدیم النصّ علی الظاهر فی کلّ منهما، وأمّا الشبهات غیر المحصورة فحیث إنّ کلتا الطائفتین من الأخبار ظاهرتان فیها فإخراجها عن إحداهما وإدخالها فی الاخری ترجیحٌ بلا مرجّح. م ح- ی.

[۱۱۹] (۱) وسائل الشیعة ۲۵: ۱۱۹، کتاب الأطعمة والأشربة، الباب ۶۱ من أبواب الأطعمة المباحة، الحدیث ۵.

[۱۲۰] (۲) راجع ص ۴۵.

[۱۲۱] (۱) فرائد الاصول ۲: ۲۶۳.

[۱۲۲] (۱) درر الفوائد: ۴۷۱.

[۱۲۳] (۱) المصدر نفسه.

[۱۲۴] (۱) وکذلک عنوان« الشبهة المحصورة». م ح- ی.

[۱۲۵] (۱) راجع ص ۱۱۶.

[۱۲۶] (۲) کفایة الاصول: ۴۱۱.

[۱۲۷] (۱) کفایة الاصول: ۲۶۱.

[۱۲۸] (۲) وهى العنوان المأخوذ فى الإجماع، فليس بينه وبين الروايات فرق فى هذه الجهة. م ح- ى.

[۱۲۹] (۳) راجع ص ۴۳.

[۱۳۰] (۱) فوائد الاصول ۴: ۱۱۷.

[۱۳۱] (۱) فوائد الاصول ۴: ۱۱۸.

[۱۳۲] (۱) وجه النظر أنّ متعلّق التكليف ليس المخالفة القطعيّة، كى يُقال بعدم حرمتها لأجل عدم التمكّن منها، بل المتعلّق هو الخمر مثلًا، والقدرة العاديّة على شربها حاصل، وإن كانت مردّدة بين ملايين طرف مثلًا. منه مدّ ظلّه.

[۱۳۳] (۲) تهذيب الاصول ۳: ۲۴۹، وأنوار الهداية ۲: ۲۳۵.

[۱۳۴] (۱) راجع ص ۱۱۶.

[۱۳۵] (۲) وسائل الشيعة ۱۷: ۸۷، كتاب التجارة، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۱.

[۱۳۶] (۳) راجع ص ۱۱۷.

[۱۳۷] (۱) كما إذا علمنا أنّ عدد الأطراف إذا كان ألفاً أو أقلّ كانت الشبهة محصورة، وإذا بلغ إلى عشرة آلاف أو أكثر كانت غير محصورة، وشككنا فيما بينهما، وحينئذٍ فلو تردّد خمر بين خمسة آلاف إناء لشككنا فى كونه من المحصورات أو غيرها. م ح- ى.

[۱۳۸] (۲) كما إذا علمنا أنّ حدّ المحصور وغيره هو عدم بلوغ الأطراف إلى عشرة آلاف وبلوغها إليها، فإذا تردّد خمر فى أوانى شكّ فى أنّها هل بلغت إلى عشرة آلاف أم لا؟ كان من مصاديق الشبهة المصداقيّة. م ح- ى.

[۱۳۹] (۱) راجع ص ۱۰۶- ۱۰۸.

[۱۴۰] (۱) كما إذا علمنا أنّ عدد الأطراف إذا كان ألفاً أو أقلّ لم تكن الكثرة بمثابة لا يعتنى العقلاء فى كلّ طرف باحتمال كونه خمراً، وإذا بلغ إلى عشرة آلاف أو أكثر كانت الكثرة بهذه المثابة، وشككنا فيما بينهما، فحينئذٍ لو تردّد خمر بين خمسة آلاف إناء لشككنا فى بلوغه تلك الكثرة. م ح- ى.

[۱۴۱] (۲) كما إذا علمنا أنّ حدّ جريان الأمارة العقلائيّة وعدمه هو بلوغ الأطراف إلى عشرة آلاف وعدمه، فإذا تردّد خمر بين أوانى شكّ فى أنّها هل بلغت إلى عشرة آلاف أم لا؟ كان من مصاديق الشبهة المصداقيّة. م ح- ى.

[۱۴۲] (۱) عطف على« ضبط غير المحصور». م ح- ى.

[۱۴۳] (۲) فوائد الاصول ۴: ۱۲۲.

[۱۴۴] (۳) ويمكن التمثيل للشبهة الوجوبيّة غير المحصورة بما إذا نذر- بنذر صحيح- شرب ما فى إناء خاصّ، وكان ذلك الإناء مردّداً بين أطراف غير محصورة. منه مدّ ظلّه.

[۱۴۵] (۱) بمعنى أنّ ما دلّ على وجوب الاجتناب عن الدم مثلًا هو الذى يدلّ على وجوب الاجتناب عمّا يلاقيه، بحيث لو لم يجتنب عن الملاقى فكأنّه لم يجتنب عن الدم. منه مدّ ظلّه.

[۱۴۶] (۱) وسائل الشيعة ۱: ۱۵۸ و ۱۵۹، كتاب الطهارة، الباب ۹ من أبواب الماء المطلق، الحديث ۱، ۲، ۵ و ۶.

[۱۴۷] (۲) نسب الشيخ الأعظم رحمه الله هذا القول إلى السيّد أبى المكارم فى الغنية ثمّ ناقش فيه. راجع فرائد الاصول ۲: ۲۳۹. م ح- ى.

[۱۴۸] (۳) المدّثّر: ۵.

[۱۴۹] (۱) الخابية: ما يحفظ ويستتر فيه الشىء، ويقال له بالفارسيّة:« خم». م ح- ى.

[۱۵۰] (۲) وسائل الشيعة ۱: ۲۰۶، كتاب الطهارة، الباب ۵ من أبواب الماء المضاف، الحديث ۲.

[۱۵۱] (۱) لكن لا بعنوان« الملاقى» إذ المفروض أنّه لا علم لنا بالملاقاة وسببيّتها للنجاسة حين تحقّق العلم الإجمالى كى يصدق عليه

عنوان« الملاقی» وكونه نجساً لأجل هـذا العنوان، بل بعنوانه الأصـلی، كما إذا علم إجمالًا نجاسة الید أو الإناء الواقع فی الیسار، ثمّ بعد حدوث العلم بملاقاة الید مع الإناء الواقع فی الیمین وسـببیّتها لنجاسة الید حدث العلم بصدق عنوان« الملاقی» علی الید وأنّها لو كانت نجسة لكانت لأجل هذا العنوان. منه مدّ ظلّه.

[۱۵۲] (۱) كفایة الاصول: ۴۱۱.

[۱۵۳] (۲) وهو الصورة الاولی فی كلام المحقّق الخراسانی رحمه الله. م ح- ی.

[۱۵۴] (۳) وهو أنّ نجاسة كلّ من النجس وما یلاقیه حكم تعبّدی مستقلّ دلّ علیه دلیل مستقلّ. م ح- ی.

[۱۵۵] (۱) لكن لا بعنوان« الملاقی» بل بعنوان« الید» مثلًا، كما تقدّم فی هامش ص ۱۴۱. م ح- ی.

[۱۵۶] یوسـفی گنابادی،محمد حسـین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلـد، مرکز فقه الاـئمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۱۵۷] (۱) فوائد الاصول ۴: ۸۶.

[۱۵۸] (۱) أنوار الهدایة ۲: ۲۴۲.

[۱۵۹] (۲) وهی ما إذا حصل العلم الإجمالی بعد العلم بالملاقاة. م ح- ی.

[۱۶۰] (۱) ذكر لعدم جریان الاصول فی أطراف العلم الإجمالی وجهان:

أ- أنّ جریانها مستلزم للتناقض فی أدلّة الاصول.

ب- أنّه یستلزم الترخیص فی المخالفة القطعیّة العملیّة للحكم الواقعی. راجع لتوضیح الوجهین ص ۷۰۱.

ولا تجری أصالة الطهارة فی طرفی العلم الإجمالی فیما نحن فیه وهما الملاقی- بالفتح- والطرف الآخر علی كلا الوجهین، إذ یلزم من جریانها كلا المحذورین. منه مدّ ظلّه.

أمّا لزوم المخالفـة القطعیّـة: فلأنّ إجراء أصالـة الطهارة فی كلا الإنائین وارتكابهما یسـتلزم ارتكاب النجس الواقعی المعلوم بالإجمال، وأمّا لزوم التناقض فی أدلّـة الاصول: فلأنّ قوله علیه السـلام:« كلّ شـیء نظیف حتّی تعلم أنّه قـذر، فإذا علمت فقـد قـذر، وما لم تعلم فلیس علیك»- وسائل الشیعة ۳: ۴۶۷، كتاب الطهارة، الباب ۳۷ من أبواب النجاسات، الحدیث ۴- لو عمّ ما نحن فیه لكان بین صدره وذیله تناقض بیّن؛ لأنّ المغیّی یدلّ علی طهارة كلّ من الإنائین، والغایة تدلّ علی نجاسة أحدهما، لكونه معلوماً. م ح- ی.

[۱۶۱] (۱) فإنّ الشكّ فی حلّیّة الملاقی وحرمته لو كان مسبّباً عن الشكّ فی طهارته ونجاسـته ولم یجر الأصل السـببی، وهو أصالة الطهارة لأجل المعارضـة- كما هو مـدّعی قائل هـذه الشـبهة- لوصـلت النوبـة إلی جریان الأصل المسبّبی، وهو أصالة الحلّیّة التی هی سلیمة عن المعارض. م ح- ی.

[۱۶۲] (۱) راجع ص ۴۵.

[۱۶۳] (۱) وهو الصورة الأخیرة فی كلام المحقّق الخراسانی رحمه الله. م ح- ی.

[۱۶۴] (۲) وهو الصورة الاولی فی كلام المحقّق الخراسانی رحمه الله. م ح- ی.

[۱۶۵] (۱) وهی ما إذا كانت الملاقاة بعد العلم الإجمالی بالنجس. م ح- ی.

[۱۶۶] (۱) كفایة الاصول: ۴۱۲.

[۱۶۷] (۱) مع العلم بأنّه لیس بمانع عنه، أمّا لو شـككنا فی أنّه جزء له أو مانع عنه فهو من قبیل الدوران بین المتباینین، لأنّ الجزئیّة فی الماهیّة بشرط الشیء والمانعیّة فی الماهیّة بشرط لا، والماهیّة بشرط الشیء وبشرط لا متباینتان. منه مدّ ظلّه.

[۱۶۸] (۲) مع العلم بأنّه لیس بمانع عنه. منه مدّ ظلّه.

[۱۶۹] (۱) وهو« الحیوان الناطق». م ح- ی.

[۱۷۰] (۲) نهاية الأفكار ۳: ۳۷۳.

[۱۷۱] (۱) وردت فى آيات كثيرة، منها: سورة البقرة: ۴۳.

[۱۷۲] (۱) نهاية الاصول: ۱۵۷.

[۱۷۳] (۱) قال الإمام الخمينى« مدّ ظلّه»- على ما فى تعليقة« أنوار الهداية ۲: ۲۸۱»-: ومن ذلك ينبغى أن يقال: إنّ فى عقد البحث بأنّ الواجب يتردّد بين الأقلّ والأكثر لا يخلو من مسامحة، لأنّ الأمر متعلّق بالصورة الوحدانيّة، وفى هذا اللحاظ لا أقلّ ولا أكثر فى البين، وإنّما الدوران فى صورة لحاظ الكثرة وباعتبار الانحلال، والأمر سهل، إنتهى كلامه« مدّ ظلّه».

[۱۷۴] (۱) نسب هذا الإشكال إلى المحقّق صاحب الحاشية المفصّلة على المعالم أخى صاحب الفصول، لكن ما فى الحاشية غير هذا الإشكال، وسيجىء البحث عنه، لكن هذا أيضاً منسوب إليه، وهذا الإشكال يتّحد مع الأوّل مآلًا، وهو أنّ الدوران بين الأقلّ والأكثر يرجع إلى الدوران بين المتباينين. منه مدّ ظلّه.

[۱۷۵] (۱) فوائد الاصول ۴: ۱۵۴.

[۱۷۶] (۱) التعبير بالوجوب الغيرى إنّما هو من باب المشى على مذهب الخصم، وإلّا فنحن لا نقول بالوجوب الغيرى للأقلّ، وإن كان الواجب هو الأكثر. منه مدّ ظلّه.

[۱۷۷] (۱) فوائد الاصول ۴: ۱۵۹.

[۱۷۸] (۲) راجع ص ۱۷۰.

[۱۷۹] (۱) وهما: الماهيّة بشرط لا، واللابشرط القسمى. م ح- ى.

[۱۸۰] (۱) هداية المسترشدين ۳: ۵۶۳.

[۱۸۱] (۱) كفاية الاصول: ۴۱۳.

[۱۸۲] (۲) راجع ص ۱۶۳.

[۱۸۳] (۱) وهم« المعتزلة» و« الإماميّة». منه مدّ ظلّه.

[۱۸۴] (۱) فرائد الاصول ۲: ۳۱۹.

[۱۸۵] (۱) كفاية الاصول: ۴۱۴.

[۱۸۶] (۱) هذا الإشكال يختصّ بالواجبات التعبّديّة، ولا يجرى فى التوصّليّات. منه مدّ ظلّه.

[۱۸۷] (۱) وردت فى آيات كثيرة، منها: سورة البقرة: ۴۳.

[۱۸۸] (۱) كفاية الاصول: ۴۱۶.

[۱۸۹] (۲) نهاية الأفكار ۳: ۳۸۹.

[۱۹۰] (۱) كفاية الاصول: ۴۱۶.

[۱۹۱] (۲) اختلفوا فى إمكان تعلّق الجعل بالأحكام الوضعيّة، وفصّل المحقّق الخراسانى رحمه الله بين أقسامها بقوله:
والتحقيق أنّ ما عدّ من الوضع على أنحاء: منها: ما لا يكاد يتطرّق إليه الجعل تشريعاً أصلًا، لا استقلالًا ولا تبعاً، ومنها: ما لا يكاد يتطرّق إليه الجعل التشريعى إلّاتبعاً للتكليف، ومنها: ما يمكن فيه الجعل استقلالًا بإنشائه وتبعاً للتكليف.
ثمّ جعل الجزئيّة من القسم الثانى، حيث قال: وأمّا النحو الثانى: فهو كالجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة والقاطعيّة لما هو جزء المكلّف به وشرطه ومانعه وقاطعه، حيث إنّ اتّصاف شىء بجزئيّة المأمور به أو شرطيّته أو غيرهما لا يكاد يكون إلّابالأمر بجملة امور مقيّدة بأمر وجودى أو عدمى، إنتهى موضع الحاجة من كلامه. كفاية الاصول: ۴۵۵. م ح- ى.

[۱۹۲] (۱) كفاية الاصول: ۴۱۶.

[۱۹۳] (۱) نهاية الأفكار ۳: ۳۹۰.

[۱۹۴] (۱) راجع ص ۱۹۰.

[۱۹۵] (۱) مراده من الفراغ الجعلى ما يجعله الشارع فراغاً. منه مدّ ظلّه.

[۱۹۶] (۲) كاستصحاب عدم وجوب الأكثر والخصوصيّة الزائدة. م ح- ى.

[۱۹۷] (۱) نهاية الأفكار ۳: ۳۹۰.

[۱۹۸] (۱) راجع ص ۱۸۵ من الجزء الرابع.

[۱۹۹] (۲) راجع ص ۴۴۹ من الجزء الثالث.

[۲۰۰] (۱) ولا- فرق فى مغايرة الشرط مع المشروط فى هذا المثال بين كون الطهارة نفس الوضوء والغسل والتيمّم، وبين كونها أمراً متحصّلًا منها، أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثانى فلأنّ الطهارة على هذا تكون أمراً معنويّاً قائماً بنفس المكلّف، ولا ريب فى مغايرة هذا الأمر المعنوى المتحصّل من تلك الامور الثلاثة للصلاة المركّبة من الأقوال والأفعال والحركات والسكنات الخاصّة. منه مدّ ظلّه.

[۲۰۱] (۱) كفاية الاصول: ۴۱۷.

[۲۰۲] (۲) الأجزاء الخارجيّة: هى الأجزاء الواقعيّة التى تقابلها الأجزاء التحليليّة. م ح- ى.

[۲۰۳] (۱) كفاية الاصول: ۴۱۷.

[۲۰۴] (۲) خلافاً للرجل الهمدانى الذى ذهب إلى أنّ الكلّى الطبيعى موجود واحد مرئىّ وقد رآه فى جبال همدان، ويكون نسبته إلى أفراده كنسبة الأب الواحد إلى الأبناء المتعدّدة. منه مدّ ظلّه.

[۲۰۵] (۳) وكذلك فرض الدوران بين وجوب مطلق الصلاة أو خصوص الصلاة مع الطهارة، وفرض الدوران بين وجوب إطعام مطلق الحيوان أو خصوص الإنسان. م ح- ى.

[۲۰۶] (۱) لعدم كون الكلّى متحقّقاً فى الخارج دائماً، بل لا يكون ممكناً أحياناً، فإنّ المنطقيّين قالوا: المفهوم إن امتنع فرض صدقه على كثيرين فجزئى، وإلّا فكلّى، امتنعت أفراده أو أمكنت ولم توجد، أو وجد الواحد فقط، مع إمكان الغير، أو امتناعه، أو الكثير، مع التناهى أو عدمه. م ح- ى.

[۲۰۷] (۱) فوائد الاصول ۴: ۲۰۸.

[۲۰۸] (۱) راجع ص ۲۰۳.

[۲۰۹] (۱) كفاية الاصول: ۴۱۷.

[۲۱۰] (۱) ورد مضمونه فى البحار ۷۸: ۵۱، كتاب الطهارة، الباب ۴۰ باب وجوب غسل الجنابة وعلله، الحديث ۲۳.

[۲۱۱] (۲) وسائل الشيعة ۲: ۲۲۹، كتاب الطهارة، الباب ۲۶ من أبواب الجنابة، الحديث ۱.

[۲۱۲] (۳) وسائل الشيعة ۲: ۲۳۰، كتاب الطهارة، الباب ۲۶ من أبواب الجنابة، الحديث ۵.

[۲۱۳] (۱) نهاية الأفكار ۳: ۴۰۱.

[۲۱۴] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۲۱۵] (۱) إنّما قلنا:« قبل خروج وقتها» لأجل الدليل الدالّ على عدم لزوم الإتيان بالصلاة إذا شكّ فى إتيانها بعد وقتها، ولولا ذلك الدليل لقلنا بالاشتغال ولزوم الإتيان بها فيما إذا شكّ فيه بعد الوقت أيضاً، كما نقول به فى الصوم. منه مدّ ظلّه.

[۲۱۶] (۱) كترك القتل الناشئ من ترك الضربة الاولى فى المثال الذى ذكرناه. منه مدّ ظلّه.

[۲۱۷] (۲) كترك القتل الناشئ من ترك الضربة الثانية فى المثال. منه مدّ ظلّه.

[۲۱۸] (۱) راجع ص ۱۷۳.

[۲۱۹] (۱) راجع فوائد الاصول ۴: ۱۴۴ وما بعدها.

[۲۲۰] (۱) البقرة: ۲۷۵.

[۲۲۱] (۱) التعبیر ب« العامّ المجموعی» إنّما هو لأجل دخول« العامّ الاستغراقی» فی الأقلّ والأکثر الاستقلالیّین. منه مدّ ظلّه.

[۲۲۲] (۲) فرائد الاصول ۲: ۳۵۲.

[۲۲۳] (۱) المصدر نفسه.

[۲۲۴] (۲) المصدر نفسه.

[۲۲۵] (۳) وما ذکره الاستاذ« مدّ ظلّه» فی دفع الإشکال صحیح متین، لکن یمکن المناقشة فی هذا المثال بوجه آخر، وهو أنّه من مصادیق الشبهة الحکمیّة، لا الموضوعیّة، لأنّ بیان جزئیّة الشیء للوضوء والغسل من وظائف الشارع. م ح- ی.

[۲۲۶] (۱) وهذا هو المثال المشهور بینهم فی الشبهة الموضوعیّة. منه مدّ ظلّه.

[۲۲۷] (۱) نهایة الأفکار ۳: ۴۰۹.

[۲۲۸] (۱) ولذا قلنا عند التکلّم فی الأقلّ والأکثر فی الأجزاء: البحث مبنیّ علی کون ألفاظ العبادات موضوعة للأعمّ، وأمّا علی القول بأنّها موضوعة للصحیح فلا خلاف فی عدم جریان البراءة، لأنّه إذا أخلّ المکلّف بالجزء المشکوک شکّ فی تحقّق العنوان المأمور به. منه مدّ ظلّه.

[۲۲۹] (۱) فکما یجب علیه الإعادة والقضاء لو ترکه عمداً کذلک یجبان علیه لو ترکه غفلةً ونسیاناً، إلّاأن یقوم دلیل علی عدم وجوبهما. منه مدّ ظلّه.

[۲۳۰] (۲) فلو ترکه نسیاناً کان صحیحاً ولا یجب علیه الإعادة ولا القضاء، إلّاأن یقوم دلیل علی وجوبهما. منه مدّ ظلّه.

[۲۳۱] (۱) فرائد الاصول ۲: ۳۶۳.

[۲۳۲] (۲) المصدر نفسه.

[۲۳۳] (۱) أی غرضه تعلّق بأنّ الذاکرین یأتون بالصلاة مع السورة، والناسین یأتون بها بدونها. منه مدّ ظلّه.

[۲۳۴] (۱) نقل کلام المیرزا رحمه الله فی نهایة الدرایة ۴: ۳۳۹، وفی درر الفوائد: ۴۹۱.

[۲۳۵] (۱) فوائد الاصول ۴: ۲۱۱.

[۲۳۶] (۲) المصدر نفسه.

[۲۳۷] (۱) کما إذا قال الشارع:« یا أیّها الذین آمنوا أقیموا الصلاة، وهی تسعة أجزاء: تکبیرة الإحرام، والحمد، و ...» ثمّ قال:« یجب علی المتذکّر للسورة الإتیان بها أیضاً فی صلاته». م ح- ی.

[۲۳۸] (۲) أراد رحمه الله ب« العنوان العامّ» هاهنا- کما یستفاد عن حاشیة المشکینی فی کفایة الاصول المحشّی ۴: ۲۷۲- عنواناً مختصّاً بالناسی عامّاً لجمیع مصادیقه، کما إذا اخذ فی الخطاب عنوان کلّی ملازم لعنوان« الناسی» کعنوان« بلغمی المزاج» أو« ضعیف الدماغ» أو نحوهما، وقیل مثلًا:« یا بلغمی المزاج افعل کذا». وأراد ب« العنوان الخاصّ» العناوین المختصّة بکلّ واحد واحد من الناسین، کما إذا قیل:« یا زید افعل کذا» و« یا عمرو افعل کذا» و« یا بکر افعل کذا» وهکذا. م ح- ی.

[۲۳۹] (۱) کفایة الاصول: ۴۱۸.

[۲۴۰] (۱) أی: إلی الشکّ فی ثبوت. م ح- ی.

[۲۴۱] (۲) أی: إلی الشکّ فی سقوط. م ح- ی.

[۲۴۲] (۳) فوائد الاصول ۴: ۲۲۰.

[۲۴۳] (۴) راجع ص ۲۳۳.

[۲۴۴] (۵) سیأتی فی ص ۲۴۴.

[۲۴۵] (۱) البقرة: ۴۳.

[۲۴۶] (۱) أی مثل خطاب« أَقِیمُواْ الصَّلَوةَ» المذکور فی السطور المتقدّمة من کلامه رحمه الله. م ح- ی.

[۲۴۷] (۱) توضیحه: أنّ ظهورها فی المولویّة إمّا بدعوی کون الأمر بالجزء مولویّاً غیریّاً، لأنّ کلّ جزء مقدّمة لتحقّق الکلّ، فهو واجب بوجوب غیری مقدّمی، أو بدعوی کونه مولویّاً نفسیّاً، لکونه بحسب اللبّ عبارة عن قطعة من ذلک الأمر النفسی المتعلّق بالمرکّب، غیر أنّها صارت مستقلّة فی مقام البیان. منه مدّ ظلّه توضیحاً لعبارة المحقّق العراقی رحمه الله.

[۲۴۸] (۱) أی: إنّ هیئة الأمر وإن کانت مختصّة بالمتذکّر، فلا یعمّ وجوب الرکوع- المستفاد من هیئة« ارکع فی الصلاة»- الناسی، لکنّا نستکشف من توجّه الأمر إلی الذاکر أنّ المادّة- وهی الرکوع- دخیلة فی المصلحة التی صدر الأمر لأجلها مطلقاً، حتّی فی حال النسیان. منه مدّ ظلّه توضیحاً لعبارة المحقّق العراقی رحمه الله.

[۲۴۹] (۲) نهایة الأفکار ۳: ۴۲۳.

[۲۵۰] (۳) والأجوبة الثلاثة هی: ۱- قوله: إنّه لو تمّ ذلک إلخ، ۲- قوله: مع أنّه علی فرض ظهورها فی المولویّة إلخ، ۳- قوله: وعلی فرض الإغماض إلخ. م ح- ی.

[۲۵۱] (۱) ویشهد علیه أنّا لو سألنا تارک المأمور به لعدم القدرة علیه عن علّة ترکه، لأجاب بکونه معذوراً فی المخالفة، لا بعدم توجّه الخطاب إلیه. منه مدّ ظلّه.

[۲۵۲] (۱) والمرکّبات الشرعیّة کلّها اعتباریّة، فإنّ الشارع یلاحظ مجموعة أشیاء متعدّدة ذات حقائق مختلفة، ویعتبرها شیئاً واحداً ویأمر به. منه مدّ ظلّه.

[۲۵۳] (۲) راجع کفایة الاصول: ۲۵۶.

[۲۵۴] (۳) راجع مباحث الألفاظ ص ۲۸۱ و ۴۶۵ من الجزء الثالث.

[۲۵۵] (۱) نهایة الأفکار ۳: ۴۲۹.

[۲۵۶] (۱) المصدر نفسه.

[۲۵۷] (۲) راجع ص ۲۴۷.

[۲۵۸] (۳) نهایة الأفکار ۳: ۴۲۹.

[۲۵۹] (۱) أی فی تصویر وقوع الزیادة الحقیقیّة فی الأجزاء والشرائط. م ح- ی.

[۲۶۰] (۲) العبارة مخدوشة ظاهراً، والصحیح أن یقال: عن الأفعال والأذکار والهیئات الخاصّة مجرّدة .... م ح- ی.

[۲۶۱] (۱) یعود الضمیر إلی« ما اعتبر جزءً». م ح- ی.

[۲۶۲] (۲) حقّ العبارة أن یُقال: وثالثها. م ح- ی.

[۲۶۳] (۱) هذه العبارة مخدوشة ظاهراً، والصحیح أن یقال: إنّما هو لأجل عدم .... م ح- ی.

[۲۶۴] (۱) توضیحه: أنّه یصدق علی الوجود الثانی من طبیعة الرکوع مثلًا عنوان الزیادة فی الصلاة، لأخذه فی مقام اعتبار الجزئیّة علی النحو الثالث، لکن لا یصدق علیه عنوان الزیادة فی المأمور به بما هو مأمور به، لعدم تعلّق الأمر بالرکوع الثانی فرضاً، فلیس من سنخ الرکوع الأوّل من حیث دخوله فی دائرة المطلوبیّة کی تتحقّق الزیادة من هذه الحیثیّة أیضاً.

وبالجملة: الرکوع الثانی یکون من سنخ الرکوع الأوّل من جهة الجزئیّة للصلاة، لا من جهة کونه مأموراً به، فیصدق علیه الزیادة من الجهة الاولی دون الثانیة. م ح- ی.

[۲۶۵] (۲) هذه الكلمة طبعت هكذا، لكن الصحيح« بحدٍّ» ظاهراً. م ح- ی.

[۲۶۶] (۳) نهاية الأفكار ۳: ۴۳۶.

[۲۶۷] (۱) أی القاعدة العقليّة مع قطع النظر عن الأخبار التی سيجیء البحث عنها فی ص ۲۷۰. م ح- ی.

[۲۶۸] (۱) وهو« ما اعتبر عدمه فی المأمور به». م ح- ی.

[۲۶۹] (۲) وهو« ما يكون وجوده مضادّاً للمأمور به». م ح- ی.

[۲۷۰] (۱) للصلاة هيئة اتّصاليّة من أوّلها إلی آخرها، وما يزيل هذه الهيئة الاتّصاليّة يسمّی قاطعاً، كالتكلّم والضحك والبكاء. م ح- ی.

[۲۷۱] (۲) إشارة إلی ما استدلّ به للبطلان فی عبارته السابقة وجوابه. م ح- ی.

[۲۷۲] (۱) فرائد الاصول ۲: ۳۷۲.

[۲۷۳] (۱) وسائل الشيعة ۸: ۲۳۱، كتاب الصلاة، الباب ۱۹ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، الحديث ۲.

[۲۷۴] (۲) وسائل الشيعة ۵: ۴۷۰، كتاب الصلاة، الباب ۱ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ۱۴.

[۲۷۵] (۳) راجع ص ۲۵۷.

[۲۷۶] (۱) كتاب الصلاة- للمحقّق الحائری-: ۳۱۲.

[۲۷۷] (۲) وسائل الشيعة ۶: ۱۰۵، كتاب الصلاة، الباب ۴۰ من أبواب القراءة فی الصلاة، الحديث ۱.

[۲۷۸] (۱) وسائل الشيعة ۶: ۹۰، كتاب الصلاة، الباب ۲۹ من أبواب القراءة فی الصلاة، الحديث ۲.

[۲۷۹] (۱) كتاب الصلاة- للمحقّق الحائری-: ۳۱۵.

[۲۸۰] (۲) وسائل الشيعة ۵: ۴۷۰، كتاب الصلاة، الباب ۱ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ۱۴.

[۲۸۱] (۱) راجع أنوار الهداية ۲: ۳۶۲.

[۲۸۲] (۲) وتتصوّر الزيادة فی الطهور- كما تتصوّر فی الركوع والسجود- بناءً علی كونه بمعنی مثل الوضوء المركّب من الأجزاء والشرائط. منه مدّ ظلّه.

[۲۸۳] (۱) وسائل الشيعة ۸: ۲۳۱، كتاب الصلاة، الباب ۱۹ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، الحديث ۲.

[۲۸۴] (۱) فإنّ قولنا:« جائنی القوم إلّازيداً» يكون بمعنی« جائنی غير زيد من القوم ولم يجئنی زيد». منه مدّ ظلّه.

[۲۸۵] (۲) فعلی هذا المبنی يكون قولنا:« جائنی القوم إلّازيداً» بمعنی« القوم جاؤوا ولم يجيئوا» أو بمعنی« القوم إمّا جاؤوا وإمّا لم يجيئوا» نظير قولنا:« زيد عالم وشاعر» وقولنا:« الحيوان إمّا إنسان وإمّا غير إنسان». منه مدّ ظلّه.

[۲۸۶] (۱) لكنّ التعارض بينهما يختصّ بزيادة غير الركن سهواً. م ح- ی.

[۲۸۷] (۱) راجع ص ۲۶۳.

[۲۸۸] (۲) فرائد الاصول ۲: ۳۸۵.

[۲۸۹] (۱) وهو وجوب الإعادة فی زيادة غير الركن سهواً. منه مدّ ظلّه.

[۲۹۰] (۲) هذا ما أضفناه إلی كلامه رحمه الله، فإنّه لم يذكر البطلان. منه مدّ ظلّه.

[۲۹۱] (۱) كتاب الصلاة- للمحقّق الحائری-: ۳۲۰.

[۲۹۲] (۲) أنوار الهداية ۲: ۳۶۶، وتهذيب الاصول ۳: ۳۸۳.

[۲۹۳] يوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۲۹۴] (۱) راجع ص ۲۷۱.

[۲۹۵] (۱) لم أجد هذه اللفظة فی حدیث، بل فیما تقدّم من روایة أبی بصیر« فی صلاته» بدل« فی المکتوبة» لکنّهما بمعنی واحد. م ح- ی.

[۲۹۶] (۱) وسائل الشیعة ۶: ۱۰۵، کتاب الصلاة، الباب ۴۰ من أبواب القراءة فی الصلاة، الحدیث ۱.

[۲۹۷] (۱) فوائد الاصول ۴: ۲۴۰.

[۲۹۸] (۱) وهی ما رواه الصدوق رحمه الله بإسناده عن برید بن معاویة ومحمّد بن مسلم عن أبی جعفر وأبی عبداللّه علیهما السلام قالا:« إذا وقع الکسوف أو بعض هذه الآیات، فصلّها ما لم تتخوّف أن یذهب وقت الفریضة، فإن تخوّفت فابدأ بالفریضة واقطع ما کنت فیه من صلاة الکسوف، فإذا فرغت من الفریضة فارجع إلی حیث کنت قطعت واحتسب بما مضی». وسائل الشیعة ۷: ۴۹۱، کتاب الصلاة، الباب ۵ من أبواب صلاة الکسوف والآیات، الحدیث ۴.

[۲۹۹] (۱) البقرة: ۴۳.

[۳۰۰] (۲) مستدرک الوسائل ۴: ۱۵۸، کتاب الصلاة، الباب ۱ من أبواب القراءة فی الصلاة، الحدیث ۵.

[۳۰۱] (۳) هذه جملة مستفادة من الأخبار الواردة فی وسائل الشیعة ۸: ۲۲۷- ۲۲۹، کتاب الصلاة، الباب ۱۶ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة. م ح- ی.

[۳۰۲] (۱) فوائد الاصول ۴: ۲۵۰.

[۳۰۳] (۲) وسائل الشیعة ۱: ۳۱۵، کتاب الطهارة، الباب ۹ من أبواب أحکام الخلوة، الحدیث ۱.

[۳۰۴] (۳) أنوار الهدایة ۲: ۳۷۴ نقلًا عن الوحید البهبهانی رحمه الله.

[۳۰۵] (۱) وهو ما اختاره الاستاذ المحاضر العلّامة آیة اللّه الفاضل« مدّ ظلّه». م ح- ی.

[۳۰۶] (۱) فوائد الاصول ۴: ۲۵۱.

[۳۰۷] (۱) کفایة الاصول: ۴۲۰.

[۳۰۸] (۱) البقرة: ۴۳.

[۳۰۹] (۱) راجع ص ۱۶۳.

[۳۱۰] (۱) فإنّه رحمه الله ذهب إلی کون الوضع والموضوع له والمستعمل فیه فی الحروف کلّها عامّاً. راجع کفایة الاصول: ۲۵. م ح- ی.

[۳۱۱] (۱) کما إذا قال الشارع:« الماء المتغیّر لونه أو ریحه أو طعمه بسبب النجاسة نجس» وعلمنا أنّه یصیر طاهراً إذا زال تغیّره بملاقاة الکرّ أو الجاری أو بنزول المطر علیه، ولکن شککنا فی أنّه هل یصیر طاهراً إذا زال تغیّره من قبل نفسه أم لا؟ فقالوا بجریان استصحاب النجاسة، وعلّة الشکّ هاهنا أنّا لا نعلم أنّ التغیّر دخیل فی حدوث النجاسة فقط، فالنجاسة باقیة بعد زوال التغیّر من قبل نفسه، أو فی بقائها أیضاً، فیصیر طاهراً بزوال التغیّر ولو من قبل نفسه.

وإن شئت قلت: لا نعلم أنّ التغیّر یکون دخیلًا بنحو الواسطة فی الثبوت أو فی العروض، فعلی الأوّل تکون النجاسة باقیة، دون الثانی، لأنّ الواسطة فی الثبوت علّة ثبوت العرض حقیقةً لذی الواسطة، وأمّا الواسطة فی العروض فیقوم بها العرض أوّلًا وبالذات، وینسب إلی ذیها ثانیاً وبالعرض، فلا یعقل بقاء العرض بدون الواسطة، فنحکم حینئذٍ ببرکة قوله:« لا تنقض الیقین بالشکّ» ببقاء نجاسة الماء إذا زال تغیّره من قبل نفسه. منه مدّ ظلّه.

[۳۱۲] (۱) عوالی اللئالی ۴: ۵۸، الحدیث ۲۰۶، باختلاف یسیر.

[۳۱۳] (۲) عوالی اللئالی ۴: ۵۸، الحدیث ۲۰۵، وفیه:« لا یترک المیسور بالمعسور». م ح- ی.

[۳۱۴] (۳) عوالی اللئالی ۴: ۵۸، الحدیث ۲۰۷.

[۳۱۵] (۱) کفایة الاصول: ۴۲۰.

[۳۱۶] (۲) لکن ارتبطت الروایة بالقصّة فی مجمع البیان ۳: ۲۵۰ عند ذکر سبب نزول قوله تعالی- فی سورة المائدة، الآیة ۱۰۱-:« یٰأَیُّهَا الَّذِینَ ءَامَنُواْ لَاتَسْلُواْ عَنْ أَشْیَآءَ إِن تُبْدَ لَکُمْ تَسُؤْکُمْ»، وفی بحار الأنوار ۲۲: ۳۱. م ح- ی.

[۳۱۷] (۱) ولا معنی لکونها بمعنی الباء مع زیادتها أوّلًا، ویشترط فی زیادتها تقدّم نفی أو نهی أو استفهام ودخولها علی النکرة ثانیاً. م ح- ی.

[۳۱۸] (۱) أنوار الهدایة ۲: ۳۸۶، وتهذیب الاصول ۳: ۴۰۴.

[۳۱۹] (۱) راجع ص ۲۹۷- ۳۰۰.

[۳۲۰] (۱) خلافاً لما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من رجوع الضمیر إلی حکم« المیسور» کما سیجیء فی ص ۳۲۰. م ح- ی.

[۳۲۱] (۲) لکنّک قد عرفت فی تعلیقة ص ۳۱۱ أنّ فی عوالی اللئالی:« لا یترک المیسور بالمعسور» نعم، ورد فی البحار ۱۰۲: ۱۶۸:« المیسور لا یسقط بالمعسور» لکنّه لیس فی قسم الروایات، بل فی ضمن عبارة من کتاب الإجازات، فالظاهر أنّ ما فی« البحار» منقول بالمعنی. م ح- ی.

[۳۲۲] (۱) آل عمران: ۹۷.

[۳۲۳] (۱) الدعامة: عماد البیت. م ح- ی.

[۳۲۴] (۱) تقدّمت الإشارة إلیه فی ص ۳۱۷.

[۳۲۵] (۲) وسائل الشیعة ۱۸: ۳۲، کتاب التجارة، الباب ۱۷ من أبواب الخیار، الحدیث ۳.

[۳۲۶] (۳) کفایة الاصول: ۴۲۱.

[۳۲۷] (۱) بصیغة النفی المجهول. م ح- ی.

[۳۲۸] (۲) بصیغة النهی المجهول. م ح- ی.

[۳۲۹] (۳) فرائد الاصول ۲: ۳۹۳.

[۳۳۰] (۱) لکن یضعّفه أنّ الظهور لا یکاد ینعقد للألفاظ والعبارات ما دام المتکلّم مشتغلًا بالکلام، فالحقّ هو جعل النهی الظاهر فی الحرمة قرینة علی کون المراد من الموصول خصوص الواجب، فیتمّ الاستدلال بالحدیث فی المقام علی هذا الوجه أیضاً. م ح- ی.

[۳۳۱] (۱) فرائد الاصول ۲: ۳۹۴.

[۳۳۲] (۲) البقرة: ۴۳.

[۳۳۳] (۳) وسائل الشیعة ۱: ۱۵۸ و ۱۵۹، کتاب الطهارة، الباب ۹ من أبواب الماء المطلق، الحدیث ۱، ۲ و ۶.

[۳۳۴] (۱) تهذیب الاصول ۳: ۴۱۱، وأنوار الهدایة ۲: ۳۹۴.

[۳۳۵] (۱) راجع ص ۳۱۵.

[۳۳۶] (۲) لکن تقدّم فی ص ۳۱۴ أنّ کلمة« شیء» فی الروایة وإن کانت ظاهرة فی العموم- بحیث تشمل الطبیعة ذات الافراد، کما تشمل المرکّب ذا الأجزاء- مع قطع النظر عن سائر ألفاظ الروایة، إلّاأنّها بملاحظة کون« من» تبعیضیّة، و« ما» موصولة تختصّ بالمأمور به المرکّب فقط، ولا تعمّ الطبیعة الکلّیّة، وإلّا لزم دلالتها علی وجوب إتیان أفراد الطبیعة بمقدار الاستطاعة والقدرة، وهو خلاف ما هو الواقع من کفایة الإتیان بفرد واحد من الواجبات الشرعیّة. م ح- ی.

[۳۳۷] (۱) النساء: ۵۹.

[۳۳۸] (۱) ثبت فی الفلسفة أنّ للعلم المطابق للواقع معلومین: أحدهما: الصورة الذهنیّة الحاکیة عن الواقع، الثانی: نفس الواقع، فالأوّل هو المعلوم بالذات، والثانی هو المعلوم بالعرض، لأنّ له واسطة، وهی الصورة الذهنیّة الحاکیة عنه المسمّاة بالمعلوم بالذات. منه مدّ ظلّه.

[۳۳۹] (۱) راجع ص ۱۲۱- ۱۳۱ من الجزء الثانی.

[۳۴۰] (۲) کفایة الاصول: ۹۵.

[۳۴۱] (۱) لابدّ من إرادة« البطلان فی صورة إمکان العلم بأحکامها». منه مدّ ظلّه.

[۳۴۲] (۲) أنوار الهدایة ۲: ۴۰۷.

[۳۴۳] (۳) أنوار الهدایة ۲: ۴۰۶.

[۳۴۴] (۱) فوائد الاصول ۴: ۲۶۵.

[۳۴۵] (۲) راجع ص ۳۴۰.

[۳۴۶] (۱) ک« زرارة، ومحمّد بن مسلم، وأبی بصیر، وغیرهم» الذین کانوا یسألون الأئمّة علیهم السلام عن مسائل لم یکونوا یبتلون بها نوعاً، بل کان غرضهم فهم أحکامها وکتابتها لتنتقل إلی العصور المتأخّرة عنهم. منه مدّ ظلّه.

[۳۴۷] (۲) واشتهرت بالاصول الأربعمائة. م ح- ی.

[۳۴۸] (۳) ولذلک لو کان البعث أو الزجر متحقّقاً فی الواقع لکنّ العبد کان جاهلًا به أو قاطعاً بعدمه لم یتحقّق منه التحرّک والانبعاث أو الامتناع والانزجار، مع أنّ الباعثیّة والزاجریّة لو کانت مستندة إلی صرف البعث والزجر لم یکن بین العلم به والجهل به والعلم بعدمه فرق. منه مدّ ظلّه.

[۳۴۹] (۱) نذکر البعث بعنوان المثال، وإلّا فالبحث یعمّ الزجر أیضاً. منه مدّ ظلّه.

[۳۵۰] (۱) وهو فعل معلوم الحرمة الذی لیس بحرام واقعاً. م ح- ی.

[۳۵۱] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۳۵۲] (۱) فوائد الاصول ۴: ۲۷۹.

[۳۵۳] (۱) فلو کان عنوان الطهارة شرطاً للصلاة، وقلنا بکون الوضوء محصّلًا لها، ودار أمره بین الأقلّ والأکثر لم تجر البراءة بالنسبة إلی ما شکّ فی دخله فی الوضوء، وهو ما زاد علی الأقلّ، لأنّ الشکّ فی وجود المحصّل یستلزم الشکّ فی وجود المحصّل الذی هو المأمور به. م ح- ی.

[۳۵۴] (۱) کما إذا احتمل المکلّف بنحو الشبهة البدویّة أنّ ذمّته مشغولة بدین لزید، وعلم أنّها لو کانت مشغولة لکان مکتوباً فی الدفتر الذی سهل الوصول إلیه وإلی ما کتب فیه. م ح- ی.

[۳۵۵] (۲) أنوار الهدایة ۲: ۴۱۸، وتهذیب الاصول ۳: ۴۳۰.

[۳۵۶] (۳) حتّی ما کان فی مثل الاصول الأربعمائة التی لم تصل أکثرها إلینا، ولم یکتب بعض روایاتها فی سائر المجامیع الحدیثیّة التی بأیدینا. م ح- ی.

[۳۵۷] (۱) فوائد الاصول ۴: ۲۸۰.

[۳۵۸] (۲) وهی ما تقدّم منه: من أنّ متعلّق العلم إذا کان عنواناً لیس بنفسه مردّداً بین الأقلّ والأکثر من أوّل الأمر، بل المعلوم بالإجمال هو العنوان بما له فی الواقع من الأفراد- کما لو علم بموطوئیّة البیض من هذا القطیع، وتردّدت البیض بین کونها عشراً أو عشرین- لا ینحلّ العلم الإجمالی بالعلم التفصیلی بمقدار یحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فیه والشکّ البدوی. راجع فوائد الاصول

۴: ۲۷۹. منه مدّ ظلّه.

[۳۵۹] (۱) الفجر: ۲۲.

[۳۶۰] (۲) راجع ص ۳۴۷.

[۳۶۱] (۱) النساء: ۵۹.

[۳۶۲] (۱) سیجیء فی ص ۳۷۶.

[۳۶۳] (۱) وکذلک أدلّهٔ البراءهٔ الشرعیّه، لکنّ البحث فعلًا إنّما هو فی البراءهٔ العقلیّهٔ. منه مدّ ظلّه.

[۳۶۴] (۱) لجریان قاعدهٔ« قبح العقاب بلا بیان» فی الصورهٔ الاولی، وقیام حجّهٔ معتبرهٔ علی نفی التکلیف فی الصورهٔ الثانیهٔ. م ح- ی.

[۳۶۵] (۱) الواجب الموقّت شعبهٔ من الواجب المشروط، لکن شرطه هو الزمان. منه مدّ ظلّه.

[۳۶۶] (۱) فإنّ الالتزام به یستلزم الالتزام بجواز ترک جمیع مقدّمات الواجبات المشروطهٔ قبل تحقّق شرطها، وإن استلزم سلب قدرهٔ المکلّف علی الإتیان بها بعد تحقّق الشرط. م ح- ی.

[۳۶۷] (۱) راجع ص ۳۴۷.

[۳۶۸] (۲) أی یحکم العقل بالملازمهٔ بین الوجوبین الشرعیّین: الوجوب الفعلی المتعلّق بالمقدّمهٔ، والوجوب الاستقبالی المتعلّق بذی المقدّمهٔ. م ح- ی.

[۳۶۹] (۱) مجمع الفائدهٔ والبرهان ۱: ۳۴۲ و ۲: ۱۱۰، ومدارک الأحکام ۲: ۳۴۵ و ۳: ۲۱۹.

[۳۷۰] (۲) کفایهٔ الاصول: ۴۲۶.

[۳۷۱] (۱) راجع ص ۳۶۹- ۳۷۰.

[۳۷۲] (۱) راجع ص ۳۴۷.

[۳۷۳] (۲) بناءً علی وجوبها. م ح- ی.

[۳۷۴] (۱) التوبهٔ: ۱۲۲.

[۳۷۵] (۲) و« الکفائیّهٔ» تستفاد من قوله:« مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ» ضرورهٔ أنّه لو کان واجباً عینیّاً لوجب النفر والتفقّه علی الجمیع. منه مدّ ظلّه.

[۳۷۶] (۳) الکافی ۱: ۳۲، کتاب فضل العلم، باب صفهٔ العلم وفضله وفضل العلماء، الحدیث ۴.

[۳۷۷] (۱) ومثل مرسلهٔ یونس بن عبد الرحمن، عن بعض أصحابه قال: سئل أبو الحسن علیه السلام: هل یسع الناس ترک المسألهٔ عمّا یحتاجون إلیه؟ فقال:« لا».

الکافی ۱: ۳۰، کتاب فضل العلم، باب فرض العلم ووجوب طلبه والحثّ علیه، الحدیث ۳.

ومثل صحیحهٔ الفضلاء- زرارهٔ ومحمّد بن مسلم وبرید العجلی- قالوا: قال أبو عبداللَّه علیه السلام لحمران بن أعین فی شیء سأله:« إنّما یهلک الناس لأنّهم لا یسألون».

الکافی ۱: ۴۰، کتاب فضل العلم، باب سؤال العالم وتذاکره، الحدیث ۲.

ومثل ما روی عن أبی عبداللَّه علیه السلام قال: قیل له: إنّ فلاناً أصابته جنابهٔ وهو مجدور، فغسّلوه فمات، فقال:« قتلوه، ألا سألوا؟ ألا یمّموه؟ إنّ شفاء العیّ السؤال».

الکافی ۳: ۶۸، کتاب الطهارهٔ، باب الکسیر والمجدور ومن به الجراحات وتصیبهم الجنابهٔ، الحدیث ۵.

إلی غیر ذلک ممّا هو ظاهر فی أنّ العلم للعمل، کالروایات المنقولهٔ فی الکافی ۱: ۴۴- ۴۵، باب استعمال العلم. م ح- ی.

[۳۷۸] (۲) الأنعام: ۱۴۹.

[۳۷۹] (۱) تفسير نور الثقلين ۱: ۷۷۵، الحديث ۳۳۰ من أحاديث سورة« الأنعام».

[۳۸۰] (۲) وفرضنا تمشّى قصد القربة المعتبر فى العبادات منه. منه مدّ ظلّه.

[۳۸۱] (۳) وهو ما رواه الصدوق رحمه الله بإسناده عن زرارة، عن أبى جعفر عليه السلام أنّه قال:« لا- تعاد الصلاة إلّامن خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود».

وسائل الشيعة ۶: ۹۱، كتاب الصلاة، الباب ۲۹ من أبواب القراءة فى الصلاة، الحديث ۵.

[۳۸۲] (۱) دون العكس، فإنّ من قصّر مكان الإتمام لم يحكم بصحّة صلاته. منه مدّ ظلّه.

[۳۸۳] (۲) والمراد بالنصّ فى صورة الإتمام مكان القصر: هو صحيحة زرارة ومحمّد بن مسلم قالا: قلنا لأبى جعفر عليه السلام: رجل صلّى فى السفر أربعاً أيعيد أم لا؟ قال:« إن كان قرأت عليه آية التقصير وفسّرت له فصلّى أربعاً، أعاد، وإن لم يكن قرأت عليه ولم يعلمها، فلا إعادة عليه».

وسائل الشيعة ۸: ۵۰۶، كتاب الصلاة، الباب ۱۷ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ۴.

وفى صورة الجهر مكان الإخفات وبالعكس: هو صحيحة زرارة عن أبى جعفر عليه السلام فى رجل جهر فيما لا ينبغى الإجهار فيه، وأخفى فيما لا- ينبغى الإخفاء فيه، فقال:« أىّ ذلك فعل متعمّداً فقد نقض صلاته وعليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدرى فلا شىء عليه وقد تمّت صلاته».

وسائل الشيعة ۶: ۸۶، كتاب الصلاة، الباب ۲۶ من أبواب القراءة فى الصلاة، الحديث ۱. م ح- ى.

[۳۸۴] (۱) ولا- نلتزم بتوقّف صحّة العبادة على الأمر، بل يكفى فيها صرف اشتمالها على مصلحة لازمة الاستيفاء، وإن لم يؤمر بها لجهة من الجهات، ولأجل ذلك نحكم بصحّة صلاة من ترك« الإزالة» فى مسألة الضدّ، فإنّها وإن لم تكن مأموراً بها لأجل ابتلائها بضدّ أهمّ، إلّاأنّها مشتملة على المصلحة التى تشتمل عليها الصلاة التى لم تبتل بمثل هذا الضدّ، لكونها ناهية عن الفحشاء والمنكر ومعراج المؤمن وقربان كلّ تقىّ، مثلها.

ولأجل ذلك لم نلتزم ب« الترتّب» خلافاً لمن ذهب إلى توقّف صحّة العبادة على الأمر، فإنّه اضطرّ إلى أن يلتجأ- لتصحيح الصلاة مكان الإزالة- إلى مسألة« الترتّب» بمعنى أنّ المولى أمر ب« الإزالة» مطلقاً، وبالصلاة مشروطاً بعصيان الأمر ب« الإزالة» بنحو الشرط المتأخّر، أو بالعزم على عصيانه، بنحو الشرط المقارن. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.

[۳۸۵] (۲) كان الأنسب أن يقول:« فلأنّها بلا فائدة». م ح- ى.

[۳۸۶] (۳) واستشكل عليه رحمه الله بأنّ المصلحة الزائدة التى تكون فى المأمور به دون المأتىّ به إن لم تكن لازمة الاستيفاء، بل راجحته، فلابدّ من أن يكون المأتىّ به أيضاً مأموراً به على وجه التخيير بين الفردين الذين أحدهما أفضل وأرجح، كالتخيير بين الصلاة فى المسجد وفى البيت.

وإن كانت لازمة الاستيفاء فلا وجه لعدم إمكان تداركها بالإعادة فى الوقت.

ويمكن أن يجاب عنه بأنّ المصلحة الزائدة تكون لازمة الاستيفاء، إلّاأنّ المكلّف لا يقدر عليها بعد الإتيان بما يخالف الواقع، من الصلاة تماماً أو جهراً أو إخفاتاً، لتحقّق التضادّ بين الصلاة تماماً وقصراً، وكذا بين الصلاة جهراً وإخفاتاً، كتحقّقه بين« الصلاة» و« الإزالة»، وإن كان التضادّ هناك محسوساً، وفى المقام غير محسوس، بل يكشف عنه النصّ والفتوى.

والحاصل: أنّا نلتزم بلزوم استيفاء المصلحة الزائدة التى تكون فى الصلاة المأمور بها، إلّاأنّ المكلّف لا يقدر عليه إلّافيما إذا لم يأت بعدلها وقسيمها، وأمّا إذا أتى به فلا يتمكّن من الإتيان بالصلاة المأمور بها، ولو كان الوقت باقياً، لدلالة النصّ والفتوى على أنّها صورة الصلاة، من دون أن تشتمل على المصلحة المطلوبة. منه مدّ ظلّه.

[۳۸۷] (۱) كفاية الاصول: ۴۲۸.

[۳۸۸] (۱) كشف الغطاء ۱: ۱۷۱.

[۳۸۹] (۲) فرائد الاصول ۲: ۴۴۰.

[۳۹۰] (۱) فوائد الاصول ۴: ۲۹۳.

[۳۹۱] (۲) ذكر« القصر» و« الإتمام» إنّما هو من باب المثال، وإلّا فالبحث يعمّ« الجهر» و« الإخفات» أيضاً. م ح- ى.

[۳۹۲] (۱) صفة للانقضاء، لا للوقت. م ح- ى.

[۳۹۳] (۱) نهاية الأفكار ۳: ۴۸۳.

[۳۹۴] (۱) ويمكن تقريبه إلى الذهن بمثال عرفى، وهو أنّ المولى إذا كان عطشاناً، فطلب ماءً بارداً بنحو تعدّد المطلوب، بأن يكون أصل الماء مطلوباً له، وكونه بارداً مطلوباً آخر، فإذا أحضر العبد ماءً غير بارد وشربه المولى، لا يبقى بعد رفع عطشه به مجال لشرب الماء البارد الذى كان يرغب فيه أكثر من رغبته فى أصل الماء. منه مدّ ظلّه.

[۳۹۵] (۱) أى كما كان كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى ذلك تامّاً. م ح- ى.

[۳۹۶] (۱) فإنّه مختلف فيه، فقال بعضهم بالجريان، وبعض آخر بعدمه. منه مدّ ظلّه.

[۳۹۷] (۲) تهذيب الاصول ۳: ۴۳۳.

[۳۹۸] (۱) فرائد الاصول ۲: ۴۴۱.

[۳۹۹] (۲) الكافى ۵: ۳۱۳، كتاب المعيشة، باب النوادر، الحديث ۴۰.

[۴۰۰] (۳) وسائل الشيعة ۳: ۴۶۷، كتاب الطهارة، الباب ۳۷ من أبواب النجاسات، الحديث ۴.

[۴۰۱] (۱) عطف على« بين ما لو لم يفحص». م ح- ى.

[۴۰۲] (۲) الخصال: ۴۱۷، باب التسعة، الحديث ۹.

[۴۰۳] (۳) فوائد الاصول ۴: ۳۰۱.

[۴۰۴] (۱) العذق- بالفتح-: النخلة. م ح- ى.

[۴۰۵] (۲) ساوم بالسلعة: غالى بها. م ح- ى.

[۴۰۶] (۱) وسائل الشيعة ۲۵: ۴۲۸، كتاب إحياء الموات، الباب ۱۲ من أبواب إحياء الموات، الحديث ۳.

[۴۰۷] (۱) الكافى ۵: ۲۹۴، كتاب المعيشة، باب الضرار، الحديث ۸.

[۴۰۸] (۲) الحذر: هو امتناع القادر من الشىء لما فيه من الضرر. ويمكن أن يكون« خدر» بالخاء المعجمة والدال المهملة- كما فى الرسائل للإمام الخمينى« مدّ ظلّه»، قاعدة« لا ضرر»، الصفحة ۸- وهو بمعنى« ستر اعدّ للجارية فى ناحية البيت». م ح- ى.

[۴۰۹] (۳) من لا يحضره الفقيه ۳: ۱۰۳، باب حكم الحريم، الحديث ۳۴۲۳، ووسائل الشيعة ۲۵: ۴۲۷، كتاب إحياء الموات، الباب ۱۲ من أبواب إحياء الموات، الحديث ۱.

[۴۱۰] (۱) قال الإمام الخمينى« مدّ ظلّه» فى الرسائل، قاعدة« لا ضرر»: ۹، التعليقة ۱: هكذا فى النسخ الموجودة عندى، وفى رواية عبادة بن الصامت الآتية، وقضى بين أهل المدينة فى النخل« لا- يمنع نقع بئر» وقضى بين أهل البادية إلخ، وهى أظهر، ولا يبعد تصحيف« نقع البئر» بذلك، لقربهما فى الكتَب العربى، وقوله:« لا يمنع» إلخ معناه كما فى التذكرة وعن الشهيد: أنّ الماشية إنّما ترعى بقرب الماء، فإذا منع من الماء فقد منع من الكلاء وحازه لنفسه، و« نقع البئر»: أى فضل البئر، كما فى المجمع. م ح- ى.

[۴۱۱] (۲) الكافى ۵: ۲۹۳، كتاب المعيشة، باب الضرار، الحديث ۶، ووسائل الشيعة ۲۵: ۴۲۰، كتاب إحياء الموات، الباب ۷ من أبواب إحياء الموات، الحديث ۲.

[۴۱۲] (۳) ارّفت الارف: أى حدّدت الحدود. م ح- ى.

[۴۱۳] (۴) وسائل الشيعة ۲۵: ۳۹۹- ۴۰۰، كتاب الشفعة، الباب ۵ من أبواب الشفعة، الحديث ۱ و ۲.

[۴۱۴] (۱) مستدرك الوسائل ۱۷: ۱۱۸، كتاب إحياء الموات، الباب ۹ من أبواب إحياء الموات، الحديث ۱.

[۴۱۵] (۲) مستدرك الوسائل ۱۷: ۱۱۸، كتاب إحياء الموات، الباب ۹ من أبواب إحياء الموات، الحديث ۲.

[۴۱۶] (۳) وسائل الشيعة ۲۶: ۱۴، كتاب الفرائض والمواريث، الباب ۱ من أبواب موانع الإرث، الحديث ۹ و ۱۰.

[۴۱۷] (۱) ويؤيّد هذا الاحتمال أنّ الصدوق رحمه الله كان هاهنا فى مقام الاستدلال بالروايات على أنّ المسلم يرث من الكافر، لا فى مقام صرف نقلها، ولأجل مزيد اطّلاعك ننقل كلامه رحمه الله بتمامه، فإليك نصّ عبارته:

باب« ميراث أهل الملل»:

لا يتوارث أهل ملّتين، والمسلم يرث الكافر، والكافر لا يرث المسلم، وذلك أنّ أصل الحكم فى أموال المشركين أنّها فىء للمسلمين، وأنّ المسلمين أحقّ بها من المشركين، وأنّ اللّه عزّ وجلّ إنّما حرّم على الكفّار الميراث، عقوبةً لهم بكفرهم، كما حرّم على القاتل، عقوبة لقتله، فأمّا المسلم فلأىّ جرم وعقوبة يحرم الميراث؟! وكيف صار الإسلام يزيده شرّاً؟! مع قول النبىّ صلى الله عليه و آله: ۵۷۱۷-« الإسلام يزيد ولا ينقص». ومع قوله صلى الله عليه و آله: ۵۷۱۸-« لا ضرر ولا إضرار فى الإسلام».

فالإسلام يزيد المسلم خيراً، ولا يزيده شرّاً، ومع قوله صلى الله عليه و آله: ۵۷۱۹-« الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه».

والكفّار بمنزلة الموتى، لا يحجبون ولا يرثون. من لا يحضره الفقيه ۴: ۳۳۴، كتاب الفرائض والمواريث، باب ميراث أهل الملل، الأحاديث ۵۷۱۷ و ۵۷۱۸ و ۵۷۱۹. م ح- ى.

[۴۱۸] (۱) الكافى ۵: ۲۹۳، كتاب المعيشة، باب الضرار، الحديث ۴.

[۴۱۹] (۲) الخلاف ۳: ۴۲، كتاب البيوع، مسألة ۶۰، خيار الغبن.

[۴۲۰] (۳) غنية النزوع، قسم الفروع: ۲۲۳.

[۴۲۱] (۴) تذكرة الفقهاء ۱۱: ۶۸.

[۴۲۲] (۵) النهاية فى غريب الحديث والأثر: مادّة« ضرر».

[۴۲۳] (۶) مجمع البحرين: مادّة« ضرر».

[۴۲۴] (۷) المسند ۸: ۴۱۹، الحديث ۲۲۸۴۲.

[۴۲۵] (۱) فى آخر تقريرات« البيع» للمحقّق النائينى رحمه الله رسالتان: إحداهما: فى حكم اللباس المشكوك فيه بقلم النائينى رحمه الله نفسه، والاخرى: فى قاعدة« لا ضرر» بقلم تلميذه الشيخ موسى الخوانسارى مقرّر بيعه، ويحتمل أن تكون رسالة« لا ضرر» من إفادات النائينى رحمه الله بتقرير الشيخ موسى، ويحتمل أن تكون من إفادات الشيخ موسى نفسه، لكنّ الظاهر هو الاحتمال الأوّل. منه مدّ ظلّه.

[۴۲۶] (۱) الظاهر أنّه أراد ما نقلناه فى ص ۳۹۹ تحت رقم ۸. م ح- ى.

[۴۲۷] (۲) منية الطالب فى حاشية المكاسب ۲: ۱۹۳.

[۴۲۸] (۱) أى ما ورد من طريق عقبة بن خالد فى قضيّة« الشفعة» وقضيّة« عدم منع فضل الماء». م ح- ى.

[۴۲۹] (۱) قاعدة« لا ضرر»- لشيخ الشريعة الاصفهانى-: ۱۹.

[۴۳۰] (۲) منية الطالب فى حاشية المكاسب ۲: ۱۹۴.

[۴۳۱] (۱) الرسائل، قاعدة« لا ضرر»: ۲۰.

[۴۳۲] (۱) راجع ص ۳۹۶، الخبر المنقول تحت الرقم ۲.

[۴۳۳] (۲) راجع ص ۳۹۹، الخبر المنقول تحت الرقم ۸.

[۴۳۴] (۱) الصحاح: مادّة« الضرّ».

[۴۳۵] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۴۳۶] (۱) المصباح المنیر: مادّة« الضرّ».

[۴۳۷] (۲) أی من باب المفاعلة. منه مدّ ظلّه.

[۴۳۸] (۱) التوبة: ۱۰۷.

[۴۳۹] (۲) البقرة: ۲۳۱.

[۴۴۰] (۳) وسائل الشیعة ۲۲: ۱۷۱، کتاب الطلاق، الباب ۳۴ من أبواب أقسام الطلاق وأحکامه، الحدیث ۱.

[۴۴۱] (۱) البقرة: ۲۳۳.

[۴۴۲] (۲) مجمع البحرین: مادّة« ضرر».

[۴۴۳] (۳)(، ۴) فی الوسائل:« فتغیلی» و« فأغیل»- غالت المرأة ولدها: أرضعته وهی حامل- لکن فی تفسیر القمی الذی هو المصدر الأصلی« فتقتلی» و« فأقتل». م ح- ی.

[۴۴۴] (۴)

[۴۴۵] (۵) وسائل الشیعة ۲۱: ۴۵۸، کتاب النکاح، الباب ۷۲ من أبواب أحکام الأولاد، الحدیث ۲، وتفسیر القمی ۱: ۷۶.

[۴۴۶] (۱) الکافی ۶: ۴۱، کتاب العقیقة، باب الرضاع، الحدیث ۶، ووسائل الشیعة ۲۱: ۴۵۷، کتاب النکاح، الباب ۷۲ من أبواب أحکام الأولاد، الحدیث ۱.

[۴۴۷] (۲) کقوله تعالی فی سورة البقرة، الآیة ۲۸۲:« وَلَا یُضَآرَّ کَاتِبٌ وَلَا شَهِیدٌ» وقوله فی سورة النساء، الآیة ۱۲:« مِن م بَعْدِ وَصِیَّةٍ یُوصَی بِهَآ أَوْ دَیْنٍ غَیْرَ مُضَآرّ». م، ح- ی.

[۴۴۸] (۳) مثل ما ذکر من القاموس. م ح- ی.

[۴۴۹] (۱)« الضرر» مصدر أو اسم مصدر، و« الضرار» مصدر باب المفاعلة. منه مدّ ظلّه.

[۴۵۰] (۲) فرائد الاصول ۲: ۴۶۰.

[۴۵۱] (۳) کأن یراد بالحدیث:« لا حکم ضرریّاً ولا ضراریّاً». م ح- ی.

[۴۵۲] (۱) وزعم المحقّق النائینی رحمه الله أنّ کلام الشیخ الأعظم رحمه الله موافق لما ذکره، فإنّه قال بعد نقل کلام الشیخ: وهذا هو المختار کما سنبیّن وجهه.

منیة الطالب فی حاشیة المکاسب ۲: ۲۰۰. م ح- ی.

[۴۵۳] (۲) أی: الوجوه الثلاثة. م ح- ی.

[۴۵۴] (۳) کتاب الخصال: ۴۱۷، باب التسعة، الحدیث ۹.

[۴۵۵] (۱) هذا مثال فرضی مع قطع النظر عن أدلّة وجوب القضاء، إذ بملاحظتها لا مجال للتمسّک بحدیث« الرفع» لرفع القضاء. منه مدّ ظلّه.

[۴۵۶] (۱) هذه الجملة وردت فی روایات کثیرة، منها: ما فی وسائل الشیعة ۶: ۱۶، کتاب الصلاة، الباب ۳ من أبواب تکبیرة الإحرام، الحدیث ۱.

[۴۵۷] (۱) المائدة: ۱.

[۴۵۸] (۲) المائدة: ۶.

[۴۵۹] (۱) منیة الطالب فی حاشیة المکاسب ۲: ۲۰۱– ۲۰۸.

[۴۶۰] (۱) نهج البلاغة: ۷۰، الخطبة ۲۷.

[۴۶۱] (۱) النجم: ۳۹.

[۴۶۲] (۲) أقول: فی قیاس المقام بهذا المثال وما سیأتی من مسألة« الصلاة» و« الغصب» إشکال، لأنّ المحقّق النائینی شرط أن یکون أحد العنوانین سبباً للآخر، والمثالان لیسا کذلک، ولکنّ المناقشة فی المثال لیس من دأب المحصّلین، بعد أن کان أصل الإشکال– وهو أنّ الاتّحاد فی الوجود لا یصحّح إطلاق أحد العنوانین علی الآخر حقیقةً– دقیقاً متیناً. م ح– ی.

[۴۶۳] (۳) بحار الأنوار ۸۱: ۲۵۵، کتاب الصلاة، الباب ۳۸، باب آداب الصلاة، ذیل الحدیث ۵۲.

[۴۶۴] (۴) منیة الطالب فی حاشیة المکاسب ۲: ۲۰۸.

[۴۶۵] (۱) مستدرک الوسائل ۳: ۳۵۶، کتاب الصلاة، الباب ۲ من أبواب أحکام المساجد، الحدیث ۱.

[۴۶۶] (۲) نهج البلاغة: ۷۰، الخطبة ۲۷.

[۴۶۷] (۱) کفایة الاصول: ۴۳۲.

[۴۶۸] (۲) حاشیة کتاب فرائد الاصول: ۱۶۸.

[۴۶۹] (۱) راجع ص ۴۲۶.

[۴۷۰] (۱) فرائد الاصول ۲: ۴۶۵.

[۴۷۱] (۱) مثّل المحقّق النائینی رحمه الله للقضیّة الخارجیّة بقوله:« قتل من فی العسکر» و« نهب ما فی الدار» لکنّ الاستاذ المحاضر آیة اللّه الفاضل« مدّ ظلّه» بدّلهما بما ذکره من المثال، لأجل کونه أوضح لمرام هذا المحقّق الکبیر رحمه الله. م ح– ی.

[۴۷۲] (۲)(، ۳) أراد المحقّق النائینی رحمه الله ب« الکبری»: ما دخل علیه أداة العموم، وب« کلّیّة الکبری»: نفس الأداة. م ح– ی.

[۴۷۳] (۳)

[۴۷۴] (۱) منیة الطالب فی حاشیة المکاسب ۲: ۲۱۰.

[۴۷۵] (۱) إنّ الحکومة والنظارة تارةً تکون بتخصیص دلیل آخر وتضییق دائرته، واخری بتوسعته. م ح– ی.

[۴۷۶] (۱) منیة الطالب فی حاشیة المکاسب ۲: ۲۱۱.

[۴۷۷] (۱) الحجّ: ۷۸.

[۴۷۸] (۲) الرسائل، قاعدة« لا ضرر»: ۴۳، وتهذیب الاصول ۳: ۵۱۷.

[۴۷۹] (۳) التعبیر بالتعارض فی العامّ والخاصّ مبنیّ علی التسامح، لأنّ العرف لا یری بینهما معارضة، ولأجل هذا لا یجری علیهما أحکام باب التعارض. منه مدّ ظلّه.

[۴۸۰] (۱) رسالة نفی الضرر– المطبوعة فی أواخر المکاسب بالطبع الحجری–: ۳۷۲.

[۴۸۱] (۱) البقرة: ۱۹۷.

[۴۸۲] (۲) یمکن أن یکون بسکون الباء، ویمکن أن یکون بفتحها، والأوّل بمعنی المسابقة، والثانی بمعنی المال الذی یجعل لها. منه مدّ ظلّه.

[۴۸۳] (۳) الخفّ: الإبل والفیلة، والحافر: الخیل والبغال والحمیر، والنصل: السیف والسهم والحراب، و« الحِراب»– جمع الحَرْبة–: آلة للحرب من الحدید قصیرة محدّدة، وهی دون الرمح. م ح– ی.

[۴۸۴] (۴) وسائل الشیعة ۱۹: ۲۵۲ و ۲۵۳، کتاب السبق والرمایة، الباب ۳، الحدیث ۱ و ۲.

[۴۸۵] (۵) سنن الدارمی ۲: ۳۲۳، کتاب البیوع، الباب ۱۰، باب النهی عن الغشّ، الحدیث ۲۵۴۱.

[۴۸۶] (۱) مثل« لسان العرب» و« مجمع البحرين» و« النهاية الأثيريّة». منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام شيخ الشريعة رحمه الله.

[۴۸۷] (۲) قاعدة لا ضرر- لشيخ الشريعة الاصفهانی-: ۲۴- ۲۸.

[۴۸۸] (۱) وأورد الإمام الخمينی« مدّ ظلّه» بعض موارده فی كتاب الرسائل، قاعدة« لا ضرر»: ۴۸، فراجع. م ح- ی.

[۴۸۹] (۱) النساء: ۵۹.

[۴۹۰] (۲) وحكم العقل أيضاً إرشادی، لأنّه يحكم بلزوم إطاعة اللَّه لأنّ المطيع يستحقّ المثوبة والعاصی يستحقّ العقوبة. منه مدّ ظلّه.

[۴۹۱] (۳) الأحزاب: ۶.

[۴۹۲] (۱) الرسائل، قاعدة« لا ضرر»: ۴۹- ۵۶.

[۴۹۳] (۱) التعبير فی الأوّل ب« الضرار» وفی الثانی ب« الضرر» هو مقتضی تحقيقه« مدّ ظلّه» سابقاً فی الفرق بينهما، وهو أنّ غالب موارد استعمال« الضرار» وتصاريفه هو التضييق الروحی، كما أنّ الشائع فی« الضرر» هو استعماله فی المال والنفس. م ح- ی.

[۴۹۴] (۲) التعبير فی الأوّل ب« الضرار» وفی الثانی ب« الضرر» هو مقتضی تحقيقه« مدّ ظلّه» سابقاً فی الفرق بينهما، وهو أنّ غالب موارد استعمال« الضرار» وتصاريفه هو التضييق الروحی، كما أنّ الشائع فی« الضرر» هو استعماله فی المال والنفس. م ح- ی.

[۴۹۵] (۳) رسالة نفی الضرر- المطبوعة فی أواخر المكاسب بالطبع الحجری-: ۳۷۲.

[۴۹۶] (۱) وليقطع مادّة الفساد. م ح- ی.

[۴۹۷] (۱) منية الطالب فی حاشية المكاسب ۲: ۲۰۹.

[۴۹۸] (۲) جملة« حتّی بلغ من الثمن ما شاء اللَّه» تدلّ علی مكالمة طويلة ومقاولة كثيرة لم تُذكر فی الرواية. منه مدّ ظلّه.

[۴۹۹] (۱) بحار الأنوار ۲: ۲۷۲، كتاب العلم، الباب ۳۳، باب ما يمكن أن يستنبط من الآيات والأخبار من متفرّقات مسائل اصول الفقه، الحديث ۷.

[۵۰۰] (۲) وسائل الشيعة ۲۹: ۲۰، كتاب القصاص، الباب ۳ من أبواب القصاص فی النفس، الحديث ۳.

[۵۰۱] (۱) أی كون النبیّ صلی الله عليه و آله فی مقام بيان حكم اللَّه تعالی. م ح- ی.

[۵۰۲] (۱) هذا لا ينافی ما تقدّم آنفاً من كون الحديث حاكماً علی قاعدة« السلطنة» فی خصوص قصّة سمرة، لأنّ ذلك الكلام كان بالنسبة إلی الأمر بقلع النخلة والرمی بها إليه، وهذا بالنسبة إلی النهی عن الضرر والضرار. م ح- ی.

[۵۰۳] (۲) الأحزاب: ۶.

[۵۰۴] (۱) النساء: ۵۹.

[۵۰۵] (۱) الحجّ: ۷۸.

[۵۰۶] يوسفی گنابادی،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

الجزء السادس

الاستصحاب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۷

فی الاستصحاب

البحث حول تعريفه

اشارة

قد عرّف الاستصحاب بتعاريف لا يخلو شيء منها من الإشكال، بل في بعضها تهافت وتناقض، وقبل الشروع في البحث لابدّ من تحقيق حقيقة الاستصحاب وموقعيّته، فنقول:

يحتمل بحسب التصوّر في حقيقة الاستصحاب أربعة امور:

الأوّل: أن يكون أصلًا عمليّاً مجعولًا للشاكّ الذي هو عالم بالحالة السابقة، كما أنّ أصالة الحلّيّة والطهارة أصلان مجعولان للشاكّ الذي هو جاهل بالحالة السابقة، وعلى هذا يحتمل أن يكون أصلًا شرعيّاً كأصالة الطهارة والحلّيّة، ويحتمل أن يكون أصلًا عقلائيّاً كأصالة عدم النقل[۱] من غير ردع شرعاً.

الثاني: أن يكون طريقاً إلى الواقع، وعلى هذا يحتمل أن يكون طريقاً شرعيّاً، كخبر الثقة بناءً على اعتباره شرعاً، ويحتمل أن يكون طريقاً عقلائيّاً أمضاه الشارع، كخبر الثقة بناءً على اعتباره من طريق بناء العقلاء، كما هو الحقّ، ومرَّ تحقيقه في مبحث حجّيّة الخبر الواحد.

الثالث: أن يكون وظيفةً مقرّرة للشاكّ، لكن لأجل التحفّظ على الواقع، كأصالة الاحتياط في الشبهة البدويّة الحكميّة على مذهب الأخباريّين، فإنّهم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۸

قالوا بوجوب الاحتياط فيها للتحفّظ على الواقع، فإنّ الشاكّ في طهارة ثوبه الذي كان نجساً لو استصحب النجاسة واجتنب عنه لا يفوت عنه الواقع قطعاً، كما أنّ الشاكّ في حرمة شرب التتن لو احتاط واجتنب عنه لا يفوت عنه الواقع.

لكن يشكل هذا الاحتمال بأنّ استصحاب الطهارة ونحوه لا يكون تحفّظاً على الواقع لو كان نجساً واقعاً.

الرابع: أن يكون دليلًا عقليّاً من العقليّات غير المستقلّة، أي التي تنتهي إلى الحكم الشرعي لا بالاستقلال، بل بضمّ مقدّمة شرعيّة، كالحكم بالملازمة بين وجوب الشيء شرعاً ووجوب مقدّمته كذلك، فالعقل - بناءً على كون الاستصحاب دليلًا عقليّاً - يحكم بالملازمة بين وجوب صلاة الجمعة مثلًا شرعاً في زمن الحضور وبين وجوبها كذلك في زمن الغيبة.

فعلى الأوّل نبحث في باب الاستصحاب في كونه أصلًا عمليّاً ووظيفة مقرّرة للشاكّ في شيء العالم بحالته السابقة، وعلى الثاني نبحث في حجّيّته بعنوان كونه طريقاً إلى الواقع، وعلى الثالث نبحث فيها بعنوان كونه أصلًا عمليّاً للشاكّ ووظيفةً مقرّرةً له لأجل التحفّظ على الواقع، وعلى الرابع نبحث في أنّ العقل هل يحكم بالملازمة بين ثبوت الحكم في الحالة السابقة وبقائه في الحالة اللاحقة أم لا؟

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ تعريف الاستصحاب يختلف حسب اختلاف هذه الاحتمالات الأربع، ولا يمكن أن يعرّف بتعريف واحد ملائم لكلّها.

قال الشيخ رحمه الله في الرسائل: عرّف الاستصحاب بتعاريف أسدّها وأخصرها

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۹

«إبقاء ما كان»[۲].

أقول: هذا التعريف يناسب القول بكونه أصلًا عمليّاً، سواء كان بمعنى حكم الشارع ببقاء ما كان، أو بمعنى إبقاء المكلّف ما كان في مقام العمل.

وأمّا على القول بكونه طريقاً إلى الواقع فلا يصحّ هذا التعريف، لأنّ حكم الشارع ببقاء ما كان نظير حكمه بوجوب تصديق العادل في باب حجّيّة خبر الواحد، فكما أنّ حكمه بوجوب التصديق هناك لا يكون طريقاً إلى الواقع[۳] كذلك حكمه ببقاء ما كان هاهنا أيضاً لا يكون طريقاً إليه، والإبقاء العملي الذي هو وظيفة المكلّف يكون نظير عمله بالخبر الواحد، فكما أنّ العمل بقول العادل في مسألة

حجّیّهٔ الخبر الواحد لا یکون طریقاً فالإبقاء العملی هاهنا أیضاً لا یکون کذلک، فلا یصحّ تعریف الاستصحاب- بناءً علی کونه أمارهٔ علی الواقع- ب «إبقاء ما کان» سواء فسّر بحکم الشارع بالبقاء أو بإبقاء المکلّف عملًا، لعدم کون واحد منهما طریقاً إلی الواقع.

فلابدّ من تعریفه- بناءً علی کونه أمارهً- ب «الیقین الملحوق بالشکّ»[۴] أو «کون الشیء فی السابق»[۵]، لأنّهما یفیدان الظنّ ویکشفان عن الواقع، کما أنّ الخبر الواحد یکشف عنه، لإفادته الظنّ.

وأمّا علی القول بکونه أصلًا لأجل التحفّظ علی الواقع فلابدّ من تعریفه ب «الشکّ المسبوق بالیقین»، لأنّ هذا الشکّ حجّهٔ علی المکلّف ومنجّز للواقع علیه بناءً علی هذا الاحتمال.

وأمّا علی القول بکونه حکماً عقلیّاً غیر مستقلّ فالاستصحاب هو «الملازمهٔ بین کون الشیء سابقاً وکونه لاحقاً»، لأنّها هی ما حکم به العقل بناءً علی هذا الاحتمال.

والشاهد علی عدم إمکان تعریف واحد له جامع لجمیع الأقوال والاحتمالات أنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله أیضاً قال فی حاشیته علی الفرائد: لا- یخفی أنّ حقیقهٔ الاستصحاب وماهیّته یختلف بسبب اختلاف وجه حجّیّته، وذلک لأنّه إن کان معتبراً من باب الأخبار[۶] کان عبارهٔ عن حکم الشارع ببقاء ما لم یعلم ارتفاعه، وإن کان من باب الظنّ کان عبارهٔ عن ظنّ خاصّ به، وإن کان من باب بناء العقلاء علیه عملًا تعبّداً کان عبارهً عن التزام العقلاء به فی مقام العمل، ولا یخفی مخالفهٔ کلّ واحد منها مع الآخر بمثابهٔ لا یکاد أن یحویها جامع عبارهٔ خالیهٔ عن فساد استعمال اللفظ فی معنیین بلا تعسّف ورکاکهٔ[۷]، إنتهی.

وهذا الکلام وإن کان بعض فقراته محلّ إشکال یظهر ممّا سبق منّا آنفاً إلّا أنّه شاهد علی موافقهٔ المحقّق الخراسانی رحمه الله إیّانا فی عدم إمکان تعریف جامع لجمیع الأقوال والاحتمالات فی الاستصحاب.

الإشکالات الواردهٔ علی الشیخ الأنصاری رحمه الله

ثمّ إنّ للشیخ الأعظم رحمه الله هاهنا مطالب غیر تامّهٔ، لورود الإشکال علی بعضها فی نفسه، وعلی بعضها الآخر بملاحظهٔ الجمع بینه وبین

کلام آخر له رحمه الله:

الأوّل: أنّه رحمه الله جعل النزاع الواقع بین الاصولیّین فی حجّیّهٔ الاستصحاب[۸]، مع أنّه لا- یمکن الجمع بینه وبین تعریفه ب «إبقاء ما کان» الذی جعله أسدّ التعاریف[۹]، سواء کان الإبقاء بمعنی عمل المکلّف علی طبق ما کان أو بمعنی الحکم بالبقاء.

أمّا الأوّل: فلأنّ البحث عن حجّیّهٔ عمل المکلّف غیر معقول.

وأمّا الثانی: فلوضوح عدم کون النزاع فی باب الاستصحاب فی حجّیّهٔ حکم الشارع ببقاء ما کان، فإنّه لو حکم به لما شکّ فی حجّیّته أحد، وهکذا لا یکون النزاع هاهنا فی حجّیّهٔ حکم العقل بالبقاء.

وبالجملهٔ: بین تعریف الاستصحاب ب «إبقاء ما کان» وجعل النزاع فی حجّیّته تهافت وتناقض، سواء فسّرنا الإبقاء بالإبقاء العملی من المکلّف أو بحکم الشارع أو العقل بالبقاء.

نعم، لو قلنا بکونه أمارهٔ إلی الواقع وعرّفناه ب «الیقین الملحوق بالشکّ»، أو قلنا بکونه أصلًا للتحفّظ علیه وعرّفناه ب «الشکّ المسبوق بالیقین» فلا بأس حینئذٍ بجعل البحث فی حجّیّته، لأنّ معنی الحجّیّهٔ- کما قلنا کراراً- هو المنجّزیّهٔ فی صورهٔ الإصابهٔ والمعذّریّهٔ فی صورهٔ الخطأ، ولا مانع من أن یقع النزاع فی أنّ «الیقین الملحوق بالشکّ» هل هو منجّز ومعذّر فی زمن الشکّ أم لا؟ وأیضاً لا مانع من أن یقع النزاع فی أنّ مجرّد «الاحتمال المسبوق بالیقین» هل هو منجّز أم لا؟

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۲

والنزاع الأوّل یکون کالنزاع فی حجّیّة الخبر الواحد، والثانی کالنزاع فی حجّیّة الشکّ فی الشبهات البدویّة الذی قال الأخباریّون بحجّیّته ووجوب الاحتیاط، وقال الاصولیّون بعدمها وجریان البراءة.

الثانی: أنّه رحمه الله ذهب إلی کون الاستصحاب مسألة اصولیّة.

ولا یمکن أیضاً الجمع بین تعریف الاستصحاب ب «إبقاء ما کان» وبین جعله من المسائل الاصولیّة لو فسّرنا الإبقاء بالجری العملی من المکلّف علی طبق ما کان، لأنّ الضابط فی کون مسألة اصولیّة أن یجعل نتیجتها کبری قیاس یستنبط منه حکم شرعی، وعمل المکلّف علی طبق الحالة السابقة لا دخل له فی تشکیل القیاس لاستنباط الحکم أصلًا.

نعم، لو فسّرنا الإبقاء بحکم الشارع بالبقاء یکون الاستصحاب مسألة اصولیّة، لإمکان تشکیل القیاس حینئذٍ، بأن نقول: «بقاء وجوب صلاة الجمعة فی زمن الغیبة مشکوک فیه، والشارع حکم ببقاء ما کان» فینتج أنّ صلاة الجمعة فی زمن الغیبة واجبة.

کما أنّا لو جعلناه أمارةً وعرّفناه ب «الیقین الملحوق بالشکّ» أو جعلناه أصلًا للتحفّظ علی الواقع وعرّفناه ب «الشکّ المسبوق بالیقین» یکون مسألة اصولیّة، لکون البحث عن حجّیّته علی الأوّل نظیر البحث عن حجّیّة الخبر الواحد، وعلی الثانی نظیر البحث عن حجّیّة الشکّ فی الشبهات البدویّة الذی ذهب الأخباریّون إلی حجّیّته ووجوب الاحتیاط، والاصولیّون إلی عدم حجّیّته وجریان البراءة.

والفرق بین المسألة الاصولیّة والفقهیّة أنّ الاولی لا تکون هدفاً للمجتهد، بل هی آلة لاستنباط الحکم الشرعی، وأمّا الثانیة فهی غرض نهائی له،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۳

وبعبارة أخصر: القاعدة الاصولیّة «ما به[۱۰] ینظر» والقاعدة الفقهیّة «ما فیه ینظر».

إجراء المسائل الاصولیّة یختصّ بالمجتهد

الثالث: قال رحمه الله: إنّ من مختصّات المسألة الاصولیّة أن یکون إجرائها فی مواردها مختصّاً بالمجتهد، وأن لا یکون للمقلّد حظّ فیه، فالاستصحاب مثلًا مسألة اصولیّة، لأنّ العامّی لا یتمکّن من إجرائه فی مورده، لأنّ موضوعه الشکّ فی الحکم الواقعی، وهو لا یتمکّن من تشخیص موارد الشکّ، لأنّا لا نرید منه الشکّ مطلقاً، بل الشکّ بعد الفحص الذی هو موضوع الاستصحاب، وحیث إنّ العامّی لا یقدر علی الفحص، فلا یتمکّن من تشخیص موارد الشکّ المعتبر فی موضوع الاستصحاب، فلا یتمکّن من إجرائه فی موارده[۱۱]. هذا حاصل ما أفاده فی هذه المسألة.

وفیه: أنّ إجراء کثیر من المسائل الفقهیّة والقواعد الفرعیّة فی مواردها أیضاً یختصّ بالمجتهد، کقاعدة «ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده»، فإنّها قاعدة فرعیّة دالّة علی أنّ کلّ معاملة یضمن بصحیحها یضمن بفاسدها، ومع ذلک لا یتمکّن من إجرائها إلّاالمجتهد، لعدم قدرة العامّی علی تشخیص مصادیق «ما یضمن بصحیحه» کی یتمکّن من الحکم بضمان فاسده، فإنّه لا یطّلع علی أنّ البیع مثلًا هل یضمن بصحیحه أم لا؟ بل تشخیص بعض مصادیقه صعب علی المجتهد فضلًا عن المقلّد، کالبیع بلا ثمن والإجارة بلا اجرة، فإنّ الاطّلاع علی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۴

أنّهما هل هما من مصادیق القاعدة أم لا مشکل جدّاً، وهکذا تشخیص أنّها هل هی مختصّة بالاجرة ومنفعة العین المستأجرة أو تعمّ نفس العین المستأجرة أیضاً مشکل.

وقاعدة «لا ضرر» أیضاً قاعدة فقهیّة، ومع ذلک إجرائها فی مواردها یحتاج إلی الاجتهاد، ولا یکون للعامّی حظّ فیه، فجعل هذا من مختصّات المسائل الاصولیّة لا یتمّ.

هل الاستصحاب من مصادیق الأدلّهٔ الأربعهٔ أم لا؟

الرابع: یمکن المناقشهٔ فیما أورده علی السیّد بحر العلوم ٠.

کلام العلّامهٔ بحر العلوم رحمه الله فی المقام

بیان ذلک أنّ السیّد العلّامهٔ بحر العلوم قدس سره جعل الاستصحاب دلیلًا علی الحکم فی مورده، وجعل قوله علیه السلام: «لا تنقض الیقین بالشکّ» دلیلًا علی الدلیل، نظیر آیهٔ النبأ بالنسبهٔ إلی خبر الثقهٔ[۱۲].

مناقشهٔ الشیخ الأنصاری رحمه الله فی نظریّهٔ بحر العلوم

واستشکل علیه الشیخ الأعظم رحمه الله بأنّ معنی الاستصحاب الجزئی فی المورد الخاصّ – کاستصحاب نجاسهٔ الماء المتغیّر – لیس إلّاالحکم بثبوت النجاسهٔ فی ذلک الماء النجس سابقاً، وهل هذا إلّانفس الحکم الشرعی؟ وهل الدلیل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۱۵

علیه إلّاقولهم علیهم السلام: «لا تنقض الیقین بالشکّ»؟ وبالجملهٔ: فلا فرق بین الاستصحاب وسائر القواعد المستفادهٔ من العمومات[۱۳]، إنتهی.

نقد کلام الشیخ رحمه الله فی المسألهٔ

أقول: المناقشهٔ فی کلام الشیخ رحمه الله تتوقّف علی مقدّمهٔ:

وهی أنّا لو قلنا بأنّ موضوع علم الاصول هو الأدلّهٔ الأربعهٔ فالاستصحاب داخل فی أیّ منها؟ هل هو من مصادیق الکتاب أو السنّهٔ أو العقل أو الإجماع؟

اعلم أنّ الاصولی بما هو اصولی لا یبحث عن السنّهٔ مطلقاً، بل یبحث عنها بما هی دلیل علی الحکم الشرعی، وهکذا البحث عن الأدلّهٔ الثلاثهٔ الاخر، فظواهر الکتاب مثلًا وإن کانت حجّهٔ فی غیر آیات الأحکام أیضاً، إلّاأنّ حجّیّهٔ ظواهره بالنسبهٔ إلی هذه الطائفهٔ من الآیات لا تکون محطّ نظر الاصولی بما هو اصولی، لعدم کونها دلیلًا علی الحکم الشرعی، والعقل الذی یبحث عنه فی علم الاصول أیضاً هو العقل الذی یکون دلیلًا علی الحکم الشرعی، وأمّا العقل الدالّ علی أنّ مضروب الاثنین فی الاثنین یساوی الأربعهٔ لا یکون محطّ نظر الاصولی بما هو اصولی، وهکذا السنّهٔ والإجماع.

وعلی هذا فلا یکون الاستصحاب من الأدلّهٔ الأربعهٔ، وذلک لأنّ الدلیل علی اعتباره إن کان هو الأخبار – کما هی العمدهٔ فی الباب – فقوله علیه السلام: «لا تنقض الیقین بالشکّ» لا یکون دلیلًا علی الحکم الشرعی، بل هو الدلیل علی الدلیل، لأنّ وجوب صلاهٔ الجمعهٔ فی زمن الغیبهٔ مثلًا لا یکون مدلولًا للخبر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۱۶

بلا واسطهٔ، بل الدالّ علیه هو الاستصحاب، والخبر هو الدلیل علی اعتبار الاستصحاب، کما أنّ الخبر الواحد إذا دلّ علی حکم وقلنا بدلالهٔ آیهٔ النبأ علی حجّیّته لا تکون الآیهٔ دلیلًا علی الحکم، بل الدلیل هو الخبر، والآیهٔ هی الدلیل علی اعتباره، وما نحن فیه أیضاً کذلک.

وحیث إنّ السنّهٔ بما هی دلیل علی الحکم الشرعی الفرعی اخذت فی موضوع علم الاصول – کما عرفت – فلیس الاستصحاب من السنّهٔ حتّی یدخل فی الأدلّهٔ الأربعهٔ التی جعلها المشهور موضوع علم الاصول.

وهکذا لیس من الأدلّة الأربعة لو کان الدلیل علی اعتباره حکم العقل، لأنّ العقل أیضاً بما هو دلیل علی الحکم الشرعی اخذ موضوعاً لهذا العلم لا مطلقاً.

نعم، یمکن القول بعدم انحصار أدلّة الأحکام بالأربعة، فالاستصحاب دلیل برأسه وداخل فی موضوع علم الاصول مستقلّاً، کما ذهب إلیه بعض المحقّقین منهم سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدَّ ظلّه العالی»[۱۴].

إذا عرفت هذا ظهر لک أنّ الحقّ ما ذهب إلیه السیّد العلّامة بحر العلوم، وظهر أیضاً إشکال قول الشیخ الأعظم رحمه الله، فإنّ الدلیل علی ثبوت النجاسة فی زمن الشکّ لیس إلّاالاستصحاب الذی هو أصل ووظیفة مقرّرة للشاک، وقوله علیه السلام: «لا تنقض الیقین بالشکّ» هو الدلیل علی الدلیل، کما قال السیّد بحر العلوم رحمه الله.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۷

فی جریان الاستصحاب فی الحکم المستکشف بالدلیل العقلی

البحث حول الأقوال فی المسألة

اشارة

إذا عرفت تعریف الاستصحاب وما یتعلّق به فاعلم أنّ الاصولیّین اختلفوا فی جریان الاستصحاب وعدمه علی أقوال کثیرة:

فی جریان الاستصحاب فی الحکم المستکشف بالدلیل العقلی

اشارة

منها: التفصیل بین الحکم الشرعی الذی ثبت بدلیل العقل بمعونة الملازمة[۱۵]، وبین الحکم الشرعی الذی ثبت بغیره من الأدلّة الثلاثة، فیجری فی الثانی دون الأوّل.

وهذا التفصیل ما اختاره الشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله فی فرائده، حیث قال: ولم أجد من فصّل بینهما، إلّاأنّ فی تحقّق الاستصحاب مع ثبوت الحکم بالدلیل العقلی- وهو الحکم العقلی المتوصّل به إلی حکم شرعی- تأمّلًا، نظراً إلی أنّ الأحکام العقلیّة کلّها مبیّنة مفصّلة من حیث مناط الحکم الشرعی، والشکّ فی بقاء المستصحب وعدمه لابدّ وأن یرجع إلی الشکّ فی موضوع الحکم، لأنّ الجهات المقتضیة للحکم العقلی بالحسن والقبح کلّها راجعة إلی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۸

قیود فعل المکلّف الذی هو الموضوع، فالشکّ فی حکم العقل حتّی لأجل وجود الرافع لا یکون إلّاللشکّ فی موضوعه، والموضوع لابدّ أن یکون محرزاً معلوم البقاء فی الاستصحاب- کما سیجیء- ولا فرق فیما ذکرنا بین أن یکون الشکّ من جهة الشکّ فی وجود الرافع، وبین أن یکون لأجل الشکّ فی استعداد الحکم، لأنّ ارتفاع الحکم العقلی لا یکون إلّابارتفاع موضوعه، فرجع الأمر بالأخرة إلی تبدّل العنوان، ألا تری أنّ العقل إذا حکم بقبح الصدق الضارّ فحکمه یرجع إلی أنّ الضارّ من حیث إنّه ضارّ حرام، ومعلوم أنّ هذه القضیّة غیر قابلة للاستصحاب عند الشکّ فی الضرر مع العلم بتحقّقه سابقاً، لأنّ قولنا: «المضرّ قبیح» حکم دائمی لا یحتمل ارتفاعه أبداً ولا ینفع فی إثبات القبح عند الشکّ فی بقاء الضرر، ولا یجوز أن یقال: إنّ هذا الصدق کان قبیحاً سابقاً فیستصحب قبحه، لأنّ الموضوع فی حکم العقل بالقبح لیس هذا الصدق، بل عنوان «المضرّ»، والحکم له مقطوع البقاء، وهذا بخلاف الأحکام الشرعیّة، فإنّه قد یحکم الشارع علی الصدق بکونه حراماً ولا یعلم أنّ المناط الحقیقی فیه باقٍ فی زمان الشکّ أو مرتفع، فیستصحب الحکم

الشرعی[۱۶].

إنتهی كلامه رحمه الله.

نقد نظريّة الشيخ الأنصاری من قبل المحقّق النائينی رحمهما الله

واستشكل عليه المحقّق النائينی رحمه الله بأمرين بقوله:

والحقّ فساد هـذا التفصيل وعدم التفاوت فی جريان الاستصحاب بذلك، فإنّ ما أفاده من لزوم كون موضوع حكم العقل مبيّناً بتمامه عنده إنّما يصحّ فيما

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۹

إذا كان حكم العقل بقبح شیء منحلّاً إلی حكمين: أحدهما: الحكم بقبحه، وثانيهما: الحكم بعدم قبح غيره، نظير القضيّة الشرطيّة الدالّة علی المفهوم، ومن الضروری أنّ الأمر ليس كذلك، إذ هو فرع أن يكون العقل محيطاً بتمام الجهات الواقعيّة المحسّنة والمقبّحة، وكثيراً ما يستقلّ العقل بحسن شیء أو قبحه باعتبار كونه القدر المتيقّن فی ذلك، وإن كان يحتمل بقاء ملاك حكمه مع انتفاء بعض الخصوصيّات[۱۷] أيضاً، فإذا فرضنا الشكّ فی بقاء الحكم العقلی مع انتفاء بعض الخصوصيّات الغير المقوّم للموضوع بنظر العرف فلا محالة يشكّ فی بقاء الحكم الشرعی أيضاً ويجری الاستصحاب، لاتّحاد القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة.

سلّمنا أنّ موضوع حكم العقل لابدّ من كونه مبيّناً عنده بتمامه والقطع بانتفائه عند انتفاء بعض خصوصيّاته، إلّاأنّ ما أفاده من ارتفاع الحكم الشرعی بارتفاعه ممنوع، فإنّ الحكم الشرعی إنّما يتبع الحكم العقلی فی مقام الاستكشاف والإثبات، لا فی مقام الثبوت والواقع، فربما يكون قيد له دخل فی استقلال العقل بشیء إلّاأنّه غير دخيل فيما هو الملاك عند الشارع أصلًا، فإنّ الحكم الشرعی تابع للمصالح والمفاسد النفس الأمريّة، كانت مستكشفة عند العقل أو لم تكن، فإذا فرضنا ارتفاع الحكم العقلی التابع لاستكشافه الملاك الواقعی، فلا يلزم من ذلك ارتفاع الحكم الشرعی التابع لنفس الملاك الواقعی المحتمل بقائه، لاحتمال عدم دخل تلك الخصوصيّة فيه حدوثاً وبقاءً أو بقاءً فقط، فلا محالة يشكّ فی بقاء الحكم الشرعی، ومع عدم كون تلك

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۰

الخصوصيّة مقوّمة للموضوع بنظر العرف بل من حالاته الواسطة فی ثبوت الحكم للموضوع تكون القضيّة المشكوكة متّحدة مع القضيّة المتيقّنة، فيجری الاستصحاب لا محالة[۱۸]، إنتهی كلامه رحمه الله.

البحث حول ما أفاده المحقّق النائينی رحمه الله

وقد اجيب عن الإشكال الأوّل بأنّ كون العقل جازماً بالمناط فی الموضوع المركّب علی سبيل الإجمال والإهمال غير معقول، لأنّه يقطع بأنّ أیّ جزء من أجزاء الموضوع دخيل فی مناط حكمه وأیّ جزء منها ليس له دخل فيه.

أقول: العقل القاطع بذلك هو العقل الكامل، كعقل المعصومين عليهم السلام، وأمّا عقولنا الناقصة التی نبحث فيها فقد تجزم بالمناط فی موضوع مركّب علی سبيل الإجمال والإهمال، فتحكم بالحسن أو القبح فی صورة اجتماع عدّة امور من باب القدر المتيقّن، ومع ذهاب بعض الأجزاء والحيثيّات يتردّد العقل فی بقاء حكمه، لعدم علمه بكون هذا الذاهب هل هو دخيل فی مناط حكمه أم لا؟ لعدم إحاطته بجميع وجوه الأشياء وجميع المناطات، فيستصحب الحكم الشرعی المستنبط من العقلی، فما أفاده المحقّق النائينی رحمه الله فی الوجه الأوّل صحيح متين.

لكن يمكن المناقشة فی إشكاله الثانی بأنّه لا يعقل ارتفاع الحكم العقلی وبقاء الحكم الشرعی التابع له، لأنّ مقتضی الملازمة بينهما

انتفـاء اللاـزم عنـد انتفـاء الملزوم، فلاـ يمكن القطع بارتفـاع الملزوم- وهو الحكم العقلى- والشكّ فى ارتفاع اللازم الـذى هو الحكم الشرعى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۱

نعم، يمكن أن يكون للحكم الشرعى ملاک أوسع من ملاک الحكم العقلى، فيكون للشارع حكم بعـد انتفاء حكم العقل، لكن هـذا حكم مستقلّ شرعى غير تابع للحكم العقلى ولابدّ له من دليل غير الملازمة بين حكم العقل والشرع.

وبعبـارة اخرى: إذا انتفى بعض خصوصـيّات الموضوع الـذى له دخـل فى حكم العقل وانتفى حكم العقل ينتفى بتبعه الحكم الشـرعى التابع له قطعاً، فلا يجرى الاستصـحاب فيه ولو كان فى المورد حكم شـرعى آخر بحسب البقاء، فهو مشكوک الحدوث، فلا يكون فى المقام حكم شرعى مقطوع الحدوث ومشكوک البقاء حتّى يستصحب.

بيان ما هو الحقّ فى المسألة

والتحقيق فى المقام ما أفاده سيّدنا الاستـاذ الأعظم الإمام «مـدَّ ظلّه العالى» فى الرسائل، وهو أنّ القول بعـدم جريان استصـحاب الحكم الشـرعى المكشوف من الحكم العقلى غير تامّ وإن قلنا بعـدم تحيّر العقل فى موضوع حكمه وعـدم ترديـده فى ملاكه فلا يخلو إمّا أن يقطع بعـدم مدخليّة الخصوصـيّة المرتفعة فيدرک بقاء حكمه قطعاً، وإمّا أن يقطع بمدخليّتها فيقطع بارتفاع حكمه، ولا يكون فى البين شقّ ثالث.

بيـان ذلـک يحتـاج إلى ذكر مقدّمـة، وهى أنّ العقـل يحكم بحسن عنوان مبيّن وقبـح عنوان مبيّن آخر، ثمّ قـد يتصـادق العنوانـان فى مصداق خارجى ويقع التزاحم بين الحكمين، فيقدّم العقل ما هو أقوى ملاكاً، وإن تساويا حكم بالتخيير عملًا.

مثال ذلک: أنّ العقل يدرک قبح الكذب وحسن إنقاذ المؤمن من الهلاک، فلو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۲

كان الإنقاذ متوقّفاً على الكذب تصادق فى الكذب الموجب للإنقاذ عنوانان:

أحـدهما قبيـح، والآـخر حسن، لكنّ العقل بعـد ملاحظـة ملاک كلّ منهما يقطع بأنّ مناط حسن الإنقاذ أقوى من مناط قبـح الكـذب، فيحكم بحسن الإنقاذ وعدم قبح الكذب هاهنا.

هذا محصّل ما ذكره مقدّمة.

ثمّ قال: إذا عرفت ذلک فاعلم أنّه قـد يصـدق عنوان حسن على موجود خارجى من غير أن يصدق عليه عنوان قبيح، فيكون الموضوع الخارجى حَسَـناً محضاً حُسْـناً ملزماً، فيكشف العقل منه الوجوب الشـرعى، ثمّ يشكّ فى صـدق عنوان قبيـح عليه ممّا هو راجـح مناطاً، فيقع الشكّ فى الموضوع الخارجى[۱۹] بأنّه حسن أو قبيح، وقد يكون بعكس ذلک.

مثـال الأوّل: أنّ إنقاذ الغريق حسن عقلًا، فقـد يغرق مؤمن، فيحكم العقل بلزوم إنقاذه ويكشف الحكم الشـرعى بوجوبه، ثمّ يشكّ فى تطبيق عنوان «السابّ للّهورسوله» عليه فى حال الغرق، حيث يكون تطبيق هـذا العنوان عليه ممّا يوجب قبـح إنقاذه، ويكون هـذا المناط أقوى من الأوّل، أو دافعاً له، فيشکّ[۲۰] العقل فى حسن الإنقاذ الخارجى وقبحه، ويشكّ فى حكمه الشرعى.

ومثال الثانى: أنّه قد يكون حيوان غير مؤذٍ فى الخارج، فيحكم العقل بقبح قتله، ثمّ يشکّ- بعد رشده- فى صيرورته مؤذياً، فيشکّ فى حكمه الشرعى، فاستصحاب الحكم العقلى فى هذه المقامات ممّا لا مجال له، لأنّ حكم العقل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۳

مقطوع العـدم، فـإنّ حكمه فرع إدراک المنـاط، والمفروض أنّه مشـكوک فيه، وأمّـا الحكم الشـرعى المستـكشف منه قبل الشکّ فى عروض العنوان المزاحم عليه فلا مانع من استصـحابه إذا كان عروض العنوان أو سلبه عن الموضوع الخارجى لا يضرّان ببقاء الموضوع

عرفاً- كالمثالين المتقدّمين- فإنّ عنوان «السابّ» و «المؤذى» من الطوارئ التى لا يضرّ عروضها وسلبها ببقاء الموضوع عرفاً.

فتلخّص ممّا ذكرنا جواز جريان الاستصحاب فى الأحكام المستكشفة عن الحكم العقلى[۲۱]، إنتهى كلامه «حفظه اللّه تعالى» وهو صحيح متين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۵

فى جريان الاستصحاب فى الشكّ فى المقتضى

فى جريان الاستصحاب فى الشكّ فى المقتضى

اشارة

ومنها: التفصيل بين الشكّ فى المقتضى والشكّ فى الرافع، فيجرى فى الثانى دون الأوّل، وهذا أيضاً ما اختاره الشيخ العلّامة الأنصارى رحمه الله[۲۲] فى الرسائل[۲۳].

صور الشكّ فى المقتضى والرافع

ولمّا كانت هذه المسألة مهمّة بحسب الآثار الفقهيّة فلابدّ من توضيح مراده من المقتضى والرافع حتّى يتّضح الحقّ، فنقول:

للمقتضى ثلاثة معانٍ:

أ- مناط الحكم، وهو المصلحة والمفسدة، فإنّهما تقتضيان الوجوب والحرمة، وهذا المعنى هو الذى أراده المحقّق الخراسانى رحمه الله من قوله: أوّل مرتبة الحكم هو الاقتضاء.

والرافع على هذا عبارة عن المانع من تأثير المقتضى فى المقتضى- أى من تأثير المناط فى الحكم-.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۶

وتطبيق هذا المعنى على المقام هو أنّه تارةً: نشكّ فى بقاء مناط الحكم بعد حدوثه، فهو الشكّ فى المقتضى، واخرى: نشكّ فى حدوث مانع عن تأثيره فى الحكم بقاءً مع علمنا ببقاء المناط والمقتضى كما فى السابق، وهو الشكّ فى الرافع.

ب- السبب المجعول شرعاً تأسيساً أو إمضاءً، فإنّه مقتضٍ لتحقّق المسبّب، كعقد النكاح المقتضى للزوجيّة وعقد البيع المقتضى للملكيّة، وعلى هذا فالرافع هو ما يرفع تأثير السبب فى المسبّب، كالطلاق، وفسخ المعاملة.

وتطبيق هذا على ما نحن فيه هو أنّه تارةً: نشكّ فى بقاء السبب بعد حدوثه، فهو الشكّ فى المقتضى، واخرى: نشكّ فى حدوث شىء يمنع عن تأثيره فى المسبّب بقاءً مع علمنا ببقاء أصل السبب كما فى السابق، وهو الشكّ فى الرافع.

مثال ذلك: أنّ الوضوء سبب للطهارة، فإن شككنا فى أنّ المذى مثلًا هل هو يرفع الطهارة أم لا، فهذا الشكّ يمكن تصويره على وجهين: أحدهما: أنّ الوضوء هل هو سبب للطهارة إلى أن يخرج المذى فقط أم هو سبب بعد خروجه أيضاً، فهو الشكّ فى المقتضى، والآخر: أنّ خروج المذى هل هو يرفع تأثير الوضوء فى الطهارة بقاءً أم لا مع العلم باقتضائه وسببيّته لها حتّى بعد خروج المذى أيضاً، وهو الشكّ فى الرافع.

ج- استعداد البقاء وقابليّته، وعلى هذا فالرافع عبارة عن أمر حادث رافع له.

وتطبيق هذا المعنى على المقام أنّا تارةً: نشكّ فى استعداد شىء واقتضائه للبقاء والدوام، فهو الشكّ فى المقتضى، واخرى: نشكّ فى حدوث أمر رافع له مع العلم بأنّه كان قابلًا للبقاء ومقتضياً للدوام، وهو الشكّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۷

فی الرافع.

مثال ذلک: أنّ الشکّ فی ذهاب اشتعال السراج یتصوّر علی وجهین:

أحدهما: أن یکون منشأه الشکّ فی قابلیّهٔ النفط الذی کان فی السراج واقتضائه للبقاء حتّی فی زمن الشکّ، والآخر: أن یکون منشأه الشکّ فی حدوث أمر رافع للاشتعال مع العلم باقتضاء النفط للبقاء والاستمرار، فالأوّل هو الشکّ فی المقتضی، والثانی هو الشکّ فی الرافع.

ولیعلم أنّ المراد من اقتضاء الدوام هو الدوام بالنسبهٔ إلی زمن الشکّ، لا الدوام إلی الأبد، فیمکن أن یکون الشکّ فی زمان شکّاً فی الرافع ولکنّه لو حدث بعد ساعهٔ لکان شکّاً فی المقتضی کما هو واضح.

وظاهر الشیخ رحمه الله فی موارد من کلامه هو المعنی الثالث.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی توضیح نظریّهٔ الشیخ رحمه الله

واستدلّ المحقّق النائینی رحمه الله علی کون مراد الشیخ من المقتضی والرافع هو المعنی الثالث بأنّ القول بعدم جریان الاستصحاب فی الشکّ فی المقتضی بالمعنیین الأوّلین یستلزم إنکار جریان الاستصحاب مطلقاً، لا التفصیل بین الشکّ فی المقتضی والرافع، مع أنّ الشیخ رحمه الله لا یکون منکراً لحجّیّهٔ الاستصحاب رأساً، بل هو قائل بالتفصیل کما هو واضح.

توضیح ذلک: أنّه بناءً علی المعنی الأوّل لا یعقل الشکّ فی الرافع إلّا فی صورهٔ العلم ببقاء المناط، ولا طریق لنا إلی إحراز بقاء المناط فی صورهٔ الشکّ فی بقاء الحکم، ولا نجد مورداً یکون بقاء الحکم فیه مشکوکاً وبقاء ملاکه مقطوعاً، فکلّ مورد یتصوّر أنّه من موارد الشکّ فی الرافع فهو من موارد الشکّ فی المقتضی، مثلًا إذا شککنا فی بقاء وجوب صلاهٔ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۲۸

الجمعهٔ شککنا فی بقاء مناطه أیضاً، إذ لا طریق لنا إلی بقاء المناط فی صورهٔ الشکّ فی الحکم.

وهکذا بناءً علی المعنی الثانی، لأنّه کلّما صار المسبّب الشرعی مشکوکاً فیه صار سببه أیضاً مشکوکاً فیه، إذ لا طریق لنا إلی القطع ببقاء السبب الشرعی فی صورهٔ الشکّ فی بقاء المسبّب، ولا نجد مورداً یکون بقاء المسبّب فیه مشکوکاً وبقاء السبب محرزاً لنا، مثلًا کلّما شککنا فی ناقضیّهٔ المذی للوضوء شککنا فی أنّ الشارع هل جعله سبباً للطهارهٔ حتّی بعد خروج المذی أو جعله سبباً لها بالنسبهٔ إلی ما قبل خروجه فقط، فبقاء السببیّهٔ المجعولهٔ شرعاً مشکوک فیه، وکلّما شککنا فی وقوع الطلاق بقول الزوج: «أنتِ خلیّهٔ» شککنا فی بقاء سببیّهٔ عقد النکاح حتّی بعد هذا القول وعدمه، ففی هذا المثال أیضاً یکون بقاء السببیّهٔ المجعولهٔ شرعاً مشکوکاً فیه، فکلّ مورد یتصوّر أنّه من موارد الشکّ فی الرافع فهو من موارد الشکّ فی المقتضی بهذا المعنی.

فتلخّص من جمیع ما ذکرناه أنّ القول بالتفصیل فی جریان الاستصحاب بین الشکّ فی المقتضی والرافع وإرادهٔ المعنی الأوّل أو الثانی من المقتضی والرافع لا یجتمعان، وحیث إنّ الشیخ رحمه الله قائل بالتفصیل فلا محالهٔ أراد منهما المعنی الثالث[۲۴].

هذا محصّل کلام النائینی رحمه الله فی مقام الاستدلال علی أنّ مراد الشیخ رحمه الله من المقتضی هو قابلیّهٔ البقاء والاستمرار ومن الرافع أمر رافع للشیء القابل للبقاء والاستمرار، لا المعنیین الأوّلین.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۲۹

مناقشهٔ الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی کلام المحقّق النائینی رحمه الله

وأورد علیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ إحراز استعداد[۲۵] بقاء الموضوعات الخارجیّهٔ وإن کان ممکناً لنا، إلّاأنّه لا

طریق لنا إلی إحراز قابلیّة بقاء الأحکام إلّامن قبل الدلیل الشرعی، فکما أنّه یمکن إحراز بقاء الحکم من الدلیل الشرعی یمکن إحراز بقاء ملاکه أیضاً، إذ بقاء الحکم یستلزم بقاء ملاکه قطعاً، فلو دلّ الدلیل الشرعی علی أنّ الحکم الفلانی مستمرّ ذاتاً لولا الرافع إلی الأبد، أو إلی غایة کذائیّة، یستکشف منه المقتضی بمعنی الملاک، فلا یکون الشکّ حینئذٍ فی بقائه من قبیل الشکّ فی المقتضی، لا بالمعنی الثالث ولا بالمعنی الأوّل یعنی الملاک.

وبالجملة: لا یکون حکم إلّاعن ملاک، فأصل الحکم یکشف عن أصل الملاک، واستمراره عن استمراره[۲۶].

هذا ما أفاده سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فی المقام[۲۷].

دفع مناقشة الإمام «مدّ ظلّه» فی کلام المحقّق النائینی رحمه الله

أقول: یمکن الجواب عن هذا الإشکال بأنّ استمرار الحکم وإن کان کاشفاً عن استمرار الملاک، إلّاأنّ المفروض عدم ثبوت استمرار الحکم عندنا، وإلّا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۰

فلم نفتقر إلی الاستصحاب، بل بقاء الحکم مشکوک لنا، غایة الأمر أنّ الدلیل الشرعی یدلّ علی قابلیّته للاستمرار والبقاء، لا علی نفس الاستمرار، فإذا کان استمرار الحکم مشکوکاً کان بقاء ملاکه أیضاً مشکوکاً، فکان من قبیل الشکّ فی المقتضی بالمعنی الأوّل، وإن کان من قبیل الشکّ فی الرافع بالمعنی الثالث، فإشکال سیّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» لا یتوجّه إلی‌المحقّق النائینی رحمه الله.

وکیف کان، فمراد الشیخ رحمه الله من المقتضی والرافع هو المعنی الثالث، إمّا بقرینة ظاهر کلامه فی موارد عدیدة- کما ذکرنا- أو بما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله من البرهان. فالمهمّ هو التحقیق فی صحّة ما اختاره رحمه الله من التفصیل.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۱

تحلیل أخبار الاستصحاب

اشارة

فلابدّ من ملاحظة أخبار الباب حتّی یتّضح ما هو الحقّ، إذ ادّعی الشیخ رحمه الله ظهور هذه الأخبار فی التفصیل بین الشکّ فی المقتضی والرافع.

صحیحة زرارة الاولی

فمنها: ما رواه الشیخ الطوسی رحمه الله بإسناده عن الحسین بن سعید، عن حمّاد، عن حریز، عن زرارة قال: قلت له[۲۸]: الرجل ینام وهو علی وضوء، أتوجب الخفقة والخفقتان علیه الوضوء؟ فقال: «یا زرارة قد تنام العین ولا ینام القلب والاذن، فإذا نامت العین والاذن والقلب فقد وجب الوضوء» قلت: فإن حرّک إلی جنبه شیء ولم یعلم به؟ قال: «لا، حتّی یستیقن أنّه قد نام، حتّی یجیء من ذلک أمرٌ بیّن، وإلّا فإنّه علی یقین من وضوئه ولا ینقض الیقین أبداً بالشکّ، ولکن ینقضه بیقین آخر»[۲۹].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۳

فیما یقتضیه أخبار الاستصحاب

البحث حول الحدیث

اشارة

هذه‌الروایة کما تری مشتملة علی فقرتین، والظاهر أنّ شبهة زرارة فی الفقرة الاولی کانت شبهة حکمیّة، لا بمعنی أنّه لم یعلم ناقضیّة النوم للوضوء، لأنّ ذلک یعلمه العوامّ، فضلًا عن مثل زرارة، فشبهته لا تخلو عن احتمالات ثلاث:

أ- أنّه کان عالماً بعدم کون الخفقة والخفقتین من مصادیق النوم، ولکنّه شکّ فی کون الخفقة ناقضة مستقلّة.

ب- أنّه کان عالماً بکونهما من مصادیقه، ولکنّه شکّ فی أنّ النوم الناقض هل هو خصوص النوم الثقیل الغالب علی جمیع الحواسّ أو مطلق النوم حتّی مرتبته الضعیفة التی یعبّر عنه بالخفقة والخفقتین.

ج- أنّه شکّ فی مفهوم النوم وأنّه هل یشمل الخفقة والخفقتین أم لا مع علمه بأنّ النوم ناقض بجمیع مراتبه.

وعلی جمیع هذه الاحتمالات لم یعلم زرارة أنّ الخفقة والخفقتین تنقضان الوضوء أم لا؟

وهل یمکن القول بتعیّن الاحتمال الثانی بقرینة قوله: «الرجل ینام» بتقریب أنّه قرینة علی علمه بتحقّق النوم بالخفقة والخفقتین، ولکنّه سأل عن کونه ناقضاً بهذه المرتبة الضعیفة أم لا؟ وهذا هو الاحتمال الثانی.

أقول: لا، لأنّه بمعنی «یرید النوم» لا بمعنی «تحقّق منه النوم»، لأنّه لو أراد

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۴

تحقّق النوم القطعی لعبّر بالفعل الماضی وقال: «الرجل قد نام» لأنّه التعبیر المعمول فی نظائره، مثل «رجل شکّ بین الثلاث والأربع».

تذکرة

«القلب» فی الخبر لا- یکون بمعناه المعروف فی زماننا هذا، وهو العضو المخصوص من الجسم، لأنّه لا- نوم فیه، بل بمعنی مرکز الحواسّ، فأجاب الإمام علیه السلام بأنّ الناقض هو النوم الغالب علی جمیع الحواسّ، ورفعت شبهته.

ثمّ حدثت له شبهة اخری سأل عنها فی الفقرة الثانیة، وهو أنّه إذا شکّ فی تحقّق هذا النوم الناقض فهل إلیه سبیل بالأمارات الظنّیّة مثل حرکة شیء إلی جنبه مع عدم علمه به أم لا؟

فأجاب علیه السلام: بأنّه «لا، حتّی یستیقن أنّه قد نام، حتّی یجیء من ذلک أمرٌ بیّن، إلخ».

وهذه الفقرة الثانیة هی التی استدلّ بها الاصولیّون فی باب الاستصحاب، والمعروف بینهم هو الاستدلال بذیلها، وهو قوله علیه السلام: «ولا ینقض الیقین أبداً بالشکّ وإنّما ینقضه بیقین آخر».

والظاهر إمکان الاستدلال بالصدر أیضاً، وهو قوله علیه السلام: «لا، حتّی یستیقن أنّه قد نام، حتّی یجیء من ذلک أمر بیّن»، لأنّ معناه عدم وجوب الوضوء علیه عملًا فی مورد الشکّ فی تحقّق النوم، أی له استصحاب عدم تحقّق النوم حتّی یستیقن أنّه قد نام ویجیء من ذلک أمرٌ بیّن، ولیس معناه أنّ الناقض هو الیقین بالنوم، لأنّ الناقض- علی ما یستفاد من الأخبار- هو النوم الواقعی،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۵

سواء تیقّن به أم لا، فلا معنی لقوله علیه السلام: «لا، حتّی یستیقن أنّه قد نام» إلّا استصحاب عدم تحقّق النوم.

معنی قوله علیه السلام: «وإلّا فإنّه علی یقین من وضوئه إلخ»

وأمّا قوله علیه السلام: «وإلّا فإنّه علی یقین من وضوئه إلخ» ففیه احتمالات:

الاحتمال الأوّل: أن یکون الجزاء محذوفاً، أی إن لم یستیقن أنّه قد نام فلا یجب علیه الوضوء، وقوله علیه السلام: «فإنّه علی یقین من

وضوئه إلخ» تعليل للجزاء. وهذا أظهر الاحتمالات، واختاره الشيخ الأعظم رحمه الله فى الرسائل[۳۰].

لكن هاهنا شبهتان:

الاولى: أنّه دليل على جريان الاستصحاب فى مورد الشكّ فى بقاء الوضوء فقط، ولا يستفاد منه قاعدة كلّيّة.

إن قلت: يمكن التمسّك بعموم التعليل، لعدم كون المورد مخصّصاً.

قلت: التمسّك بعموم التعليل هاهنا وعدم الاختصاص بالمورد إنّما يقتضى جريان الاستصحاب فيما إذا شكّ فى تحقّق سائر النواقض غير النوم أيضاً، ولا يقتضى السراية بغير باب الوضوء كما هو واضح.

إن قلت: هذا صحيح بالنسبة إلى قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» حيث قيّد اليقين بالوضوء، إلّاأنّ الاستدلال بقوله: «ولا ينقض اليقين بالشكّ إلخ» ممّا لا مانع منه، لأنّه مطلق.

قلت: يحتمل أن يكون اللام فى «اليقين» للعهد الذكرى، لا للجنس، فالمراد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۶

به أيضاً هو اليقين بالوضوء، ولا إطلاق فى البين، لأنّ من شرط تحقّق الإطلاق عدم كون الكلام محفوفاً بما يصلح للقيديّة، وإلّا صار الكلام مجملًا، كما أنّ الاستثناء المتعقّب للجمل يوجب إجمال ما قبل الأخيرة منها ولا يمكن التمسّك بعمومها أو إطلاقها، وفيما نحن فيه قوله عليه السلام: «من وضوئه» كما أنّه قيد لليقين المذكور فى الصغرى يصلح لأن يكون قيداً لليقين المذكور فى الكبرى، فاللام يحتمل أن يكون للجنس ويحتمل أن يكون للعهد الذكرى، فاليقين مجمل لا إطلاق فيه.

الثانية: أنّ الظاهر على هذا الاحتمال أنّ الإمام عليه السلام أراد إجراء استصحاب الوضوء، مع أنّه محكوم استصحاب عدم النوم الناقض، لأنّ الشكّ فى بقاء الوضوء ناشٍ من الشكّ فى حصول الناقض، وأصالة عدم حصوله مقدّم على استصحاب الوضوء.

وبعبارة اخرى: الظاهر من قوله عليه السلام: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجىء من ذلك أمرٌ بيّن» أنّه تمسّك بأصالة عدم النوم، والظاهر من قوله عليه السلام:

«فإنّه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشكّ» أنّه تمسّك باستصحاب الوضوء، وهذا إجراء الاستصحاب فى ناحية السبب والمسبّب جميعاً، مع أنّ الثانى محكوم الأوّل، وجريان الأصل المحكوم مقدّماً على الحاكم أو فى عرضه خلاف التحقيق.

الجواب عن الإشكال الأوّل

والجواب عن الشبهة الاولى: أنّ المناط فى معنى الروايات هو فهم العرف، ويمكن استفادة الكلّيّة من قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» بإلغاء

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۷

الخصوصيّة عرفاً ومناسبة الحكم والموضوع[۳۱]، ضرورة أنّ العرف يرى أنّ اليقين- لكونه مبرماً مستحكماً- لا ينقض بالشكّ الذى لا إبرام فيه ولا استحكام، فالعرف يستظهر منه بلحاظ مناسبة الحكم والموضوع أنّ اليقين مطلقاً- سواء كان متعلّقاً بالوضوء أو غيره- لا ينقض بالشكّ، وقياس المقام بباب الاستثناء المتعقّب للجمل مع الفارق، لأنّ العرف لا يفهم الإطلاق والعموم من الجمل المتقدّمة على الأخيرة هناك، بخلاف المقام، ووجه الفرق هو وجود المناسبة بين الحكم والموضوع هاهنا وعدمها هناك.

الجواب عن الإشكال الثانى

وأمّا الشبهة الثانية: فأجاب عنها سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّه عليه السلام كان بصدد بيان جواب المسألة- أى شبهة نقض

الوضوء وعـدمه– لا ـ بنحو الصـناعة العلميّـة وأنّ نكتـة عـدم وجوب الوضوء بعـد كونه على يقين من وضوئه ويقين من عـدم نومه هى جريـان الأصل الحاكم أو المحكوم، بل أراد بيان نتيجـة المسألـة لزرارة، من دون أن يبيّن دليله، فإنّه سأله عن وجوب الوضوء وعـدمه عند الشكّ فى تحقّق النوم، فأجاب عليه السـلام بعدم الوجوب، بل له البناء على وضوئه السابق، وأمّا كونه لأجل جريان أصالة الطهارة أو أصالـة عـدم النـاقض للوضوء فهو غير منظور، فـإنّ منظوره بيـان تكليفه من حيث لزوم الإعـادة وعـدمه، لا ـ إقامـة البرهان عليه بنحو الصـناعة العلميّـة، كما أنّ العامّى لو سأل المجتهـد عن وجوب الوضوء عليه عنـد الشكّ فى حدوث الناقض لأجابه بعدم الوجوب، من دون أن يبيّن دليله، لأنّ دركـ الدليل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۸

مشكل عليه، فالإمام عليه السلام أيضاً لم يكن بصدد بيان الدليل على الحكم للسائل العامّى الذى لا يدركه[۳۲].

هذا حاصل كلامه «مدّ ظلّه».

نقد ما أفاده الإمام «حفظه اللّه» فى المقام

ويرد عليه أوّلًا: أنّ زرارة لم يكن عامّيّاً، بل كان من الفضـلاء، ولـذا سأل الإمام عليه السـلام عن دليل كون المسح ببعض الرأس بقوله: «من أين علمت أنّ المسح ببعض الرأس؟» فأجابه عليه السلام بقوله: «لمكان[۳۳] الباء»[۳۴].

وثانيـاً: أنّ ظـاهر الروايـة بيـان دليـل الحكم، فـإنّ قوله عليه السـلام: «فـإنّه على يقين من وضوئه ولا ـ ينقض اليقين أبـداً بالشكّ» برهان متشـكّل من صـغرى وكبرى، ولو كان بصـدد بيان نتيجة المسألة فقط– وهو الحكم الشـرعى– ولـم يكن منظوره عليه السـلام بيان دليله بنحو الصـناعة العلميّـة لاكتفى فى الجواب بقوله: «لا» فانضـمام قوله: «حتّى يستيقن أنّه قـد نام، حتّى يجىء من ذلكـ أمر بيّن، وإلّا فإنّه على يقين إلـخ» إليه دليل على كونه فى مقام الاسـتدلال على عدم وجوب الوضوء، فهو عليه السـلام بصدد بيان المسألة بنحو الصـناعة العلميّة، فما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم فى الجواب عن الشبهة لا يتمّ عندنا.

مقتضى التحقيق فى ردّ الإشكال

والحقّ فى الجواب عنها أنّ تقدّم الأصل السببى على المسبّبى إنّما كان فيما إذا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۹

كانت السببيّة شرعيّة، لا فيما إذا كانت عقليّة أو عاديّة.

توضيـح ذلكـ: أنّا إذا غسـلنا الثوب النجس فى الماء الـذى شكّ فى بقاء كرّيّته وأجرينا استصـحاب الكرّيّة ثبتت كرّيّته تعبّداً وصارت موضوعـة للأخبـار التى دلّت على طهـارة الثوب النجس بالغسـل بالماء الكرّ، لأنّ هـذه الأخبار تـدلّ على طهارة الثوب المغسول بالماء الكرّ، سواء ثبتت كرّيّته بالوجـدان أو تعبّـداً، فلا تصل النوبة إلى استصـحاب نجاسة الثوب بعد غسـله بالماء المشـكوكـ بقاء كرّيّته، إذ الاصول لا تجرى فيما إذا كان الدليل الاجتهادى موجوداً.

وأمّا فى المقام فليس عـدم النوم سـبباً شـرعيّاً لكون الإنسان على وضوء، بل سـبب عقلى، لأنّ الشارع لم يقل فى آيـة أو روايـة: «من لم ينم كان على وضوء» بل العقل يـدركـ أنّ المتوضّـى ما لم ينم فهو على وضوء، فعـدم النوم سـبب عقلى لكون الإنسان على وضوء، لا شرعى، فاستصحاب عدم النوم لا ينقّح موضوع دليل اجتهادى حتّى لا يجرى استصحاب بقاء الوضوء.

وبالجملة: إنّ الأصل فى ناحية السـبب مقدّم على الأصل فى ناحية المسبّب إذا كانت السببيّة شرعيّة، وأمّا إذا كانت عقليّة أو عاديّة فلا، ووجهه أنّا إذا أجرينا الاستصحاب فى السبب الشرعى صرنا واجداً لدليل اجتهادى فى ناحية المسبّب، كاستصحاب الكرّيّة، فإنّ الشارع

جعل الماء الكرّ سبباً للطهارة فى الأخبار، فإذا استصحبنا الكرّيّة كان المرجع هو هذه الأخبار، لا استصحاب نجاسة الثوب.

بخلاف إجراء الاستصحاب فى السبب العقلى، فإنّه لا يوجب أن نكون واجدين لدليل اجتهادى فى ناحية المسبّب، فلا مانع من الاستصحاب فى ناحيته أيضاً، وما نحن فيه من هذا القبيل.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۰

هذا ما استفدناه من بيان سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فى وجه تقدّم الأصل السببى على المسبّبى[۳۵]، وإن لم يكن بيانه واضحاً بهذا الوضوح الذى نحن ذكرناه.

واتّضح بما ذكرنا أنّ استصحاب عدم النوم فى المقام لا يجرى أصلًا، إذ لابدّ فى باب الاستصحاب من كون المستصحب أثراً شرعيّاً، أو موضوعاً لأثر شرعى، وعدم النوم لا يكون واحداً منهما.

فما ذكرناه[۳۶] من كون قوله عليه السلام: «حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجىء من ذلك أمر بيّن» دليلًا على استصحاب عدم النوم مجرّد استشعار لا يساعده القواعد.

فتحصّل من ذلك أنّ معنى الرواية- على هذا الاحتمال- أنّه إن لم يستيقن أنّه قد نام فلا يجب عليه الوضوء، لأنّه على يقين منه، وكلّ من كان على يقين من شىء لا ينقض يقينه بالشكّ أبداً.

وهذا الاحتمال- كما قلنا- هو الظاهر من الرواية، وهو الذى ذهب إليه الشيخ فى الرسائل.

مناقشة المحقّق النائينى رحمه الله فى هذا الوجه

لكنّ المحقّق النائينى رحمه الله ضعّفه بقوله: وأمّا احتمال أن يكون ذلك[۳۷] علّة للجزاء المقدّر، وهو «فلا يجب عليه الوضوء» فهو ضعيف غايته، وإن قوّاه الشيخ قدس سره، بداهة أنّه على هذا يلزم التكرار فى الجواب وبيان حكم المسؤول

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۱

عنه مرّتين بلا فائدة، فإنّ معنى قوله عليه السلام: «لا، حتّى يستيقن» عقيب قول السائل: «فإن حرّك فى جنبه شىء» هو أنّه لا يجب عليه الوضوء، فلو قدّر جزاء قوله: «وإلّا» بمثل «فلا يجب عليه الوضوء» يلزم التكرار فى الجواب، من دون أن يتكرّر السؤال، وهو لا يخلو عن حزازة. فاحتمال أن يكون الجزاء محذوفاً ضعيف غايته[۳۸]، إنتهى.

دفع مناقشة المحقّق النائينى رحمه الله عن الاحتمال الأوّل

ويمكن دفعه بأنّه عليه السلام لم يكرّر الجواب فى ظاهر كلامه، إذ اكتفى بقوله:

«وإلّا» ولم يذكر الجزاء صريحاً حتّى يستلزم التكرار وإن كان فى المعنى تكراراً ولكنّه لا ضير فيه إذا كان توطئةً لإفادة قاعدة كلّيّة كما فى المقام، فإنّه عليه السلام بعد بيان الحكم بقوله: «لا[۳۹]، حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجىء من ذلك أمر بيّن» قال: «وإلّا»[۴۰] توطئة لبيان علّة الحكم، وهى «فإنّه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» حتّى يستفيد منه السائل قاعدةً كلّيّة فى جميع موارد الشكّ فى بقاء ما يتيقّن به فيستصحبه.

الاحتمال الثانى: أن يكون الجزاء قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» وهو مختار المحقّق النائينى رحمه الله حيث قال:

لا ينبغى الإشكال فى كون الجزاء هو نفس قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه».

لا يقال: إنّ وظيفة الإمام عليه السلام بيان الحكم الشرعى للسائل، لا الإخبار بأنّه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۲

علی وضوء.

فإنّه یقال: تؤوّل هـذه الجملـة الإخباریّـة إلی الإنشائیّة، فمعنی قوله علیه السـلام: «فإنّه علی یقین من وضوئه» هو أنّه یجب البناء والعمل علی طبق الیقین بالوضوء[۴۱].

نقد کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

أقول: تأویل هذه الجملة الخبریّة إلی الإنشائیّة یتصوّر علی وجهین:

أ- أن تکون بمعنی «وإن لم یستیقن أنّه قد نام یجب أن یکون علی یقین من وضوئه».

ولکن هذا لا یوافق الصدر، وهو قوله علیه السـلام: «لا، حتّی یستیقن أنّه قد نام»، فإنّه یدلّ علی عدم وجوب الوضوء علیه- عند الشـکّ فی تحقّق النوم- لأجل تحصـیل الیقین بالوضوء، بل جاز له الدخول فی الصلاة وأمثالها فی صورة الشکّ فی النوم المستلزم للشکّ فی بقاء وضوئه.

ب- أن تکون بمعنی أنّه «إن لم یستیقن أنّه قـد نام فإنّه علی یقین من وضوئه فی محیط الشـرع تعبّداً» أی الشارع لم یر شـکّه شـکّاً إذا کان مسبوقاً بالیقین، بل یراه یقیناً، فهو لا یکون شاکّاً عند الشارع، بل متیقّن عنده تعبّداً.

لکنّه أیضـاً لا یصـحّ، لأنّه مخالف للـذیل، وهو قوله علیه السـلام: «ولا ینقض الیقین أبـداً بالشکّ»، فإنّه ظاهر فی أنّ الشارع یری شـکّه شکّاً، ولکنّه نهی عن نقض الیقین به.

فهـذان الوجهان وإن کانا صـحیحین لتأویل الجملـة الخبریّـة إلی الإنشائیّة مع قطع النظر عن سائر فقرات الروایة، إلّاأنّهما مخالفان لسائر الفقرات، فلا

یصار إلیهما لأجل هذه الجهة.

وأمّا التأویل الـذی ذکره المحقّق النائینی رحمه الله فهو باطل فی نفسه، إذ لا یکون فی الروایـة لکلمـة «البناء» عین ولا أثر حتّی یصـحّ هذا المعنی.

وبعبارة اخری وأوضح: لو سُئل الإمام علیه السـلام عمّن صـلّی إلی غیر القبلة مثلًا فأجاب بأنّه «یعید» فهو إخبار بمعنی الإنشاء[۴۲]، أی «یجب الإعـادة» فبـدّلنا هیئـة الفعـل المضارع بالحکم- وهو «یجب»- وجعلنا مادّته- وهی «الإعادة»- متعلّق الحکم من غیر أن نضمّ إلیه شیئاً من الخارج، هذا لا إشکال فیه، ولکنّ المحقّق النائینی رحمه الله ضمّ إلی الجملة کلمة «البناء» وهو شیء خارج منها لا یجوز ضمّه إلیها.

نعم، لو قال: «وإلّا فإنّه یبنی علی یقین من وضوئه» لصحّ التأویل إلی الإنشاء بالمعنی الذی ذکره رحمه الله. هذا أوّلًا.

وثانیـاً: أنّه رحمه الله مع جعله قوله علیه السـلام: «فـإنّه علی یقین من وضوئه» جزاءً للشـرط وتفسـیره ب «فإنّه یجب البناء علی یقین من وضوئه» جعله فی صدر کلامه صغری لبرهان کبراه قوله علیه السلام: «لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ»[۴۳]، مع أنّه

بناءً علی کونه إنشاءً بالمعنی الذی ذکره یصیر نتیجةً للبرهان لا صغری له.

توضـیح ذلک: أنّ نتیجـة «فإنّه علی یقین من وضوئه، ولا ینقض الیقین أبـداً بالشکّ» هی «لا ینقض الیقین بالوضوء بالشکّ فیه» وهذه عبارة اخری لقوله:

«یجب البناء علی یقین من وضوئه»، فجعله بمعنی الإنشاء مع جعله أیضاً صـغری للبرهان یسـتلزم الاتّحاد بین الصغری والنتیجة معناً وإن اختلفتا تعبیراً.

وبعبارة اخرى: يلزم أن يكون شىء واحد معلوماً ومجهولًا فى زمان واحد، فإنّ قوله: «يجب البناء على يقين من وضوئه» من حيث إنّه مقدّمة للقياس كان معلوماً حين تشكيل القياس، لأنّ كلّاً من مقدّمتيه أمرٌ معلوم يتوصّل بهما إلى أمرٍ مجهول، ومن حيث إنّه نتيجة للقياس كان مجهولًا حين تشكيله، وهذا واضح.

وثالثاً: أنّه لا- يمكن- بناءً على كون قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» جزءاً للشرط- استفادة قاعدة كلّيّة دالّة على الاستصحاب حتّى فى خصوص باب الوضوء، لأنّ لازمه أن يكون قوله عليه السلام: «ولا- ينقض اليقين أبداً بالشكّ» معطوفاً على الجزاء وبمعناه، فكأنّه قال: «وإن لم يستيقن أنّه قد نام فليبن على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشكّ فى النوم»، فالمراد عدم نقض اليقين بالوضوء بالشكّ فى النوم فقط، ولا يدلّ على عدم وجوب الوضوء عند الشكّ فى البول أو الريح أو نحوهما، فلا يستفاد منه قاعدة كلّيّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۵

حتّى فى خصوص باب الوضوء، فضلًا عن جميع الأبواب.

إن قلت: إنّه ظاهر فى عدم خصوصيّة النوم أو الوضوء، فيمكن استفادة قاعدة كلّيّة دالّة على الاستصحاب فى جميع أبواب الفقه بإلغاء الخصوصيّة.

قلت: الظهور ممنوع، لأنّ الوجدان قاضٍ بأنّ جملة «إن لم يستيقن أنّه قد نام فلا ينقض اليقين بالشكّ» يكون معناها «من كان على وضوء وشكّ فى النوم فلا يجب عليه الوضوء» فيختصّ بالشكّ فى النوم فى باب الوضوء.

نعم، فيه إشعار فى عدم الخصوصيّة وأنّ تمام المناط هو اليقين والشكّ، لكنّه لا يبلغ مرتبة الظهور فى إفادة قاعدة كلّيّة، بل مجرّد إشعار فيه.

لا يقال: فكيف ألغيت الخصوصيّة على الاحتمال الأوّل الذى اختاره الشيخ رحمه الله وقلت بشموله لجميع الأبواب؟

فإنّه يقال: إنّ أصل الكلّيّة ثابتة لقوله: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» على مذهب الشيخ ولو لم نلغ الخصوصيّة، لأنّه يفيد جريان الاستصحاب فى باب الوضوء بالنسبة إلى جميع النواقض، وإنّما ألغينا الخصوصيّة لتوسعة هذه القاعدة الكلّيّة وسريانها إلى سائر الأبواب، ولكنّ المحقّق النائينى رحمه الله يريد إلغاء الخصوصيّة لأجل أصل الكلّيّة، لا لتوسعتها.

فلا يمكن على ما ذهب إليه تحصيل الغرض الذى هو بصدده، أعنى إثبات حجّيّة الاستصحاب فى جميع أبواب الفقه بهذا الخبر.

إن قلت: لا يكون قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» معطوفاً على الجزاء، بل علّة له، فيفيد الكلّيّة.

قلت: لو كان علّة لقال: «فإنّه لا ينقض إلخ» أو «لأنّه لا ينقض إلخ» ليدلّ على العلّيّة، ولم يأت ب «الواو» الدالّة على العطف.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۶

بيان الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» ردّاً على المحقّق النائينى رحمه الله

وبعبارة اخرى أفادها سيّدنا الاستاذ الأعظم «مدّ ظلّه»: إنّ قانون الاستدلال على نحوين:

۱- ذكر المقدّمتين ثمّ الاستنتاج، فيقال: «الخمر مسكر، وكلّ مسكر حرام، فالخمر حرام»، ويقال: «إنّه على يقين من وضوئه فشكّ، وكلّ من كان على يقين من شىء فشكّ يجب البناء على يقينه، فيجب عليه البناء على يقينه من وضوئه».

۲- ذكر النتيجة أوّلًا، ثمّ الاستدلال عليه، وحينئذٍ لابدّ من تخلّل كلمة «لأنّ» وأمثالها، فيقال: «الخمر حرام لأنّه مسكر» ويقال: «يجب البناء على اليقين بالوضوء لأنّه من كان كذلك لا ينقض يقينه بالشكّ» فلو جعلنا قوله:

«فإنّه على يقين من وضوئه» جزاءً، يكون المعنى: لا يجب عليه الوضوء، أو يجب عليه البناء العملى على يقينه السابق من وضوئه، وهذه نتيجة البرهان، فقوله: «ولا ينقض اليقين بالشكّ» لو كان برهاناً عليها لابدّ وأن يصدر بما يفيد العلّيّة[۴۴]، إنتهى.

ورابعاً: أنّه رحمه الله جعل ما قوّاه الشيخ ضعيفاً للزوم التكرار فى الجواب من غير تكرار السؤال، مع أنّ هذا الإشكال يرد على ما اختاره أيضاً، بل يلزم عليه التكرار مرّتين، لأنّه عليه السلام قال فى صدر الجواب: «لا يجب عليه الوضوء حتّى يستيقن أنّه قد نام» وقال عليه السلام بعد ذلك: «إن لم يستيقن أنّه قد نام يجب عليه البناء على يقين من وضوئه» ثمّ قال: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» وكلّها بمعنى، والاختلاف فى التعبير فقط.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۷

على أنّ التكرار- على ما اختاره- صريح بلا موجب، وأمّا على ما اختاره الشيخ رحمه الله فقد عرفت أنّ التكرار ليس بصريح، لأنّه لم يذكر الجزاء فى ظاهر الكلام، وذكر قوله: «وإلّا» توطئةً لإقامة البرهان وبيان القاعدة الكلّيّة.

الاحتمال الثالث: أن يكون الجزاء قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» ويكون قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» توطئةً وتمهيداً للجواب.

قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: هذا الاحتمال أقوى من الثانى وأسلم من الإشكالات، ولا يرد عليه ما تقدّم من إجراء الأصل المسبّبى مع وجود الأصل السببى، لأنّ قوله: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» لا يكون حينئذٍ كبرى لقوله: «فإنّه على يقين من وضوئه»، بل لقوله: «فإن لم يستيقن أنّه قد نام» المقدّر المفهوم منه أنّه على يقين من عدم النوم، فيستفاد منه استصحاب عدم النوم، وهو الأصل السببى، لا المسبّبى[۴۵].

نقد ما ذكره الإمام «مدّ ظلّه» فى المقام

أقول: هذا الاحتمال أيضاً ظاهر فى استصحاب الوضوء لا عدم النوم، لأنّه لا يعقل عدم الارتباط بين الشيء وبين ما ذكر توطئةً وتمهيداً له، فلو كان قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» تمهيداً لقوله: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» لابدّ من وجود الرابط بينهما، فيلزم على هذا الاحتمال أيضاً إشكال إجراء الأصل المسبّبى مع وجود الأصل السببى، فلا مزيّة له على الاحتمال الأوّل من هذه الجهة.

ويرد عليه أيضاً ما أوردناه على الاحتمال الثانى، وهو عدم إمكان استفادة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۸

قاعدة كلّيّة دالّة على الاستصحاب حتّى فى خصوص باب الوضوء، فضلًا عن سائر الأبواب، لأنّ معناه حينئذٍ «من لم يستيقن أنّه قد نام فلا ينقض يقينه بعدم النوم بالشكّ فيه».

نعم، فيه إشعار فى أنّ تمام المناط هو اليقين والشكّ، ولكنّه لا فائدة فيه ما لم يبلغ مرتبة الدلالة والظهور.

على أنّ هذا الاحتمال خلاف الظاهر، لأنّ القواعد الأدبيّة تابعة لذوق العرف، وخلوّ الجزاء عن الفاء ودخوله على مقدّمته لا يوافق طبعهم أوّلًا، وتصدير الجزاء بالواو أيضاً لا يوافق ذوقهم ثانياً، لأنّ الواو يقطع ارتباطه بالجملة الشرطيّة.

وهاهنا احتمالات اخر واضحة البطلان، فلا نطيل الكلام بذكرها.

فاتّضح من جميع ما ذكرنا أنّ الحقّ هو الاحتمال الأوّل الذى اختاره الشيخ الأعظم رحمه الله.

ولكن استشكل عليه بأنّ قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» وإن كان مفيداً للعموم، إلّاأنّه بمعنى «لا ينقض كلّ يقين بكلّ شكّ»، فيدلّ على سلب العموم لا عموم السلب، وعلى ذلك فغاية ما يستفاد من الرواية حرمة نقض مجموع أفراد اليقين بمجموع أفراد الشكّ، ولا يستفاد منها حرمة نقض كلّ فرد منه بكلّ فرد من الشكّ، فالدليل أخصّ من المدّعى.

والجواب عنه: أنّ «اللام» فى «اليقين» و «الشكّ» للجنس لا للاستغراق، فيدلّ على حرمة نقض جنس اليقين بجنس الشكّ.

وبعبارة اخرى: إنّ المفرد المحلّى باللام يفيد الإطلاق، لا العموم، والمطلق هو طبيعة الشيء وجنسه، فوزان قوله: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» وزان قولك: «لا تكرم الجاهل» لا وزان قولك: «لا تكرم كلّ جاهل»، فيفيد عموم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۹

السلب ويطابق الدليل المدّعى.

وأجاب المحقّق النائينى رحمه الله عن الإشكال بوجه آخر[۴۶] لا حاجة فيه بعد هذا الجواب الواضح الذى ذكرناه.

ما ذكر لإثبات اختصاص حجّيّة الاستصحاب بالشكّ فى الرافع

ثمّ اعلم أنّه يظهر من الشيخ ومن[۴۷] تبعه فى القول باختصاص حجّيّة الاستصحاب بالشكّ فى الرافع تقريبات فى كيفيّة استفادته من الرواية.

ما استدلّ به الشيخ والمحقّق الخوانسارى على المسألة

أحدها: ما أفاده الشيخ الأعظم فى الرسائل تبعاً للمحقّق الخوانسارى رحمهما الله[۴۸] من أنّ حقيقة النقض هى رفع الهيئة الاتّصاليّة، كما فى نقض الحبل، والأقرب إليه على فرض المجازيّة هو رفع الأمر الثابت الذى له استعداد البقاء والاستمرار، فعلى هذا يتقيّد اليقين بما تعلّق بالأمر المستمرّ، فحينئذٍ كان قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» مختصّاً بالمتيقّن الذى له استعداد البقاء وقابليّة الاستمرار.

إن قلت: لِمَ فسّرت اليقين بالمتيقّن؟

قلت: المراد من اليقين فى الرواية هو الطريقى لا الموضوعى، فذكر اليقين بلحاظ المتيقّن الذى هو المنكشف، لأنّه المراد فى الأصل، وأمّا اليقين فهو آلة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۰

ولا يكون مراداً بالأصالة، فحاصل المعنى أنّه لا ينقض المتيقّن الثابت، كالطهارة السابقة، أو أحكام اليقين الطريقى أى أحكام المتيقّن الكذائى، لأنّ الأحكام مستمرّة كنفس المتيقّن[۴۹].

هذا حاصل ما أفاده الشيخ تبعاً للمحقّق الخوانسارى ٠.

كلام المحقّق الهمدانى رحمه الله فى المسألة

وثانيها: ما أفاده الحاج آقا رضا الهمدانى فى تعليقته على الرسائل، وهو أنّ النقض ضدّ الإبرام، ومتعلّقه لابدّ وأن يكون له اتّصال حقيقةً أو ادّعاءً، ومعنى إضافة النقض إليه رفع الهيئة الاتّصاليّة، فإضافته إلى اليقين والعهد باعتبار أنّ لهما نحو إبرام عقلى ينتقض ذلك الإبرام بعدم الالتزام بالعهد وبالترديد فى ذلك الاعتقاد.

إذا عرفت ذلك فنقول: إمّا أن يُراد من نقض اليقين بالشكّ رفع اليد عن آثار اليقين السابق حقيقةً فى زمان الشكّ، كما إذا تيقّن بالطهارة يوم الجمعة وصلّى ثمّ شكّ يوم السبت فى طهارة ذلك اليوم- يعنى الجمعة- ورفع اليد عن آثار ذلك اليقين والتزم بوجوب قضاء الصلاة التى صلّاها يوم الجمعة، فعلى هذا كانت الرواية مربوطة بقاعدة اليقين ولا ترتبط بالمقام.

وإمّا أن يُراد من نقض اليقين بالشكّ رفع اليد عن اليقين بالشكّ فى باب الاستصحاب، وحينئذٍ فليس إضافة النقض إلى اليقين بلحاظ وجوده فى السابق، بل هو باعتبار تحقّقه فى زمان الشكّ وتعلّقه بعين ما تعلّق به الشكّ حتّى من جهة الزمان بنحو من المسامحة والاعتبار، إذ لا يرفع اليد عن اليقين

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۱

السابق فی الاستصحاب أصلًا، وإنّما یرفع الید عن حکمه فی زمان الشکّ، ولیس هذا نقضاً للیقین، کما أنّ الأخذ بالحالهٔ السابقهٔ لیس عملًا به، بل هو أخذ بأحد طرفی الاحتمال، فلابدّ لتصحیح إضافهٔ النقض إلیه بالنسبهٔ إلی زمان الشکّ من اعتبار وجود تقدیری وفرضی له متعلّق بعین ما تعلّق به الشکّ حتّی من حیث الزمان.

ومعلوم أنّ فرض الیقین مع قیام مقتضیه هیّن عرفاً، وأمّا فرضه فی موارد الشکّ فی المقتضی فبعید جدّاً، بل لا یساعد علیه استعمال العرف أصلًا، فتعمیم الیقین فی قوله: «لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» بحیث یعمّ موارد الشکّ فی المقتضی بعید فی الغایهٔ[۵۰].

ما تمسّک به المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

وثالثها: ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام حیث قال:

وأمّا عدم حجّیّته فی الشکّ فی المقتضی فلعدم صدق النقض علیه، فلا یعمّه قوله علیه السلام: «لا تنقض الیقین بالشکّ».

وتوضیح ذلک: هو أنّ إضافهٔ النقض إلی الیقین إنّما تکون باعتبار ما یستتبع الیقین من الجری علی ما یقتضیه المتیقّن والعمل علی وفقه، ولیست إضافهٔ النقض إلی الیقین باعتبار صفهٔ الیقین والحالهٔ المنقدحهٔ فی النفس بما هی هی، بداههٔ أنّ الیقین من الامور التکوینیّهٔ الخارجیّهٔ وقد انتقض بنفس الشکّ، فلا معنی للنهی عن نقضه.

ولیس المراد من عدم نقض الیقین عدم نقض الآثار والأحکام الشرعیّهٔ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۵۲

المترتّبهٔ علی وصف الیقین، فإنّه لم یترتّب حکم شرعی علی وصف الیقین بما هو هو، وعلی فرض أن یکون للیقین أثر شرعی فلیس المراد من قوله علیه السلام فی أخبار الباب: «لا- تنقض الیقین بالشکّ» نقض أثر الیقین، فإنّ ذلک أجنبیّ عن معنی الاستصحاب، فإضافهٔ النقض إلی الیقین لا- یمکن أن تکون بلحاظ نفس وصف الیقین، بل إنّما تکون بلحاظ ما یستتبع الیقین من الجری علی ما یقتضیه المتیقّن حکماً أو موضوعاً.

لا- أقول: إنّ المراد من الیقین المتیقّن، بحیث استعیر للمتیقّن لفظ الیقین ویکون قد اطلق الیقین وارید منه المتیقّن مجازاً، فإنّ ذلک واضح الفساد، بداههٔ أنّه لا علاقهٔ بین الیقین والمتیقّن، فاستعمال أحدهما فی مکان الآخر کاد أن یلحق بالأغلاط.

فما یظهر من الشیخ قدس سره فی المقام: من أنّ المراد من الیقین نفس المتیقّن ممّا لایمکن المساعدهٔ علیه، ولابدّ من توجیه کلامه بما یرجع إلی ما ذکرنا: من أنّ المراد من نقض الیقین نقضه بما أنّه یستتبع الحرکهٔ علی وفق المتیقّن، فأخذ الیقین فی الأخبار إنّما یکون باعتبار کونه کاشفاً وطریقاً إلی المتیقّن، لا بما أنّه صفهٔ قائمهٔ فی النفس، فعنایهٔ النقض إنّما تلحق الیقین من ناحیهٔ المتیقّن.

بل یمکن أن یُقال: إنّ شیوع إضافهٔ النقض إلی الیقین دون العلم والقطع إنّما یکون بهذا الاعتبار، فإنّه لم یعهد استعمال النقض فی العلم والقطع، فلا یقال:

«لا تنقض العلم والقطع» ولیس ذلک إلّالأجل أنّ العلم والقطع غالباً یکون إطلاقهما فی مقابل الظنّ والشکّ، وهذا بخلاف الیقین، فإنّ إطلاقه غالباً یکون بلحاظ ما یستتبعه من الجری علی ما یقتضیه المتیقّن والعمل علی طبقه، فالنظر إلی الیقین غالباً یکون طریقاً إلی ملاحظهٔ المتیقّن، بخلاف النظر إلی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۵۳

العلم والقطع.

وبالجملهٔ: لا- إشکال فی أنّ العنایهٔ المصحّحهٔ لورود النقض علی الیقین إنّما هی باعتبار استتباع الیقین الجری العملی علی المتیقّن والحرکهٔ علی ما یقتضیه، فیکون مفاد قوله علیه السلام: «لا تنقض الیقین بالشکّ» هو أنّ الجری العملی الذی کان یقتضیه الإحراز والیقین لا ینقض فی الشکّ فی بقاء المتیقّن.

إذا عرفت ذلـك فقـد ظهر لـك أنّ أخبار الباب إنّما تختصّ بما إذا كان المتيقّن ممّا يقتضـى الجرى العملى على طبقه، بحيث لو خلّى وطبعه لكـان يبقى العمـل على وفق اليقين ببقـاء المتيقّن، وهـذا المعنى يتوقّف على أن يكون للمتيقّن اقتضـاء البقـاء فى عمود الزمـان، ليتحقّق الجرى العملى على طبقه، فإنّه فى مثل ذلك يصـحّ ورود النقض على اليقين بعنايـة المتيقّن ويصدق عليه نقض اليقين بالشـكّ وعدم نقضه به، بخلاف ما إذا لم يكن للمتيقّن اقتضاء البقاء فى سلسلة الزمان، فإنّ الجرى العملى بنفسه ينتقض ولا يصحّ ورود النقض على اليقين بعنايـة المتيقّن، لأنّ المتيقّن لا يقتضـى الجرى العملى حتّى يكون رفع اليـد عنه نقضـاً لليقين بالشـكّ، والشكّ فى اقتضاء المتيقّن للبقاء يوجب الشكّ فى صدق النقض عليه، فلا يندرج فى عموم قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ».

وبتقريب آخر: يتوقّف صـدق نقض اليقين بالشـكّ على أن يكون زمـان الشـكّ ممّـا قـد تعلّق اليقين به فى زمـان حـدوثه، بمعنى: أنّ الزمان اللاحق الـذى يشكّ فى بقاء المتيقّن فيه كان متعلّق اليقين عنـد حدوثه، وهذا إنّما يكون إذا كان المتيقّن مرسلًا بحسب الزمان لكى لا يكون اليقين بوجوده من أوّل الأمر محـدوداً بزمان خاصّ ومقيّـداً بوقت مخصوص، وإلّا ففيما بعـد ذلك الحـدّ والوقت يكون المتيقّن مشكوك الوجود من أوّل الأمر، فلا يكون رفع اليد عن آثار

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۴

وجود المتيقّن من نقض اليقين بالشكّ، لأنّ اليقين ما كان يقتضـى ترتيب آثار وجود المتيقّن بعـد ذلك الحـدّ، فكيف يكون رفع اليد عن الآثار من نقض اليقين بالشكّ؟

ألا ترى أنّه لو علم أنّ المتيقّن لا يبقى أزيـد من ثلاثة أيّام ففى اليوم الرابع لا يقال: انتقض اليقين بالوجود بيقين آخر بالعدم، فإنّ اليوم الرابع ما كان متعلّق اليقين بالوجود من أوّل الأمر حتّى يقال: انتقض اليقين بيقين آخر، وهـذا بخلاف ما إذا حـدث فى اليوم الثالث أمر زمانى- من مرض وقتل ونحو ذلك- أوجب رفع المتيقّن، فإنّه يصحّ أن يقال: إنّه انتقض اليقين بالوجود بيقين العدم.

وبالجملـة: لا إشـكال فى أنّ العنايـة المصـحّحة لإضافة النقض إلى اليقين إنّما هى لكون اليقين يقتضـى الجرى والحركة نحو المتيقّن، وهـذا إنّما يكون إذا كان المتيقّن ممّا يقتضـى الجرى والحركـة على ما يسـتتبعه من الآثار الشـرعيّة والعقليّـة، فلابدّ وأن يكون للمتيقّن اقتضاء البقاء فى الزمان الذى يشكّ فى وجوده ليقتضى ذلك، ولابدّ من إحراز اقتضائه للبقاء، فالشكّ فى وجود المتيقّن لأجل الشكّ فى المقتضى لا يندرج فى قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ»[۵۱]، إنتهى كلامه رحمه الله بطوله.

هذه تقريبات الأعلام فى اختصاص حجّيّة الاستصحاب بالشكّ فى الرافع.

نقد كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام

ويرد على مـا أفاده الشـيخ الأعظم أنّ كون اليقين فى الخبر بمعنى المتيقّن خلاف الظاهر، إذ اليقين والشكّ يكونان فى عبارة واحـدة، فكيف يجعل الأوّل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۵

بمعنى المتيقّن والثـانى بمعنـاه لا- بمعنى المشـكوك، وكونه طريقيّاً لا يقتضـى ذلك، ألا ترى أنّا إذا قلنا: «القطع حجّـة» تكون الحجّيّة صفة للقطع لا للمقطوع؟

لكونها بمعنى المنجّزيّة والمعذّريّة وليس المنجّز فى باب القطع إلّانفس القطع، وأمّا المقطوع- كوجوب الصـلاة- فهو المنجَّز- بالفتح- لا المنجِّز- بالكسـر- فالقطع مع كونه طريقيّاً فى قولنا: «القطع حجّة» اخذ فى نفس هذه الجملة موضوعاً واسند الحجّيّة إلى نفسه لا إلى المقطوع، فاليقين فى المقام أيضاً كذلك، فإنّه مع كونه طريقيّاً فى الخبر اريد به نفسه لا المتيقّن.

نقد نظريّة المحقّق الهمدانى رحمه الله فى المسألة

وأمّا ما أفاده المحقّق الهمدانی رحمه الله- من أنّ نسبة النقض باعتبار الیقین التقدیری فی زمان الشکّ لا ـ الیقین المتعلّق بالحالة السابقة- فأورد علیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدَّ ظلّه العالی» بوجوه خمسة:

الأوّل: عدم لزوم هذا التقدیر فی صحّة نسبته إلیه، فإنّ الیقین المحقّق فی زمان الشکّ وإن تعلّق بالحالة السابقة، لکن تصحّ عند العرف نسبة النقض إلیه ویقال: هذا الیقین المتعلّق بالطهارة السابقة لا ینتقض بالشکّ ویبنی علیه فی زمان الشکّ، وذلک لأنّ الزمان ظرف للمتیقّن لا قید له، فالیقین تعلّق بنفس المتیقّن لا به مقیّداً بالزمان السابق، وإلّا کان الموضوع فی زمن الشکّ غیره فی زمن الیقین، فلا یجری الاستصحاب أصلًا.

وأمّا کون متعلّق الیقین فی السابق لا یضرّ عرفاً فی صحّة إسناد النقض إلی الیقین.

الثانی: أنّ الظاهر من الروایات هو نسبة النقض إلی هذا الیقین الفعلی، لا التقدیری، لأنّ قوله فی الصحیحة المتقدّمة: «وإلّا فإنّه علی یقین من وضوئه»

مرتبط بالکبری التی بعده، أی قوله: «ولا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» سواء جعل صغری لها- کما هو الظاهر- أو توطئة لذکرها، ولا شبهة فی أنّ المراد بالیقین فی «إنّه علی یقین من وضوئه» هو الیقین المتعلّق بالوضوء فی الزمان السابق، لا الیقین المقدّر المعتبر، فلابدّ أن یُراد من الیقین فی الکبری هو هذا الیقین لا التقدیری، لعدم صحّة التفرقة بینهما، ضرورة عدم صحّة أن یقال:

«إنّه علی یقین من وضوئه فی الزمان السابق ولا ینقض الیقین التقدیری بالشکّ».

الثالث: أنّ مناسبة الحکم والموضوع إنّما تقتضی أن لا ینتقض الیقین الواقعی الذی له إبرام واستحکام بالشکّ، لا الیقین التقدیری الاعتباری.

الرابع: أنّ قوله: «أبداً» لتأبید الحکم المتقدّم، أی عدم نقض الیقین بالشکّ مستمرّ ومؤبّد، فلابدّ أوّلًا من جعل الحکم ثمّ إفادة تأبیده بلفظ «أبداً» الذی هو قائم مقام الإطلاق، فینحلّ عرفاً هذا الحکم المتقیّد بالتأبید إلی أمرین:

أصل الحکم القابل للتأبید وعدمه، وتأبیده واستمراره، فلو اعتبر الیقین فی تمام ظرف الشکّ، أی من أوّل وجوده إلی آخره یقدّر الیقین فنسب إلیه النقض فلا مصحّح للتأبید، فإنّ الأمر المستمرّ الوجود إذا اعتبر من أوّل وجوده إلی آخره لا یصحّ اعتبار الاستمرار فیه ثانیاً، فإنّ الشیء المستمرّ لا یقع فیه استمرار آخر، هذا إذا اعتبر الیقین فی تمام ظرف الشکّ، وإن اعتبر فی أوّل زمان الشکّ وارید بیان تأبید حکمه بلفظ «أبداً» لا مصحّح لنسبة النقض إلی ما بعد ظرف التقدیر بناءً علی تحقّقه.

فتلخّص ممّا ذکرنا أنّ الظاهر من تأبید الحکم أنّ الیقین المتعلّق بأمرٍ سابق علی الشکّ لا ینقض فی ظرف الشکّ من أوّل زمانه إلی آخره.

الخامس: أنّ قوله علیه السلام فی ذیل الصحیحة: «وإنّما ینقضه بیقین آخر» وإن کان ظاهراً فی جعل الحکم، إلّاأنّ هذا الظاهر لا یکون مراداً، ضرورة امتناع جعل إیجاب العمل علی طبق الیقین، فإنّه بمنزلة جعل الحجّیّة والکاشفیّة له، فلا محالة تکون هذه الجملة لتعیین الغایة للحکم المتقدّم، فیکون تأکیداً لاستمرار الحکم إلی زمان یقین آخر، فیفهم عرفاً من هذه الغایة أنّ المتکلّم اعتبر ثلاثة امور: الیقین السابق، والشکّ المستمرّ، والیقین المتأخّر، فقال: إنّ حکم الیقین بالأمر السابق مستمرّ فی زمان الشکّ ولا یرفع الید عنه إلی زمان الیقین بخلافه، وأمّا تقدیر الیقین فی ظرف الشکّ فلا یساعد علیه فهم العرف عند ملاحظة الروایة، ویؤیّده أنّه لو اعتبر فی ظرف الشکّ یقیناً غیر ما تعلّق بالحالة السابقة لقال فی الذیل: «وإنّما ینقضه بیقین ثالث» مکان «بیقین آخر».

وبالجملة: إنّ التأمّل فی الصحیحة صدراً وذیلًا ممّا یشرف الفقیه بالقطع بأنّ الیقین فی الکبری هو الیقین المحقّق الفعلی المتعلّق بالشیء فی الزمان السابق، لا المقدّر المفروض فی زمان الشکّ[۵۲].

هذا ما أورده الإمام «مدّ ظلّه» على المحقّق الهمدانى رحمه الله مع توضيح منّا فى بعض فقراته.

لكن يمكن المناقشة فى الإيراد الأوّل بعدم تسليم صحّة إسناد النقض عند العرف إلى اليقين المتعلّق بالحالة السابقة.

وفى الإيراد الرابع بأنّه خلط بين الحكم والموضوع، فإنّ تقدير اليقين فى تمام ظرف الشكّ يوجب استمرار الموضوع، وهو «نقض اليقين بالشكّ»، وقوله:

«أبداً» جيء به لتأبيد الحكم لا لتأبيد الموضوع، أى «نقض هذا اليقين المعتبر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۸

فى تمام ظرف الشكّ به ممنوع أبداً»، وبعبارة اخرى: تقدير اليقين فى تمام ظرف الشكّ إنّما هو لتصحيح إسناد النقض إليه، ولا يستفاد منه استمرار الحكم، والشاهد على هذا أنّه لو لم يكن فى الكلام حكم كأن يقال: «هل يجوز نقض اليقين بالشكّ» لابدّ على مذهب المحقّق الهمدانى من اعتبار اليقين فى تمام ظرف الشكّ، وأمّا قوله: «أبداً» فإنّما هو لتأبيد الحكم[۵۳] ولا يرتبط بالموضوع، فلا يلزم وقوع استمرار آخر فى الشيء المستمرّ كما توهّم «مدّ ظلّه».

ولكن مع ذلك أكثر إشكالات[۵۴] الإمام «مدَّ ظلّه» واردة على المحقّق الهمدانى رحمه الله، فما استدلّ به لإثبات التفصيل بين الشكّ فى المقتضى والشكّ فى الرافع فى حجّيّة الاستصحاب مردود.

نقد كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وأمّا ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى تقريبه الأوّل فجوابه أنّ الفرق بين العلم والقطع وبين اليقين- بأنّ الثالث يفهم منه لزوم الجرى على طبقه عند تلفّظه وتصوّره دون الأوّلين- واضح البطلان، والتعبير باليقين فى جميع أخبار الاستصحاب دون العلم والقطع لا يكون مؤيّداً له، إذ لا إشكال فى أنّه لو قال:

«لا ينقض العلم بالشكّ» لكان صحيحاً، فهذه الألفاظ الثلاثة مترادفة، بل عند تصوّر القطع يخطر ببال الإنسان لزوم الحركة على وفقه، لأنّ أذهاننا مأنوسة بحجّيّته ولزوم العمل على طبقه، وذلك لأنّ الاصوليّين عبّروا فى كتبهم بأنّ القطع حجّة، ولم يعبّروا بأنّ اليقين حجّة.

على أنّ لزوم الجرى على طبق اليقين أثر من آثاره وحرمة نقضه بالشكّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۹

أيضاً أثر آخر له، وكلا الأثرين يكونان فى عرض واحد لا تقدّم لأحدهما على الآخر، فكيف ترتّب الأوّل على نفس اليقين الفاقد لكلّ أثر، ثمّ ترتّب الثانى عليه حال كونه واجداً للأثر الأوّل؟

وكون لزوم الجرى على وفقه أثراً عقليّاً وحرمة نقضه بالشكّ أثراً شرعيّاً لا- يوجب التقدّم والتأخّر وترتّب الثانى على اليقين الواجد للأوّل.

أضف إلى ذلك: أنّه كما عرفت استشكل على الشيخ بأنّ المراد باليقين ليس هو المتيقّن، ثمّ قال: عناية النقض إنّما تلحق اليقين من ناحية المتيقّن وبلحاظ ما يستتبعه من الجرى على ما يقتضيه المتيقّن، وقال أيضاً: يختصّ أخبار الباب بما إذا كان المتيقّن ممّا يقتضى الجرى العملى على طبقه، بحيث لو خلّى وطبعه لكان يبقى العمل على وفق اليقين ببقاء المتيقّن، وهذا المعنى يتوقّف على أن يكون للمتيقّن اقتضاء البقاء فى عمود الزمان، ليتحقّق الجرى العملى على طبقه، فإنّه فى مثل ذلك يصحّ ورود النقض على اليقين بعناية المتيقّن ويصدق عليه نقض اليقين بالشكّ وعدم نقضه به، بخلاف ما إذا لم يكن للمتيقّن اقتضاء البقاء فى سلسلة الزمان.

وهل هذا البيان منه رحمه الله إلّاكرٌّ على ما فرَّ؟ فإنّه قال بعدم كون اليقين بمعنى المتيقّن ثمّ جعله أساساً لصحّة ورود النقض على اليقين، فكان القول بكونه بمعنى المتيقّن أولى، لعدم استلزامه ذلك التكلّف الذى ارتكبه.

وأمّا تقريبه الثانى: فجوابه أنّا لا نسلّم كون زمان الشكّ دائماً ممّا تعلّق به اليقين فى زمان حدوثه وإن كان الشكّ من موارد الشكّ فى الرافع، فإنّ الوجدان قاضٍ بأنّ مَن توضّأ أوّل الصبح يكون متيقّناً بالطهارة وبدوامها ما لم يتحقّق ناقض، فاليقين بالبقاء مقيّد بعدم تحقّق الحدث، فلا يكون زمان الشكّ فى الحدث ممّا تعلّق به اليقين فى زمان حدوثه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۶۰

تحقيق الحقّ فى الشكّ فى الرافع والمقتضى

أقول: اليقين فى قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشكّ» ظاهر فى اليقين الحقيقى المتعلّق بالحالة السابقة، وظاهر أيضاً فى كونه بمعناه لا بمعنى المتيقّن، والحقّ شموله للشكّ فى الرافع والمقتضى كليهما، ولا إشكال فى صحّة إسناد النقض إلى اليقين مع حفظ هذين الظهورين.

بيان ذلك: ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية[۵۵]، وأكمله سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدَّ ظلّه» فى الرسائل بتوضيحاته المفيدة، حيث قال:

اعلم أنّ اليقين قد يلاحظ بما أنّه صفة قائمة بالنفس- كالعطش والجوع والخوف والحزن من الصفات القائمة بها- من غير لحاظ إضافته إلى الخارج، وقس عليه الشكّ والظنّ، وقد تلاحظ بما أنّها مضافة إلى الخارج وأنّ اليقين كاشف كشفاً تامّاً عن متعلّقه والظنّ ناقصاً والشكّ غير كاشف أصلًا، بل يضاف إلى الخارج إضافة ترديديّة.

لا إشكال فى أنّ اليقين بحسب الملاحظة الاولى لا يكون ممتازاً عن الظنّ والشكّ بالإبرام والاستحكام وعدمهما، بل الإبرام والاستحكام بحسب هذه الملاحظة إنّما يكون فى كيفيّة قيامها بالنفس بحسب مباديها المحصّلة لها فيها، فقد تكون مبادئ حصول الشكّ قويّة بحيث لا يزول بسهولة وتكون مبادئ حصول القطع واليقين ضعيفة بحيث يزول بتشكيك ما، وقد يكون الحال بخلاف ذلك.

وبالجملة: سهولة زوال تلك الأوصاف عن النفس وعسر زوالها تابعان لمبادئ حصولها، فلا يكون اليقين فى هذه الملاحظة أبرم من الشكّ ولا الظنّ.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۶۱

وأمّا بحسب الملاحظة الثانية- أى إضافتها إلى الخارج- فاليقين مبرم محكم ذاتاً دون الشكّ والظنّ، فكأنّ اليقين حبل مشدود، أحد طرفيه على النفس وطرفه الآخر على المتيقّن ويكون حبلًا مبرماً مفتولًا مستحكماً وإن كانت مبادئ حصوله ضعيفة غير مستحكمة، بخلاف الظنّ والشكّ، فإنّهما بحسب هذه الإضافة غير محكمين ولا مبرمين وإن كانت مبادئ حصولها قويّة مستحكمة.

وبالجملة: امتياز اليقين عن الشكّ فى كونه كالحبل المبرم دون الشكّ إنّما هو بحسب تعلّقها بالخارج، وهذا واضح.

وأمّا الجرى العملى على طبق اليقين فهو خارج عن حقيقته، بل يكون من آثاره وأحكامه العقليّة أو العقلائيّة، فلا يكون إبرامه واستحكامه متفرّعين على الجرى العملى، بل هو تابع لهما، وكذا إبرامه واستحكامه وكونه كالحبل المشدود دون الشكّ لا ارتباط لها بالمتيقّن، بل هى من مقتضيات ذاته، سواء تعلّق بأمرٍ مبرم أو غيره، كما أنّ الشكّ غير مبرم بأىّ شىء تعلّق.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ الإبرام والاستحكام من مقتضيات ذات اليقين، وأنّ مقابلهما من مقتضيات ذات الشكّ فى حال ملاحظتهما متعلّقين بالخارج ومضافين إلى المتعلّق، ولا يكون الإبرام والاستحكام عارضين له من المتيقّن، ولا من وجوب الجرى العملى على طبقه، كما أنّ اليمين المؤكّد يتوهّم له إحكام وإبرام باعتبار نفس ذاته المضافة إلى المتعلّق، ففى قوله تعالى: «وَ لَاتَنقُضُوا الْأَيْمنَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا»[۵۶] إنّما نسب النقض إليها لا باعتبار كونها من الكيفيّات المسموعة القائمة بنفس المتكلّم، ولا باعتبار كون متعلّقها أمراً مستمرّاً مبرماً،

ولاـ باعتبار الجرى العملى على طبقها، بل باعتبار ذاتها المضافة إلى متعلّقاتها، فكأنّ اليمين بواسطة هذه الإضافة حبل مبرم مشدود، أحد جانبيه على عنق الحالف والآخر على متعلّقه، فبهذه الملاحظة نسب إليه النقض، كما أنّ اليقين إنّما نسب إليه النقض بهذه الملاحظة[۵۷]، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

وحاصله: أنّ اليقين بحسب ملاحظته إلى الخارج- أى المتيقّن- يكون ذاتاً مبرماً ومستحكماً كالحبل المفتول، دون الظنّ والشكّ، لأنّ اليقين نور محض وكاشف تامّ، والظنّ نور مخلوط بالظلمة وكاشف ناقص، والشكّ ظلمة محضة لا كشف فيه أصلًا، وبحسب هذه الملاحظة اسند النقض إلى‌اليقين فى الرواية، وحيث كان الإبرام والاستحكام فى هذه الملاحظة من مقتضيات ذات اليقين من دون دخل شى‌ء آخر فالرواية تعمّ الشكّ فى المقتضى والرافع كليهما، فالتفصيل بينهما بشمولها للثانى دون الأوّل- كما ذهب إليه الأعلام الأربعة[۵۸]- غير تامّ.

إشكال وجواب

بقى هنا إشكال: وهو أنّ إسناد النقض إلى اليقين المتعلّق بالحالة السابقة خلاف ظاهر الرواية، لأنّه كما لا يمكن نقض اليقين بحياة زيد بالشكّ فى ممات عمرو، لاـ يمكن أيضاً نقض اليقين المتعلّق بالزمان السابق بالشكّ المتعلّق بالزمان الحاضر، ولأجل ذلك الإشكال ذهب المحقّق الهمدانى رحمه الله إلى‌تقدير يقين آخر، والمحقّق النائينى رحمه الله فى تقريبه الثانى إلى كون زمان الشكّ ممّا تعلّق به

اليقين فى زمان حدوثه.

والجواب عنه بعد عدم تماميّة ما ذكره العَلَمان رحمهما الله أنّ الاحتمالات المتصوّرة للرواية فى بادئ النظر ثلاثة:

أ- أن يكون وجود اليقين والشكّ فعليّاً وكلاهما متعلّقين بشى‌ء واحد من جميع الجهات حتّى من حيث الزمان، وهذا ممتنع كما هو واضح.

ب- أن يُراد من الرواية قاعدة اليقين، وهى أن يكون اليقين والشكّ كلاهما متعلّقين بشى‌ء واحد حتّى من حيث الزمان، إلّاأنّ الشكّ فعلى دون اليقين، فإنّ المكلّف فى هذه القاعدة كان متيقّناً سابقاً بكونه متطهّراً مثلًا ولكنّه يشكّ الآن فى تلك الطهارة السابقة، وهذا الاحتمال خلاف الظاهر، لأنّ قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» ظاهر فى كون اليقين أيضاً فعليّاً، كالشكّ، فمفاده «لا ينقض اليقين الموجود بالفعل بالشكّ الموجود كذلك»، على أنّه لا يلائم مورد الرواية أيضاً، لأنّ موردها هو اليقين بالوضوء والشكّ فى ارتفاعه لأجل احتمال النوم، واحتمال النوم ناشٍ عن تحريك شى‌ء فى جنبه وهو لا يعلم به.

ج- أن يكون وجود اليقين والشكّ فعليّاً، إلّاأنّ متعلّقهما مختلف من حيث الزمان، بأن كان اليقين متعلّقاً بالحالة السابقة والشكّ متعلّقاً بالحالة الفعليّة، وهذا الاحتمال- ولو كان خلاف الظاهر- متعيّن، لأنّه احتمال ممكن أقلّ إشكالًا، فإنّ الاحتمال الأوّل كان محالًا، والثانى كان ذا إشكالين- كما عرفت- ولا احتمال رابع فى البين، فتعيّن الاحتمال الثالث، وإن كان خلاف الظاهر فرضاً.

هل الاستصحاب حجّة من باب بناء العقلاء؟

ثمّ إنّه قد استدلّ أيضاً للقول باختصاص الاستصحاب بالشكّ فى الرافع:

بأنّ أخبار الاستصحاب لا تكون تعبّداً محضاً، بل وردت على طبق ارتكاز

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۶۴

العقلاء وبنائهم على العمل على طبق الحالة السابقة، ولا إشكال فى اختصاص بنائهم على العمل على طبقها فى الشكّ فى الرافع دون المقتضى.

والشاهد على ورودها إمضاءً لبنائهم قوله عليه السلام فى الصحيحة الثانية الآتية[۵۹]: «فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً» فإنّ هذا التعبير يدلّ على إرجاعه إلى ارتكازه، لا أنّه حكم تعبّدى محض.

أقول: لا ريب فى بناء العقلاء على العمل على طبق الحالة السابقة فى الجملة، ولا ريب أيضاً فى تحقّق هذا البناء فى الشكّ فى الرافع، وأمّا بنائهم على العمل بها فى الشكّ فى المقتضى إمّا مقطوع العدم وإمّا مشكوك فيه، فالمتيقّن من بنائهم هو خصوص موارد الشكّ فى الرافع.

ولكنّ الوجه فى حكم الشارع بالعمل على طبق الحالة السابقة بقوله: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» هو مجرّد اليقين بها والشكّ فى الحالة اللاحقة، لأنّه جعل نقض اليقين بالشكّ موضوعاً لحكمه من غير دخالة شىء آخر، فيشمل الأخبار كلّ مورد تحقّق فيه اليقين بالحالة السابقة والشكّ فى الحالة اللاحقة، سواء حصل الوثوق ببقاء المتيقّن أم لا، بل يشمل ما إذا حصل الظنّ غير المعتبر بارتفاعه، والعلم بالحالة السابقة غير كاشف عن الحالة اللاحقة، لا كشفاً تامّاً ولا ناقصاً يعبّر عنه بالوثوق أو الظنّ.

وأمّا بناء العقلاء فالظاهر أنّ وجهه حصول الوثوق والاطمئنان لهم بالبقاء، لا تعبّد عقلائى، إذ لم نجدهم يعملون على طبق الحالة السابقة فى مورد لا يكون فى البين إلّااليقين بالكون السابق والشكّ فى البقاء بحيث لا يحصل لهم وثوق واطمئنان ولا يكون عملهم مطابقاً للاحتياط، بل رجوع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۶۵

الحيوانات إلى أوكارها لا يكون إلّامن جهة حصول الوثوق بالبقاء.

وبالجملة: الظاهر أنّ بناء العقلاء لا يكون إلّالحصول الوثوق والاطمئنان لهم.

منشأ وثوق العقلاء ببقاء الحالة السابقةكلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى ذلك

ثمّ إنّه قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: حصول الوثوق بالبقاء ناشٍ عن ندرة حصول الرافع للشىء الثابت المقتضى للبقاء، نظير أصالة السلامة فى الثمن والمبيع الناشئة عن ندرة حصول العيب فى الأشياء، فإنّها أصل عقلائى يحصل الوثوق للعقلاء على طبقه، وحصول هذا الوثوق ناشٍ عن ندرة حصول العيب فى الأشياء وغلبة سلامتها[۶۰].

نقد كلام الإمام «مدّ ظلّه» فى المقام

لكنّه مخدوش عندنا، لأنّ الشكّ فى الرافع ليس بمعنى بقاء المستصحب واستمراره واقعاً، بل بمعنى قابليّته للبقاء والاستمرار، وحصول الرافع له ليس نادراً فى جميع الموارد، ألا ترى كثرة حصول الرافع لبعض الأشياء الثابتة المقتضية للبقاء، كالطهارة، فإنّها مقتضية للبقاء إلى الأبد، مع أنّها كثيراً ما تنقض وترفع بالبول والنوم والريح وسائر النواقض.

نعم، بعض الامور الثابتة المقتضية للبقاء والاستمرار لا يعرضه الرافع إلّا نادراً، كالبناء المحكم القوىّ الذى لا يُخرّبه إلّازلزال شديد أو سيل عظيم.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۶۶

وبالجملة: قوله «مدّ ظلّه»: «حصول الوثوق بالبقاء لهم ناشٍ عن ندرة حصول الرافع للشىء الثابت المقتضى للبقاء» غير تامّ.

وکیف کان، بناء العقلاء علی العمل علی طبق الحالـة السابقـة لا یکون إلّا لأجل حصول الوثوق والاطمئنان لهم بالبقاء، بخلاف حکم الشارع بحرمـة نقض الیقین بالشکّ، فإنّ ملاکه نفس الیقین والشکّ من غیر دخل شـیء آخر فیه، فإذا اختلف المناطان فـدعوی ورود أخبار الباب علی طبق ارتکاز العقلاء غیر مسموعة.

توضیح «لیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ أبداً»

وأمّا التعبیر ب «فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ أبـداً» کما ورد فی الصـحیحة الثانیـة الآتیة فلا یدلّ علی إرجاعه إلی ارتکاز الراوی[۶۱]، لعدم دلالة التعبیر ب «لا ینبغی» علی الکراهة فی لسان الشرع، بل یدلّ علی الحرمة.

ویؤیّده ورود هذا التعبیر فی سائر الأخبار لأجل بیان حکم تحریمی لا تنزیهی، بل وروده فی نفس تلک الصـحیحة- مع قطع النظر عن سائر الروایات- یقتضی أن یکون لبیان الحرمة، لأنّ موردها هو الصلاة الواجبة،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۶۷

فلا فرق بین التعبیر بقوله: «لیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ أبداً» وبین التعبیر فی الصحیحة الاولی بقوله: «لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» أصلًا.

وبالجملـة: دعوی أنّ نکتة اعتبار الاستصـحاب هی مطابقته لارتکاز العقلاء غیر مسـموعة، فمفاد أخبار الباب أعمّ من الشکّ فی الرافع والمقتضی، ومخالف لما هو سیرة العقلاء، لأنّ مناط الأخبار أعمّ من مناط السیرة ومخالف له، فتقریب اختصاص الاستصحاب بالشکّ فی الرافع بورود أخباره علی طبق بناء العقلاء مردود.

هل الاستصحاب أمارة شرعیّة أو أصل عملی؟

واتّضـح ممّـا ذکرنـا عـدم کون الاستصـحاب أمارة مجعولـة شـرعیّة، بل هو أصل عملی مجعول شـرعی، لأنّ ملاک حرمـة النقض فی الروایـة هو مجرّد الیقین بالحالـة السابقـة والشکّ فی الحالـة اللاحقـة کما عرفت، فدعوی کونه أمارة إمّا أن تکون بلحاظ کون الیقین کاشـفاً عن زمان الشکّ، وهی غیر مسـموعة، لأنّ الیقین کاشف عن الحالـة السابقـة لا عن زمان الشکّ، لأنّه تعلّق بها لا به، فلا یکون کاشـفاً عنه حتّی کشـفاً ناقصـاً، وإمّـا أن تکون بلحـاظ الشکّ لأجل کونه مسـبوقاً بالیقین، وهی أیضاً فاسـدة، لأنّ مسـبوقیّته بالیقین لا تستلزم کونه موجباً لتحقّق الظنّ بالبقاء.

وبعبارة اخری: کلّما تحقّق الیقین بالحالة السابقة والشکّ بالحالة اللاحقة یجری الاستصحاب بحسب مدلول الروایة، فلا یختصّ جریانه بـالظنّ النوعی بالبقاء، بل یعمّ الشکّ المتساوی الطرفین، بل الظنّ بالارتفاع، لأنّ الشکّ یکون بمعنی عـدم الیقین لا بمعناه المصـطلح، فکیف یکون أمارةً شرعیّة کاشفةً عن الواقع؟

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۶۸

لا یقال: ما الفرق بین أدلّة حجّیّة الخبر الواحد وأخبار الاستصـحاب حیث ذهبتم إلی کون الخبر الواحد أمارةً وإلی کون الاستصـحاب أصلًا؟

فـإنّه یقـال: الفرق بینهمـا أنّ أدلّـة حجّیّـة الخبر الواحـد نـاظرة إلی بنـاء العقلاء علی العمل بخبر العادل والثقـة، بل دلیله منحصـر- علی التحقیق- فی بنـاء العقلاء، وهم لا یعملون بخبر الثقـة إلّالأجل حصول الوثوق والاطمئنان لهم، فخبر الثقـة حجّـة من باب الظنّ النوعی، بخلاف الاستصحاب، فإنّ الأخبار الدالّة علی حجّیّته لا تکون مرتبطة بسیرة العقلاء کما عرفت، فوزان قوله علیه السلام: «لاـ ینقض الیقین أبـداً بالشـکّ» وزان قوله: «کلّ شـیء طاهر حتّی تعلم أنّه قـذر» فکما أنّ الثانی وظیفـة مقرّرة للشاکّ فی الطهارة فی

مقام العمل، فکذلک الأوّل وظیفهٔ مقرّرهٔ للشاکّ فی بقاء المتیقّن فی مقام العمل، إلّاأنّ الشکّ فیه یکون مسبوقاً بالیقین، دون الثانی.
فتحصّل من جمیع ما ذکرنا حول الروایهٔ أنّ الاستصحاب حجّهٔ فی جمیع أبواب الفقه بإلغاء الخصوصیّهٔ، وأنّه حجّهٔ فی الشکّ فی الرافع والمقتضی کلیهما، وأنّه أصل لا- أمارهٔ، فلا یکون معنی حجّیّته عندنا أنّه أمارهٔ کاشفهٔ عن الواقع، بل معناها أنّه وظیفهٔ عملیّهٔ تعبّدیّهٔ عند الشکّ فی البقاء.
وهذه الصحیحهٔ کافیهٔ لاعتبار الاستصحاب وحجّیّته، إلّاأنّا نذکر سائر أخبار الباب، لأنّ من ناقش فی إلغاء الخصوصیّهٔ وقال باختصاص قوله علیه السلام: «لا- ینقض الیقین أبداً بالشکّ» بباب الوضوء یتمکّن من تعمیم الاستصحاب لسائر الأبواب، فإنّ مورد الأخبار الاخر غیر الوضوء کما ستعرف.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۶۹

صحیحهٔ زرارهٔ الثانیهٔ

اشارهٔ

ومنها: ما رواه الشیخ أیضاً بإسناده عن الحسین بن سعید، عن حمّاد، عن حریز، عن زرارهٔ قال: قلت له[۶۲]: أصاب ثوبی دم رعاف[۶۳] أو غیره[۶۴] أو شیء من منیّ، فعلّمت أثره إلی أن اصیب له الماء، فأصبت وحضرت الصلاهٔ ونسیت أنّ بثوبی شیئاً وصلّیت، ثمّ إنّی ذکرت بعد ذلک، قال: «تعید الصلاهٔ وتغسله» قلت: فإن لم أکن رأیت موضعه وعلمت أنّه قد أصابه فطلبته فلم أقدر علیه، فلمّا صلّیت[۶۵] وجدته، قال: «تغسله وتعید»، قلت: فإن ظننت أنّه قد أصابه ولم أتیقّن ذلک، فنظرت فلم أرَ شیئاً ثمّ صلّیت فرأیت فیه، قال:
«تغسله ولا- تعید الصلاهٔ»، قلت: لِمَ ذلک؟ قال: «لأنّک کنت علی یقین من طهارتک ثمّ شککت فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ أبداً» قلت: فإنّی قد علمت أنّه قد أصابه ولم أدرِ أین هو فأغسله، قال: «تغسل من ثوبک
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۷۰
الناحیهٔ التی تری أنّه قد أصابها حتّی تکون علی یقین من طهارتک» قلت:
فهل علیَّ إن شککت فی أنّه أصابه شیء أن أنظر فیه؟ قال: «لا، ولکنّک إنّما ترید أن تُذهب الشکّ الذی وقع فی نفسک» قلت: إن رأیته فی ثوبی وأنا فی الصلاهٔ، قال: «تنقض الصلاهٔ وتُعید إذا شککت فی موضع منه ثمّ رأیته، وإن لم تشکّ ثمّ رأیته رطباً فقطعت الصلاهٔ وغسلته ثمّ بنیت علی الصلاهٔ، لأنّک لا تدری لعلّه شیء أوقع علیک، فلیس ینبغی أن تنقض الیقین بالشکّ»[۶۶].
وهذه الروایهٔ وإن کانت مضمرهٔ، إلّاأنّ إضمار مثل زرارهٔ لا یضرّ، لأنّه لا یسأل غیر الإمام المعصوم، علی أنّ الصدوق رحمه الله رواها فی «العلل» متّصلًا بأبی جعفر علیه السلام، فلا إشکال فیها من حیث اتّصالها بالمعصوم.

البحث حول دلالهٔ الروایهٔ

وأمّا دلالتها: فلا إشکال فی عدم دلالهٔ الفقرتین الاولیین علی الاستصحاب، بل مورد الاستدلال بها فقرتان:
إحداهما: الفقرهٔ الثالثهٔ، وهی قوله: «فإن ظننت أنّه قد أصابه- إلی قوله علیه السلام- فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ أبداً».
وفی هذه الفقرهٔ احتمالات؛ لأنّ فی قوله: «فنظرت فلم أرَ شیئاً» احتمالین:
أحدهما: أنّه بعد النظر وعدم رؤیهٔ شیء صار عالماً بعدم کون الثوب نجساً، ثانیهما: أنّه بقی شکّه بإصابهٔ النجاسهٔ ولم یتبدّل شکّه بسبب النظر وعدم الرؤیهٔ إلی العلم بعدم الإصابهٔ، وفی قوله: «ثمّ صلّیت فرأیت فیه» أیضاً

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۷۱

احتمالان: أحدهما: أنّه تیقّن بکونه هو النجاسهٔ التی ظنّ بها قبل الصلاهٔ، فتیقّن وقوع الصلاهٔ فیها، ثانیهما: أنّه شکّ فی أنّها هل وقعت علی الثوب بعد الصلاهٔ أو هی التی کانت قبلها وظنّ بها، فالاحتمالات أربعهٔ حاصلهٔ من ضرب الأوّلین إلی الأخیرین:

أ- أنّه بعد الظنّ بالإصابهٔ والنظر وعدم الرؤیهٔ صلّی من غیر حصول علم أو اطمئنان له من النظر، فإذا صلّی رأی فی ثوبه النجاسهٔ وعلم بأنّها هی التی کانت مظنونهٔ، فعلم أنّ صلاته وقعت فی النجس.

ب- هذه الصورهٔ، أی عدم حصول العلم له من النظر، لکن مع احتمال حدوث النجاسهٔ بعدها واحتمال وقوع صلاته فیها.

ج- أنّه حصل له بواسطهٔ النظر العلم بعدم النجاسهٔ، فإذا صلّی تبدّل علمه بالعلم بالخلاف، أی بأنّ النجاسهٔ کانت من أوّل الأمر.

د- هذه الصورهٔ مع احتماله بعد الصلاهٔ حدوث النجاسهٔ بعدها واحتمال وقوعها فیها.

فلابدّ من النظر فی أنّها ظاهرهٔ فی أیّ منها؟ حتّی یتّضح أنّها هل هی دالّهٔ علی الاستصحاب أم لا؟

فأقول: الاحتمال الثالث ینافی تعلیل الجواب، أعنی قوله علیه السلام: «لأنّک کنت علی یقین من طهارتک ثمّ شککت، فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ أبداً»، إذ لا شکّ علی هذا الاحتمال، لأنّه- بناءً علی هذا الاحتمال- دخل فی الصلاهٔ عالماً بکونه طاهراً، وصار عالماً بالخلاف بعدها، فأین الشکّ الذی اشیر إلیه فی تعلیل الجواب؟! لا یقال: لعلّه أراد الشکّ الذی کان قبل النظر.

فإنّه یقال: ذلک الشکّ لا یرتبط بالحکم الشرعی، لأنّ الملاک فیه إنّما هو حال المصلّی عند دخوله فی الصلاهٔ وبعدها.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۷۲

والاحتمال الرابع المنطبق علی قاعدهٔ الیقین بعید، لأنّه خلاف ظاهر قوله:

«فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ أبداً»، لأنّه ظاهر فی فعلیّهٔ الیقین والشکّ کلیهما، هذا أوّلًا.

وثانیاً: لو حصل له العلم لکان علیه ذکره فی السؤال، لوضوح احتمال دخله فی الحکم، فعدم ذکره دلیل علی عدم حصوله، إذ لو حصل له العلم لقال فی السؤال: «فنظرت فلم أرَ شیئاً فعلمت أنّه طاهر».

فبقی الاحتمالان الأوّلان، وهما یشترکان فی إفادهٔ حجّیّهٔ الاستصحاب، فلوکانت الروایهٔ مجملهٔ من هذه الجههٔ لا یضرّ بها، لکنّها ظاهرهٔ فی الاحتمال الأوّل.

ویؤیّده سؤال زرارهٔ عن علّهٔ الحکم بعدم وجوب الإعادهٔ بقوله: «ولِمَ ذلک؟»، فإنّه لو شکّ بعد الصلاهٔ فی وقوعها فی النجاسهٔ وعدمه لم یکن هذا السؤال مناسباً فی المقام، لأنّ الحکم بعدم وجوب الإعادهٔ حینئذٍ لا یکون غریباً عن الذهن، وإنّما یناسب السؤال عن علّهٔ الحکم ما إذا علم بعد الصلاهٔ بوقوعها فی النجاسهٔ، إذ حصل له شبههٔ، وهی أنّ الإمام علیه السلام حکم عقیب السؤالین الأوّلین بوجوب الغسل والإعادهٔ وعقیب الثالث بوجوب الغسل وعدم وجوب الإعادهٔ مع أنّ الصلاهٔ فی جمیع هذه الصور وقعت فی النجاسهٔ، فما علّهٔ عدم وجوب الإعادهٔ فی الصورهٔ الثالثهٔ؟ مع أنّ القاعدهٔ تقتضی وجوبها، لعدم کون المأتیّ به مطابقاً للمأمور به.

الفقرهٔ الثانیهٔ- التی تدلّ علی حجّیّهٔ الاستصحاب-: هی الفقرهٔ الأخیرهٔ، أعنی قوله علیه السلام: «وإن لم تشکّ» إلی آخر الروایهٔ.

إن قلت: هذه الفقرهٔ تنطبق علی قاعدهٔ الیقین والشکّ لا علی الاستصحاب، لأنّ قوله: «إن لم تشکّ» بمعنی «إن تیقّنت بالطهارهٔ» فإنّ عدم الشکّ عبارهٔ اخری عن الیقین، فحینئذٍ کان قبل الورود فی الصلاهٔ عالماً بالطهارهٔ وصار فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۷۳

أثنائها شاکّاً فی نفس تلک الطهارهٔ التی کانت معلومهٔ، أی الطهارهٔ قبل الورود، وهل هذا إلّاقاعدهٔ الیقین والشکّ؟ فهذه الفقرهٔ تدلّ علی حرمهٔ نقض الیقین بالشکّ فی قاعدهٔ الیقین ولا ترتبط بالاستصحاب.

قلت: الشکّ وإن کان مساویاً بالنسبهٔ إلی طرفی الاحتمال، إلّاأنّ الطرف الذی یوجب تغییر الوضع الموجود یکون متعلّقاً له فی التعبیرات لا الطرف الآخر، مثلًا إذا کان ثوبک طاهراً ثمّ عرض لک الشکّ، تقول: «شککت فی نجاسهٔ ثوبی» ولا تقول: «شککت فی

طهارته»، نعم، هذا التعبير صحيح لكنّه غير متعارف نوعاً.

إذا عرفت ذلك فظهر لك أنّ قوله عليه السلام: «إذا شككت فى موضع منه ثمّ رأيته» يكون بمعنى «إذا شككت فى نجاسة موضع منه ثمّ رأيته» فكان قوله: «إن لم تشكّ» أيضاً بمعنى «إن لم تشكّ فى نجاسته» بقرينة المقابلة، فحينئذٍ لو كان عدم الشكّ عبارة اخرى عن اليقين- كما قلت- لكان المعنى «إن تيقّنت بالنجاسة» لا «إن تيقّنت بالطهارة» وعلى هذا المعنى فلم يكن دخوله فى الصلاة جائزاً أصلًا، فكيف يحكم عليه السلام بصحّة ما مضى من صلاته مع أنّه دخل فيها عالماً بكون ثوبه نجساً؟!

فالمراد من عدم الشكّ هو الغفلة عن طهارة ثوبه ونجاسته، يعنى أنّه كان عالماً بطهارته قبل الدخول فى الصلاة، إلّاأنّه حال الدخول صار غافلًا عن الطهارة والنجاسة، ثمّ رأى نجاسة رطبة فى أثنائها وشكّ فى الإصابة قبل الصلاة أو فى الأثناء، فعلى هذا لا إشكال فى انطباق قوله عليه السلام: «فليس ينبغى أن تنقض اليقين بالشكّ» على الاستصحاب.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه إلى الآن ظهور فقرتين من الرواية فى حجّيّة الاستصحاب.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۷۴

إشكال وجواب

لكن يتوجّه إشكال على الفقرة الاولى، وهو أنّه كيف يصحّ تعليل عدم وجوب إعادة الصلاة بعد العلم بوقوعها فى النجس بقوله: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك، ثمّ شككت، فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً» مع كون الإعادة من النقض باليقين لا بالشكّ.

نعم، التعليل المذكور يصلح أن يكون تعليلًا لجواز الدخول فى الصلاة، لا لعدم وجوب الإعادة.

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بعد ذكر مقدّمة:

وهى أنّ قوله عليه السلام: «لا تعيد الصلاة» اريد منه معنى كنائى لا معناه المطابقى، أعنى «لا تجب عليك إعادة الصلاة».

توضيح ذلك: أنّ لزوم الإعادة وعدمه ممّا حكم به العقل، فلو رأى المأتيّ به مطابقاً للمأمور به حكم بعدم لزوم الإعادة، ولو رآه غير مطابق له حكم بلزومها، وأمّا الشارع فليس له حكم سوى ما تعلّق بالمأمور به، وإلّا لزم أن يتوجّه إلى المكلّف حكمان شرعيّان فيما إذا لم يطابق المأتيّ به المأمور به، أحدهما: «أقم الصلاة» مثلًا، والآخر: «يجب عليك الإعادة»، فكلّما عبّر الشارع بقوله: «يعيد» أو «لا يعيد» لم يكن معناه المطابقى مراداً، بل معناه الكنائى، فقوله عليه السلام فى الفقرتين الاوليين: «تعيد الصلاة» كناية عن اشتراط الصلاة بطهارة الثوب.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ أدلّة الشرائط والموانع ظاهرة فى كون الشيء بوجودها الواقعى شرطاً أو مانعاً، فما دلّ على وجوب الصلاة فى الثوب الطاهر ظاهر فى كون الطهارة الواقعيّة شرطاً لها، فزرارة رأى أنّ المأتيّ به فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۷۵

الفرض الثالث أيضاً غير مطابق للمأمور به- كالأوّلين- فالقاعدة تقتضى لزوم الإعادة، مع أنّ الإمام عليه السلام حكم بعدم لزومها، فسأل عن علّة ذلك بقوله: «ولِمَ ذلك؟»، وحاصل جواب الإمام عليه السلام أنّ الطهارة التى تكون شرطاً للصلاة أعمّ من الطهارة الواقعيّة والاستصحابيّة.

وبعبارة اخرى: قوله: «لا تعيد الصلاة» كناية عن أنّ الصلاة التى أتيت بها مطابقة للمأمور بها، لأنّ الطهارة التى تكون شرطاً لها تعمّ الطهارة الواقعيّة والاستصحابيّة، فهذا حاكم على أدلّة اشتراط طهارة الثوب فى الصلاة بتوسعتها، كما أنّ قاعدة الطهارة المستفادة من قوله: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» حاكم عليها وموسّع لدائرتها بأنّ الطهارة فى أدلّة اشتراطها أعمّ من الطهارة الواقعيّة والظاهريّة.

إشكال آخر وجواب

ثمّ إنّ فى الرواية إشكالًا ثانياً، وهو لزوم التفرقة بين وقوع تمام الصلاة فى الثوب النجس وبين وقوع بعضها فيه، حيث حكم فى الأوّل بعدم لزوم الإعادة وفى الثانى بلزومها، كما هو ظاهر قوله بعد ذلك: «تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت فى موضع منه ثمّ رأيته»، فما وجه هذا الفرق؟ مع أنّ الثانى أولى بعدم الإعادة، لأنّه عليه وقع بعض الصلاة فى الثوب النجس، وعلى الأوّل جميعها.

هل يمكن الجواب بأنّ وجوب الإعادة فى الثانى تعبّد محض؟

أقول: لا، لأنّ الرواية وردت بلسان بيان العلّة والدليل كما هو واضح، على أنّ عدم سؤال زرارة هاهنا عن العلّة مع أنّه كان سأل عنها فى الفقرة السابقة مشعر بأنّ الحكم بالإعادة هاهنا مطابق للقاعدة، فالعلّة كانت معلومة عنده،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۷۶

ولو كان تعبّداً محضاً ومخالفاً للقاعدة لسأل عن العلّة وأجاب الإمام عليه السلام بكونه تعبّداً غير معلول بعلّة.

لكن يمكن الذبّ عن الإشكال بعد ذكر مقدّمتين:

أ- أنّ النجاسة مانعة للصلاة مطلقاً- أى فى حال الذكر والسكوت والقيام والقعود وسائر الأحوال- فلو حمل المصلّى فى الأثناء ثوباً نجساً حال كونه ساكتاً، بحيث لم يأت بكلمة من الصلاة فيه بطلت، لأجل المانعيّة المطلقة.

ب- أنّ لنا أخباراً[۶۷] دالّة على أنّ المصلّى لو رَعَفَ[۶۸] فى الأثناء لا تبطل صلاته، بل عليه أن يغسل أنفه ويعوّض ثوبه المتنجّس بالرعاف أو يغسله ويبنى على صلاته لو لم يستلزم الغسل أو التعويض الاستدبار أو الفعل الكثير.

والرعاف له خصوصيّتان: إحداهما: أنّه يخرج بلا اختيار، ثانيتهما: أنّه إذا حدث فى أثناء الصلاة نعلم به فى بدء حدوثه، فنعلم أنّ شيئاً من الصلاة لم يقع معه، ومورد الأخبار وإن كان دم الرعاف، لكنّا نتمكّن من إلغاء الخصوصيّة والتمسّك بها لإثبات عدم بطلان الصلاة إذا تنجّس ثوب المصلّى أو بدنه فى الأثناء بنجاسة غير الرعاف إذا كانت مشتملة على الخصوصيّتين، وهما:

التنجّس بلا اختيار، وعدم وقوع شىء من الصلاة فيه، كأن يمسّ الطفل بيده النجسة ثوب المصلّى والتفت قبل إتيان شىء من الصلاة فى الثوب النجس.

فهذه الأخبار تكون مخصّصةً لدليل مانعيّة النجاسة للصلاة، فكان حاصل دليل المانعيّة بملاحظة هذه الأخبار أنّ النجاسة مانعة للصلاة، إلّاإذا حدثت فى أثنائها بحيث لم يقع شىء من الصلاة فيها وكان حدوثها بلا اختيار.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۷۷

إذا عرفت هاتين المقدّمتين، فاعلم أنّ الفرق بين حصول العلم بعد الصلاة بوقوعها فى النجاسة وبين حصوله فى الأثناء أنّ الصلاة فى الأوّل تمامها وقع فى الطهارة الاستصحابيّة، لأنّه كان شاكّاً فى إصابة النجاسة من أوّل الصلاة إلى آخرها، فيجرى الاستصحاب فى جميع ذلك الوقت، بخلاف الثانى، فإنّ الاستصحاب فيه لا يجرى إلّافى خصوص ما مضى من الصلاة قبل العلم بالنجاسة، وأمّا حال العلم فلا يكون مجرى استصحاب الطهارة كما هو واضح، ولا يكون أيضاً من مصاديق أخبار الرعاف، لأنّها كما قلنا لا تشمل إلّانجاسة حادثة فى أثناء الصلاة، وأمّا ما كان موجوداً من أوّل الصلاة فهو مانع لها، وإن حصل العلم به فى الأثناء.

إشكال ثالث وجواب

ثمّ حصلت هاهنا شبهة اخرى، وهى أنّا لا نعلم وجه إجراء الاستصحاب والحكم بصحّة الصلاة فى الصورة الأخيرة، أعنى قوله عليه السلام: «وإن لم تشكّ ثمّ رأيته رطباً إلخ» لأنّ الفرض فى هذه الصورة أن يرى المصلّى نجاسة فى الأثناء واحتمل كونها معه من أوّل

الصلاة وحدوثها فى الأثناء، فحال العلم بها لا يكون مجرى استصحاب الطهارة ولا مصداقاً لأخبار الرعاف، أمّا الأوّل: فظاهر، وأمّا الثانى: فلعدم العلم بحدوثها فى الأثناء حتّى يكون مصداقاً لتلك الأخبار، فكيف حكم الإمام عليه السلام بصحّة الصلاة، وعلّلها باستصحاب الطهارة؟

ولكن يمكن الجواب عنها بأنّه لا إشكال فى جريان استصحاب الطهارة بالنسبة إلى ما قبل العلم بالنجاسة، وأثره الشرعى صحّة ما وقع من الصلاة قبل العلم بها، وأمّا مسألة مانعيّة هذه النجاسة فيمكن حلّها بأنّا نشكّ فى كونها مانعة أم لا، ومنشأ هذا الشكّ أنّا لا نعلم أنّها هل حدثت فى الأثناء،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۷۸

فلا تكون مانعة، أو كانت من أوّل الأمر، فتكون مانعة، فتجرى البراءة الشرعيّة والعقليّة، كما تجرى البراءة- على التحقيق- بقسميها فيما إذا شككنا فى مانعيّة ثوب للصلاة، كما إذا شككنا فى كونه من الحيوان المذكّى أم لا؟ فإنّ جريان البراءة فى اللباس المشكوك كونه من المذكّى أو غيره وإن كان مختلفاً فيه، إلّاأنّ المحقّقين قالوا بجريانها عقليّها ونقليّها.

فحكم الإمام عليه السلام فى هذه الصورة بصحّة الصلاة معلول لأمرين: أحدهما: استصحاب الطهارة بالنسبة إلى ما قبل العلم بالنجاسة، الثانى: أصالة البراءة بالنسبة إلى حال العلم بها، والإمام عليه السلام لم يذكر فى الرواية إلّاالأوّل منهما وإن كان قوله عليه السلام: «لأنّك لا تدرى إلخ» ظاهراً فى كون الاستصحاب تمام العلّة، إلّا أنّه لا يمكن الأخذ بهذا الظهور، لما عرفت من الاحتياج إلى أصالة البراءة لرفع المانعيّة.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه حول الرواية أنّ جميع فقراتها مطابقة للقواعد، والدالّ منها على حجّيّة الاستصحاب فقرتان بالتفصيل المتقدّم.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۷۹

صحيحة زرارة الثالثة

اشارة

ومنها: صحيحة ثالثة لزرارة، وهى ما رواه الكلينى رحمه الله عن علىّ بن إبراهيم، عن أبيه، ومحمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن حمّاد بن عيسى، عن حريز، عن زرارة، عن أحدهما عليهما السلام قال: قلت له: من لم يدر فى أربع هو أم فى ثنتين وقد أحرز الثنتين؟ قال: «يركع ركعتين وأربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهّد ولا شىء عليه، وإذا لم يدر فى ثلاث هو أو فى أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها اخرى ولا شىء عليه، ولا ينقض اليقين بالشكّ ولا يُدخل الشكّ فى اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنّه ينقض الشكّ باليقين ويتمّ على اليقين فيبنى عليه ولا يعتدّ بالشكّ فى حال من الحالات»[۶۹].

هل الرواية وردت تقيّةً أو لبيان الحكم الواقعى؟

مذهب العامّة فى الشكّ بين الأقلّ والأكثر هو البناء على الأقلّ والإتيان بما شكّ فيه متّصلًا، ومذهب الشيعة هو البناء على الأكثر والإتيان بالمشكوك فيه منفصلًا، فهل هذه الرواية ظاهرة فى الأوّل حتّى تكون تقيّةً أو فى الثانى حتّى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۸۰

تكون لبيان الحكم الواقعى؟

قيل: إنّها ظاهرة فى بيان الحكم الواقعى، لأنّ قوله: «بفاتحة الكتاب» ظاهر فى تعيّن الفاتحة، وهذا لا يلائم الاتّصال، إذ حكم الركعتين

الأخیرتین فی الصلاة الرباعیّة هو التخییر بینهما وبین التسبیحات.

لکن ظاهر قوله علیه السلام: «یرکع رکعتین» عقیب سؤال زرارة، وأیضاً ظاهر قوله: «قام فأضاف إلیها اخری» هو الاتّصال وصدورها علی وجه التقیّة.

والحکم بتعیّن الفاتحة لیست علی خلاف التقیّة، لما حکی عن الشافعی وأحمد بن حنبل وبعض آخر من فقهاء العامّة القول بتعیّن الفاتحة فی الرکعات کلّها، فالظاهر منها هو إتیان الرکعتین فی الفرع الأوّل وإضافة الرکعة فی الفرع الثانی متّصلةً.

والذی یبعّد هذا الاحتمال هو الفرع الثانی المذکور فی الروایة، لأنّه لا یرتبط بسؤال زرارة، فکیف ذکره الإمام علیه السلام من قبل نفسه وبیّن حکمه تقیّةً مع أنّ الضرورات تتقدّر بقدرها؟!

فهذا یرشدنا إلی أنّ الإمام علیه السلام مع کونه فی مقام التقیّة، أراد بیان المذهب الحقّ أیضاً، فالروایة لم تصدر للتقیّة المحضة، بل إنّه علیه السلام أفتی بما هو ظاهر فی خلاف المذهب الحقّ تقیّةً وأراد بیانه فی حجاب التقیّة.

الوجوه المحتملة فی الحدیث

ثمّ إنّ فی الروایة احتمالات:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۸۱

نظریّة المحدّث الکاشانی رحمه الله فیها

منها: أنّ قوله علیه السلام: «لا ینقض الیقین بالشکّ» یعنی به لا یبطل الرکعات المحرزة بسبب الشکّ فی الزائدة بأن یستأنف الصلاة، بل یعتدّ بالمتیقّنة، و «لا یُدخل الشکّ فی الیقین» أی لا یعتدّ بالمشکوک فیها بأن یضمّها إلی المحرزة ویتمّ بها الصلاة من غیر تدارک، «ولا یخلط أحدهما بالآخر» عطف تفسیر للنهی عن الإدخال، «ولکنّه ینقض الشکّ بالیقین» أی الشکّ فی الرکعة الزائدة، بأن لا یعتدّ بها، بل یأتی بالزیادة علی الإیقان، «ویتمّ علی الیقین» أی یبنی علی المتیقّن فیها[۷۰].

هذا ما أفاده المحدّث الفیض الکاشانی رحمه الله حول الحدیث.

وعلیه لم یتعرّض قوله علیه السلام: «ولا یُدخل الشکّ فی الیقین ولا یخلط أحدهما بالآخر» لذکر فصل الرکعة ووصلها فی الفرعین، ولم یتعرّض أیضاً قوله: «لا ینقض الیقین بالشکّ» للاستصحاب کما هو واضح، فعلی هذا الاحتمال لا تکون الروایة دالّة علی الاستصحاب.

ومنها: أنّ قوله علیه السلام: «لا ینقض الیقین بالشکّ» یکون بالمعنی الذی ذکره المحدّث الکاشانی رحمه الله، ولکن قوله: «لا یدخل الشکّ فی الیقین» وقوله:

«لا یخلط أحدهما بالآخر» یعنی بهما فصل الرکعتین أو الرکعة المضافة للاحتیاط، بأن یُراد بهما عدم إدخال المشکوک فیها فی المتیقّنة وعدم خلط أحدهما بالآخر، فیکون المراد بالشکّ والیقین: المشکوک فیها والمتیقّنة، أی أضاف الرکعتین إلی الرکعتین المحرزتین والرکعة إلی الثلاث المحرزة، لکن[۷۱]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة ؛ ج۶ ؛ ص۸۱

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۸۲

لا یُدخل المشکوک فیها فی المتیقّنة ولا یخلط إحداهما بالاخری، بأن یأتی بالرکعة والرکعتین منفصلة لا متّصلة، لئلّا یتحقّق الاختلاط

وإدخال المشکوک فیها فی المتیقّنة.

ولا ـ یخفی أنّ هـذا الاحتمـال أظهر من الاحتمـال الأـوّل، حیث إنّ الظـاهر من النهی عن الإدخال والخلط أنّهما تحت اختیار المصـلّی، فیمکن له الإدخـال والخلـط وترکهمـا، والرکعـۀ المشـکوک فیهـا إمّـا هی داخلـۀ بحسب الواقع فی المتیقّنـۀ أو لا، ولیس إدخالها فیها وخلطها بها باختیاره[۷۲]، بخلاف الرکعۀ التی یرید إضافتها إلیها، فإنّ له الإدخال والخلط، بإتیانها متّصلۀ، وعدمها، بإتیانها منفصلۀ.

لا یقال: إنّ هذا الاحتمال مخالف لظهور الصدر فی أنّ الرکعۀ أو الرکعتین لابدّ أن یؤتی بها متّصلۀ.

فإنّه یقال: ظهور الـذیل فی الانفصال محکّم علی ظهور الصـدر فی الاتّصال، فإنّهما من قبیل القرینـۀ وذی القرینـۀ، ولا شکّ فی تقـدّم ظهور القرینـۀ علی ظهور ذیهـا، بل لا ینعقـد للکلام ظهور أصـلًا ما لم یتمّ الکلام، فکأنّه قال: «قام فأضاف إلیها اخری من غیر اختلاط الرکعۀ المضافۀ المشکوک فی کونها الرابعۀ أو الخامسۀ بالرکعات المتیقّنۀ».

وعلی هذا الاحتمال أیضاً لا تکون الروایۀ دلیلًا علی الاستصحاب.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعۀ، ج۶، ص: ۸۳

ما أفاده الشیخ الأنصاری رحمه الله فی معنی الحدیث

ومنهـا: ما احتمله الشـیخ الأعظم قـدس سره، وهو أنّ قوله علیه السـلام: «قام فأضاف إلیها اخری» إمّا أن یُراد منه إضافتها إلیها متّصـلۀً، فکـان المراد مـن الیقیـن والشـکّ فی قـوله: «لاـ ینقض الیقیـن بالشـکّ» الیقین بعـدم إتیـان الرابعـۀ والشـکّ فی إتیانهـا، فکـان مفـاده الاستصحاب، إلّاأنّ هذا خلاف المذهب الحقّ، فلابدّ من أن یکون صادراً تقیّۀً، ولا یجوز الاستدلال بما صدر کذلک.

إن قلت: نعم، یمکن القول بـأنّه علیه السـلام أراد بقوله: «قام فأضاف إلیها اخری» الاتّصال تقیّـۀً، ولکن قوله: «لا ینقض الیقین بالشکّ» صدر لبیان قاعدۀ کلّیّۀ واقعیّۀ، فیکون دلیلًا علی الاستصحاب، ولا مانع من جواز التمسّک به، لعدم صدوره تقیّۀً.

قلت: هـذا خلاـف الظـاهر، إذ الظاهر تطابق المعلول مع علّته فی کونهما علی خلاف المـذهب الحقّ أو علی وفقه، وبعبارۀ اخری: بیان قاعدۀ کلّیّۀ مطابقۀ للواقع وتطبیقها علی مورد تقیّۀً بحیث کان المورد خارجاً عن تحتها واقعاً خلاف الظاهر.

وإمّا أن یُراد منه[۷۳] إتیان رکعـۀ منفصـلۀ، فکان المراد من الیقین والشکّ فی قوله: «لا ینقض الیقین بالشکّ» الیقین بالبراءۀ والشـکّ فیها، فیکون المراد من قوله: «لا ینقض الیقین بالشکّ» وجوب الاحتیاط وتحصـیل الیقین بالبراءۀ بالبناء علی الأکثر وفعل صـلاۀ مستقلّۀ قابلۀ لتدارک ما یحتمل نقصه، وقد ارید

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعۀ، ج۶، ص: ۸۴

من الیقین فی بعض الأخبار هذا النحو من العمل، کما فی قوله علیه السلام: «إذا شککت فابن علی الیقین»[۷۴].

والیقین بـالبراءۀ لاـ یحصل بما فعله العامّـۀ من إتیان المشـکوکۀ متّصـلۀ، لاحتمال تحقّق الزیادۀ المبطلـۀ فی الصـلاۀ، بخلاف المـذهب الحقّ، فإنّ الرکعـۀ المنفصـلۀ مکمّلـۀ لها لو کانت فی الواقع ناقصـۀ، وتحسب نافلـۀ لو کانت کاملـۀ، کما شـهد به روایاتنا[۷۵]، فکیف کان، یحصل الیقین بالبراءۀ.

وهذا ممّا عَلَّمَنا الإمام علیه السـلام بقوله للراوی: «ألا اعلّمک شـیئاً إذا فعلته ثمّ ذکرت أنّک أتممت أو نقصت لم یکن علیک شیء؟» وبعـد قـول الراوی فی جوابه: «بلی» قـال علیه السـلام: «إذا سـهوت فـابن علی الأـکثر، فـإذا فرغت وسـلّمت فقم، فصـلِّ مـا ظننت أنّک نقصت، فإن کنت قد أتممت لم یکن علیک فی هذه شیء، وإن ذکرت أنّک کنت نقصت کان ما صلّیت تمام ما نقصت»[۷۶].

هذا حاصل ما أفاده الشیخ الأعظم رحمه الله فی الرسائل[۷۷].

ونتیجته: عـدم دلالـۀ الروایـۀ علی الاستصـحاب أصـلًا، لکونها علی الاحتمال الأوّل صـدرت عن تقیّۀ، وعلی الاحتمال الثانی دلّت علی وجوب إتیان ما شکّ فیه منفصلًا، لتحصیل الیقین بالبراءۀ.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۸۵

کلام صاحب الکفایهٔ رحمه الله حول الروایهٔ

ومنها: ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الکفایهٔ، وهو أنّ المراد من قوله علیه السلام: «لا ینقض الیقین بالشکّ» هو الیقین بعدم الإتیان بالرکعهٔ الرابعهٔ والشکّ فی إتیانها، فتدلّ الروایهٔ علی استصحاب عدم الرکعهٔ المشکوکهٔ، فیجب علیه الإتیان بها، ولکنّها لم تتعرّض لبیان إتیانها متّصلهٔ أو منفصلهٔ، بل هی مطلقهٔ من هذه الجههٔ، ولکنّ إطلاقها یقیّد بالأخبار الدالّهٔ علی وجوب البناء علی الأکثر والإتیان بما یحتمل نقصه مفصولًا فی الشکّ بین الأقلّ والأکثر.

فعلی هذا لا إشکال فی دلالهٔ الروایهٔ علی حجّیّهٔ الاستصحاب[۷۸].

هذا حاصل ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله.

نقد نظریّهٔ صاحب الکفایهٔ فی معنی الروایهٔ

واستشکل[۷۹] علیه بأنّ الجمع بین دلالهٔ الروایهٔ علی استصحاب عدم الرکعهٔ الرابعهٔ وبین إطلاقها من جههٔ الإتیان بها متّصلهً أو منفصلهً ممّا لا ینبغی، لأنّ الاستصحاب یقتضی ترتّب آثار المستصحب کما لو کان متیقّناً، ولو کان عدم الإتیان بالرکعهٔ الرابعهٔ متیقّناً لا یجوز الإتیان بها منفصلهً، فهکذا استصحابه، فاستصحاب عدم الرکعهٔ الرابعهٔ مستلزم لوجوب الإتیان بها متّصلهً، فکیف یمکن القول بإطلاق الروایهٔ من هذه الجههٔ؟ بل هی علی هذا مضادّهٔ للأخبار التی دلّت علی وجوب صلاهٔ الاحتیاط.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۸۶

کلام الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی معنی الروایهٔ

ومنها: ما أفاده سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»، وهو أنّ اللام فی «الیقین» و «الشکّ» للجنس، فقوله: «لا ینقض الیقین بالشکّ» نهی عن نقض جنس الیقین بجنس الشکّ، فیعمّ کلّ یقین وکلّ شکّ، ولعدم نقضه به فیما نحن فیه مصداقان: أحدهما: ما أفاده المحدّث الکاشانی رحمه الله، یعنی عدم إبطال الرکعات المحرزهٔ بسبب الشکّ فی الرابعهٔ، والثانی: استصحاب عدم الإتیان بالرابعهٔ، أعنی عدم نقض الیقین بعدم الإتیان بالرکعهٔ الرابعهٔ بسبب الشکّ فی إتیانها.

ولقوله علیه السلام: «لا یُدخل الشکّ فی الیقین ولا یخلط أحدهما بالآخر» أیضاً مصداقان فیما نحن فیه: أحدهما: ما أفاده المحدّث الکاشانی رحمه الله، وهو عدم الاکتفاء بالرکعهٔ المشکوک فیها من غیر تدارک، وثانیهما: ما ذکر فی الاحتمال الثانی، أعنی عدم إتیان الرکعهٔ المضافهٔ المشکوک فیها متّصلهٔ بالرکعات المحرزهٔ.

هذا إذا لم نقل بظهور النهی عن الإدخال والاختلاط فی الفصل الاختیاری، وإلّا یکون له مصداق واحد.

وعلی هذا تکون الروایهٔ مع تعرّضها للمذهب الحقّ- أی الإتیان بالرکعهٔ منفصلهً- تتعرّض لعدم إبطال الرکعات المحرزهٔ ولاستصحاب عدم الرکعهٔ المشکوک فیها، وتکون علی هذا من الأدلّهٔ العامّهٔ لحجّیّهٔ الاستصحاب.

هذا حاصل ما أفاده سیّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه»، وادّعی أنّه أظهر الاحتمالات فی الروایهٔ، ثمّ ذکر له مرجّحات:

الأوّل: أنّه لا یستلزم التفکیک بین الجمل المشتملهٔ علی الشکّ والیقین بأن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۸۷

یُراد منهما فی جملهٔ معنی وفی اخری معنیً آخر، بل المراد منهما علی ما ذهبنا إلیه هو طبیعهٔ الیقین والشکّ فی الجمل کلّها، فالروایهٔ

محمولـهٔ علی بیان قواعـد کلّیّـهٔ: هی عدم نقض الیقین بالشکّ، وعدم إدخال الشکّ فی الیقین، ونقض الشکّ بالیقین، وعدم الاعتداد بالشـکّ فی حـال من الأـحوال، وهی قواعـد کلّیّـهٔ یفهم منهـا حکم المقـام، لانطباقهـا علیه، بخلاـف سـائر الاحتمالاـت، فإنّها تسـتلزم التفکیـک بین الجمـل المشـتملهٔ علی الشکّ والیقین، بأن یُراد فی جملـهٔ من الیقین والشکّ نفسـهما، وفی جملـهٔ یراد من الیقین الیقین بالرکعـات المحرزهٔ أو عــدم الرکعــهٔ الرابعـهٔ، وفی جملـهٔ یُراد بالشـکّ المشــکوک فیهـا، أی الرکعـهٔ المضافـهٔ، وفی الاـخری الرکعهٔ المشـکوک فی إتیانها کما یظهر بالتأمّل فی الجمل والاحتمالات، ألا تری أنّه علی ما ذهب إلیه المحدّث الکاشانی رحمه الله ارید من الشکّ فی قوله: «لا ینقض الیقین بالشکّ» نفسه واریـد منه فی قوله: «لا یُـدخل الشکّ فی الیقین» المشـکوک، وهذا التفکیک خلاف الظاهر.

الثـانی: أنّ لاـزمه حفـظ ظهور اللام فی الجنس وعـدم حملها علی العهـد، وحفظ ظهور الیقین بإرادهٔ نفس الحقیقـهٔ، لا الخصوصـیّات والأفراد.

الثالث: أنّ الظاهر من قوله: «لا ینقض الیقین بالشکّ» فی سائر أخبار الباب هو عـدم رفع الیـد عن الیقین بمجرّد الشکّ، والاستصـحاب أحد مصادیق هذه الکلّیّهٔ، ووحدهٔ السیاق تقتضی أن یکون فی هذه الروایهٔ أیضاً بهذا المعنی[۸۰].

هذا ما أفاده سیّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» لبیان مرجّحات مختاره، وکلامه من أوّله إلی آخره کلام دقیق.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۸۸

نقد ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه» فی معنی الروایهٔ

لکن مع ذلک یرد علیه أنّ قوله علیه السلام: «لا ینقض الیقین بالشکّ» لو کان له مصداقان: أحدهما: ما ذهب إلیه المحدّث الکاشانی، والثانی: الاستصـحاب، فلابدّ من أن یکون الیقین بالنسبهٔ إلی الأوّل بمعنی المتیقّن، حیث إنّه عبارهٔ عن الرکعات المحرزهٔ، وبالنسبهٔ إلی الثـانی بمعنی نفس الیقین، لما قلنا سابقاً[۸۱] فی جواب الشـیخ الأعظم- القائل باختصاص حجّیّهٔ الاستصـحاب بالشکّ فی الرافع- من عـدم تسـلیم کون الیقین فی أخبـار الاستصـحاب بمعنی المتیقّن، بـل هو بمعناه، وإسـناد النقض بلحاظ إضافته وتعلّقه بالخارج، فإنّ له بهذا اللحاظ إبراماً واستحکاماً، کالحبل المبرم.

والحاصل: أنّ المراد بالیقین فی قوله علیه السـلام: «لا ینقض الیقین بالشکّ» علی ما ذهب إلیه المحـدّث الکاشانی هو المتیقّن، والمراد به علی الاستصحاب هو نفس الیقین، ولا یجوز إرادتهما معاً وإن قلنا بکون اللام للجنس، لعدم الجامع بینهما.

کلام المحقق الخوئی «مدّ ظلّه» فی معنی الحدیث

ومنهـا: مـا أفـاده بعض الأعلام، وهو أنّ المراد من الیقین فی قوله: «لا ینقض الیقین بالشکّ» هو الیقین بعـدم الرکعـهٔ الرابعـهٔ، فهو دلیل علی حجّیّهٔ الاستصحاب.

إن قلت: إنّ الاستصحاب یقتضی لزوم اتّصال الرابعهٔ إلی الرکعات الماضیهٔ، وهذا مخالف للمذهب الحقّ.

قلت: لزوم الاتّصال إنّما کان فیما إذا کان عدم إتیان الرابعهٔ متیقّناً، وأمّا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۸۹

لو کان إتیانها مشکوکاً ولم یؤتَ بها لزم الانفصال.

وبالجملـهٔ: موضوع الاتّصـال هو العلم بعـدم إتیـان الرابعـهٔ، وموضوع الانفصـال- أعنی صـلاهٔ الاحتیـاط- مرکّب من جزئین: أحـدهما: الشکّ فی إتیان الرابعهٔ، والثانی: عدم إتیانها، والشاهد علی کون عدم الإتیان بها جزءً لموضوع صـلاهٔ الاحتیاط أنّه لو صار بعد الصلاهٔ

قاطعاً بكونها كاملة لا تجب عليه صلاة الاحتياط، فعلم من هذا أنّ مجرّد الشكّ فى إتيان الرابعة لم يكف لوجوب صلاة الاحتياط، بل هو أحد جزئى الموضوع، والجزء الآخر هو نفس عدم الإتيان بها، والموضوع بكلا جزئيه فى المقام موجود، أمّا الشكّ فى إتيان الرابعة فواضح، وأمّا عدم الإتيان بها فلأجل الاستصحاب، وبعبارة اخرى: تحقّق الجزء الأوّل وجدانى، والثانى تعبّدى يقتضيه الاستصحاب، فيترتّب حكمه، وهو وجوب الانفصال.

وحينئذٍ كان مفاد قوله: «لا يُدخل الشكّ فى اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر» انفصال الركعة، أعنى إتيانها بنحو صلاة الاحتياط، ولا إشكال فيه.

والحاصل: أنّ الرواية تدلّ على حجّيّة الاستصحاب، وتدلّ أيضاً على المذهب الحقّ[۸۲].

نقد نظريّة المحقق الخوئى «مدّ ظلّه» حول الرواية

ويرد عليه إشكالان:

أ- أنّه «مدّ ظلّه» استشكل آنفاً[۸۳] على ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى معنى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۹۰

الرواية بأنّ الجمع بين استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة وبين إطلاق الرواية من جهة الإتيان بها متّصلة أو منفصلة ممّا لا ينبغى، لأنّ الاستصحاب يقتضى الاتّصال، فأين الإطلاق؟!

هذا ما أورده على المحقّق الخراسانى، وهو ينافى ما اختاره هنا فى معنى الرواية، لعدم تصوّر الجمع بين كون الاستصحاب تمام الموضوع لاتّصال الركعة المشكوكة وبين كونه جزء الموضوع لانفصالها.

ب- أنّ الشكّ موضوع الاستصحاب، لأنّ الاستصحاب المستفاد من قوله:

«لا ينقض اليقين بالشكّ» حكم مترتّب على اليقين والشكّ، فلا يكون الشكّ فى رتبة الاستصحاب، بل هو مقدَّم عليه، لأجل تقدّم الموضوع على حكمه، فكيف يمكن أن يكونا فى رتبة واحدة حتّى يصحّ كون كلّ منهما جزءً لموضوع صلاة الاحتياط؟

وبعبارة اخرى: يلزم أن يكون الشكّ مقدَّماً على الاستصحاب من حيث كونه موضوعاً له، وفى عرضه من حيث كونهما جزئين لموضوع يترتّب عليه انفصال الركعة.

حقّ القول حول الرواية

والذى يخطر ببالى فى معنى الرواية: أنّها ظاهرة فى المذهب الحقّ وليس فيها تقيّة أصلًا، والشاهد على هذا ما أشرنا إليه من أنّه عليه السلام لو كان فى مقام التقيّة لوجب عليه الاكتفاء فى الجواب بقدر الضرورة، فكيف ذكر الإمام عليه السلام الفرع الثانى- وهو الشكّ بين الثلاث والأربع- ثمّ أجاب عنه أيضاً تقيّةً مع عدم كونه مرتبطاً بسؤال زرارة؟! فهذا دليل على كونه عليه السلام فى مقام بيان الحكم الواقعى، لا فى مقام التقيّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۹۱

وأمّا قوله عليه السلام: «يركع ركعتين إلخ» عقيب سؤال زرارة لا يكون ظاهراً فى التقيّة أصلًا، بل ظاهر فى المذهب الحقّ، لظهور قوله: «بفاتحة الكتاب» فى تعيّن الفاتحة، وقول الشافعى وأحمد بتعيّنها فى جميع الركعات لا يوجب ظهورها فى التقيّة، لأنّها كانت متعيّنة أيضاً فى صلاة الاحتياط.

وكذلك قوله: «قام فأضاف إليها اخرى» لا يكون أيضاً ظاهراً فى الاتّصال تقيّةً وإن قلنا بظهوره فيه سابقاً[۸۴] تبعاً للقوم، وذلك لأنّ

الظاهر تعيّن الفاتحة فيها بقرينة تعيّنها فى الركعتين فى الفرع الأوّل، وهذا يقتضيه وحدة السياق، هذا أوّلًا.

وثانياً: أنّ لقوله: «إذا لم يـدر فى ثلاث هو أو فى أربع وقد أحرز الثلاث» مصاديق: واحد منها عروض الشكّ عليه حال كونه قائماً، فما معنى قوله: «قام فأضاف إليها اخرى»؟ وهل هذا إلّاالأمر بتحصيل الحاصل لو كان القيام بمعناه المعروف؟

فمن هنا نستكشف أنّ القيام هاهنا ليس بمعناه المعروف، بل بمعنى الفراغ من الصلاة والشروع فى عمل آخر، وهو صلاة الاحتياط.

وأمّا قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ ولا يُدخل الشكّ فى اليقين ولا يخلط أحـدهما بالآخر» اريـد بكلّ من هـذه الجمل الثلاث جريان الاستصحاب وإفادة حجّيّته.

والشاهـد على هـذا ورود التعبير بالجملـة الثانية فى بعض أخبار الاستصـحاب، فإنّه عليه السـلام كتب فى جواب السؤال عن اليوم الذى يشكّ فيه من رمضان هل يصام أم لا؟: «اليقين لا يدخل فيه الشكّ، صم للرؤية وأفطر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۹۲

للرؤية»[۸۵].

هذا أوّلًا.

وثانياً: لو كان قوله: «لا يـدخل الشكّ فى اليقين ولا يخلط أحـدهما بالآخر» لبيان قاعدة اخرى غير الاستصـحاب للزم الفصل بين قوله: «لاـ ينقض اليقين بالشـكّ» وبين قوله: «ولكنّه ينقض الشكّ باليقين» وهما مرتبطان بالاستصـحاب، بالأجنبىّ، بخلاف ما إذا كان جملة «لا يدخل» و «لا يخلط» لبيان حجّيّة الاستصحاب، فإنّهما لم تكونا أجنبيّتين.

وحينئذٍ كان الشكّ فى جميع الجمل بمعنى واحد، وهكذا اليقين، فلا يلزم تفكيك الجمل المشتملة عليهما بالنسبة إلى معناهما.

وجه انفصال صلاة الاحتياط

بقى سؤال الجمع فى الرواية بين استصحاب عدم الركعة المشكوكة وبين الحكم بإتيانها منفصلةً.

والجواب عنه أنّه تعبّد، يعنى أصل وجوب الإتيان بها يستفاد من استصـحاب عـدم إتيانها، وأمّا لزوم كونها منفصـلةً فهو تعبّد محض، وإن كان مقتضى الاستصحاب هو الاتّصال لو لم يكن هذا التعبّد.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه أنّ الرواية ظاهرة فى حجّيّة الاستصحاب مع كونها ظاهرة فى بيان المذهب الحقّ أيضاً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۹۳

موثّقة إسحاق بن عمّار

اشارة

ومنهـا: موثّقـة إسـحاق بن عمّار عن أبى الحسن الأوّل عليه السـلام أنّه قال: «إذا شـككت فابنِ على اليقين» قال: قلت: هـذا أصل؟ قال: «نعم»[۸۶].

البحث حول مفهوم الحديث

ذهب سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدَّ ظلّه العالى» إلى أنّ الرواية وردت فى الشكّ فى ركعات الصلاة[۸۷].

لكنّ الظاهر أنّ مضـمونها أصل كلّى جارٍ فى جميع أبواب الفقه، وهو الاستصـحاب، وذلك لظهور الرواية فى فعليّة الشكّ واليقين معاً

مع وحدة المتعلّق[۸۸]، فمفادها عين مفاد قوله في الأخبار السابقة: «لا ـ ينقض اليقين بالشكّ» وإن كان التعبير مختلفاً، حيث كان أحدهما بلسان الأمر بالبناء على اليقين في ظرف الشكّ، والآخر بلسان النهي عن نقض اليقين بالشكّ.

إن قلت: لو دلّت هذه الرواية على الاستصحاب فلابدّ من الالتزام باتّصال

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۹۴

الركعة المشكوكة في الشكّ في عدد ركعات الصلاة، وهو خلاف المذهب، فإنّ أخبارنا تدلّ على وجوب البناء على الأكثر والإتيان بالركعة المشكوكة منفصلةً.

قلت: هذا الإشكال لا يختصّ بهذه الرواية، بل جارٍ في قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشكّ» الوارد في سائر أخبار الاستصحاب، فإن التزمت بكون الأخبار الدالّة على وجوب البناء على الأكثر والإتيان بالركعة المشكوكة بنحو الانفصال مخصّصةً لقوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشكّ» التزمنا به هاهنا أيضاً، وإن ذهبت في حلّ الإشكال إلى وجه آخر ذهبنا نحن أيضاً إليه.

وبالجملة: بأيّ وجه تمسّكت للجمع بين أخبار صلاة الاحتياط وبين الأخبار السابقة الدالّة على الاستصحاب نحن أيضاً نتمسّك به للجمع بينها وبين هذه الرواية.

فعلى ما اخترناه من كونها قاعدة كلّيّة في جميع الأبواب لا إشكال في دلالتها على حجّيّة الاستصحاب.

وأمّا على ما اختاره سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» من ظهورها في الشكّ في عدد الركعات فإمّا أن يكون المراد من اليقين ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله أعني «اليقين بالبراءة» بالبناء على الأكثر والإتيان بصلاة الاحتياط منفصلةً. وهذا المعنى خلاف الظاهر من وجهين:

أ- أنّ قوله: «إذا شككت» ظاهر في كلّ شكّ، فما الدليل على اختصاصه بالشكّ في عدد ركعات الصلاة؟!

ب- أنّ قوله: «فابن على اليقين» ظاهر في وجوب البناء عليه بمجرّد الشكّ، وهذا لا يلائم ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله، إذ مفاده- بناءً عليه- تحصيل اليقين بالبراءة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۹۵

وبعبارة اخرى: ظاهره وجوب البناء على اليقين الموجود بالفعل في زمن الشكّ، لا على اليقين الذي لم يتحقّق بعدُ.

وإمّا أن يكون المراد منه اليقين بعدم الركعة المشكوكة.

ويرد عليه الإشكال الأوّل، دون الثاني، فإنّ اختصاص اليقين في الحديث باليقين بعدم الركعة المشكوكة خلاف الظاهر، وإن كان ظهوره في وجوب البناء على اليقين الموجود بالفعل في زمن الشكّ محفوظاً في هذا المعنى.

وعلى هذا فهي دالّة على الاستصحاب.

إلّا أنّ مقتضى الاستصحاب لزوم اتّصال الركعة المشكوكة بالركعات المتيقّنة، وهو خلاف المذهب، فلابدّ إمّا من الالتزام بصدورها تقيّةً، فلا ـ يجوز التمسّك بها لحجّيّة الاستصحاب، لعدم كونها صادرةً لبيان الحكم الواقعي، وإمّا من القول بأنّها صادرة لبيان الحكم الواقعي، والجمع بينها وبين الأخبار الدالّة على وجوب الإتيان بالركعة المشكوكة منفصلةً بأنّ هذه الرواية تدلّ على استصحاب عدم الركعة المشكوكة، فيجب الإتيان بها، وأمّا كيفيّة إتيانها فتدلّ عليها تلك الأخبار.

وبالجملة: لو لم يكن بأيدينا إلّاقوله: «إذا شككت فابن على اليقين» لذهبنا إلى اتّصال الركعة المشكوكة إلى الركعات المتيقّنة، إلّاأنّا التزمنا بانفصالها، جمعاً بينه وبين ما دلّ على صلاة الاحتياط.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه حول الموثّقة أنّها على المختار تدلّ على حجّيّة الاستصحاب بلا إشكال، وأمّا على ما اختاره سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» فهي تدلّ عليها أيضاً على الاحتمال الثالث في معناها، لا على الاحتمالين الأوّلين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۹۷

روایة أبی بصیر ومحمّد بن مسلم

اشارة

ومنها: ما رواه الصدوق فی الخصال بسنده عن أبی بصیر ومحمّد بن مسلم عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: «حدّثنی أبی، عن جدّی، عن آبائه أنّ أمیر المؤمنین علیه السلام قال: ... من کان علی یقین فشکّ فلیمض علی یقینه، فإنّ الشکّ لا ینقض الیقین»[۸۹].
وفی روایة اخری: «مَن کان علی یقین فأصابه شکّ فلیمض علی یقینه، فإنّ الیقین لا یدفع بالشکّ».

الکلام حول مفاد الحدیث

قد اورد علی الاستدلال بهذه الروایة فی المقام بأنّها ظاهرة فی قاعدة الیقین والشکّ، لظهورها فی تقدّم الیقین علی الشکّ، وظهورها فیه یستفاد من التعبیر ب «کان» ثمّ ب «فاء التفریع» الدالّین علی کون حدوث الشکّ متأخّراً من حدوث الیقین، سیّما التعبیر ب «فأصابه شکّ» فی الروایة الثانیة.
وبالجملة: هذه الروایة ظاهرة فی تحقّق الشکّ متأخّراً عن تحقّق الیقین،
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۹۸
وهذا فی قاعدة الیقین والشکّ الساری.
وأمّا الاستصحاب فلا یلزم فیه أن یحدث الشکّ متأخّراً عن الیقین، بل یمکن أن یحدثا معاً، لکنّ الیقین یتعلّق بالحالة السابقة والشکّ بالحالة الفعلیّة، بل یمکن أن یحدث الشکّ فی الاستصحاب قبل حدوث الیقین، کأن یشکّ فی الظهر فی نجاسة ثوبه، بحیث لو سئل عن حالته السابقة لأجاب بأنّه شاکّ فیها أیضاً، ثمّ یقطع فی العصر بکونه نجساً قبل الظهر، فهذا مجری الاستصحاب مع کون حدوث الشکّ متقدّماً علی حدوث الیقین.
فالروایة تختصّ بقاعدة الیقین والشکّ، لأجل ظهورها فی تقدّم الیقین، علی أنّ الظاهر اتّحاد متعلّق الیقین والشکّ حتّی من حیث الزمان، وهذا لا یمکن إلّا فی قاعدة الشکّ الساری.

نظریّة صاحب الکفایة فی معنی الحدیث

وأجاب عنه المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الکفایة بما حاصله: أنّ الیقین طریق إلی المتیقّن، والمتداول فی التعبیر عن سبق المتیقّن علی المشکوک فیه هو التعبیر بسبق الیقین علی الشکّ، لما بین الیقین والمتیقّن من نحو من الاتّحاد، فالمراد هو سبق المتیقّن علی المشکوک، وهذا لا یجری إلّافی الاستصحاب، لعدم تقدّم المتیقّن علی المشکوک فی قاعدة الیقین[۹۰].

نقد نظریّة المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام

أقول: ظاهر الروایة تقدّم نفس الیقین علی نفس الشکّ، والاتّحاد بین الیقین الطریقی والمتیقّن لا یوجب ترتّب أحکام أحدهما علی الآخر، ألا تری أنّ
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۹۹
الیقین فی قولنا: «الیقین حجّة» مع کونه مرآةً للیقین الطریقی ارید فی هذه الجملة حجّیّة نفس الیقین؟ فهو موضوع للحکم بالحجّیّة فی هذه الجملة، ولا یمکن إرادة حجّیّة المتیقّن، لأنّ الحجّیّة عبارة عن المنجّزیّة والمعذّریّة، واتّصاف المتیقّن بهذین الوصفین غیر معقول.

وما نحن فيه أيضاً كـذلك، فإنّ الظاهر فى الروايـة أنّ التقـدّم والتأخّر لنفس اليقين والشكّ وإن كان اليقين مرآةً لأفراده الطريقيّـة، ولا موجب لجعل اليقين والشكّ بمعنى المتيقّن والمشكوك فيه والقول بكون التقدّم والتأخّر بينهما.

والحقّ فى الجواب أنّ صـدر الروايـة وإن كـان له ظهور مـا فى قاعـدة اليقين والشـكّ السارى، إلّاأنّ التعليل أعنى قوله: «فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين» أو «فإنّ اليقين لا يـدفع بالشكّ» ظاهر فى فعليّة اليقين والشكّ كليهما، وهذا لا يكون إلّافى الاستصحاب، وإذا دار الأمر بين ظهور التعليل وظهور المعلّل فالأوّل مقدّم على الثانى.

فلا إشكال فى دلالة هذه الرواية على حجّيّة الاستصحاب، إلّاأنّ فى سندها القاسم بن يحيى، وهو لم يوثّق فى كتب الرجال.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۰۱

مكاتبة علىّ بن محمّد القاسانى

اشارة

ومنهـا: مكاتبـة علىّ بن محمّـد القاسـانى قـال: كتبت إليه وأنـا بالمدينـة أسـأله عن اليوم الـذى يشـكّ فيه من رمضان هل يُصام أم لا؟ فكتب: «اليقين لا يدخل فيه الشكّ، صم للرؤية وأفطر للرؤية»[۹۱].

وفى نسخة اخرى: «اليقين لا يدخله الشكّ، صم للرؤية وأفطر للرؤية».

الكلام حول سند الحديث ودلالته

والـذى يوهن هـذه الروايـة كونها مضـمرةً أوّلًا، ومكاتبـةً ثانياً، فإنّ احتمال التقيّة فى المكاتبة قوىّ، لأنّها سـند كتبى لا ينعدم، بخلاف القول، فإنّه ينعدم بعد تحقّقه بلا فصل.

على أنّ الظاهر أنّ المكاتب هو علىّ بن محمّـد القاشانى- بالشـين المعجمة، لا السـين المهملة- والرجل لم يوثّق، بل ضـعّف فى كتب الرجال، وقد يشـتبه هذا الرجل بعلىّ بن محمّد بن شيرة القاسانى- الذى وثّقه أرباب الرجال- ومنشأ الاشـتباه اتّحاد عصرهما وهما من أصحاب الهادى عليه السلام، فالتمييز بينهما مشكل إلّا بمن يروى عنهما.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۰۲

وقال العلّامة المامقانى: إنّ الذى يروى عن القاشانى- بالمعجمة- هو محمّد بن الحسن الصـفّار، والذى يروى عن القاسانى- بالمهملة- هو محمّد بن أحمد بن يحيى والحسن بن محمّد وإبراهيم بن هاشم وأحمد بن أبى عبداللّه وسهل بن زياد.

والـذى يروى فى هـذه الروايـة عن علىّ بن محمّـد هو محمّـد بن الحسن الصـفّار، فهو علىّ بن محمّد القاشانى- بالمعجمة- فالحديث ضعيف سنداً.

كلام الشيخ الأنصارى والمحقّق الخراسانى فى دلالته

وأمّـا دلالـته: فقال الشـيخ رحمه الله: تفريع تحديـد كلّ من الصوم والإفطار على رؤيـة هلالى رمضان وشوّال لا يسـتقيم إلّابإرادة عـدم جعل اليقين السابق مدخولًا بالشكّ، أى مزاحماً به، والإنصاف أنّ هذه الرواية أظهر ما فى هذا الباب من أخبار الاستصحاب[۹۲].

وأنكر المحقّق الخراسانى رحمه الله أصل دلالتها عليه، فضلًا عن أظهريّتها[۹۳].

وينبغى قبل التحقيق فى دلالتها إيضاح يوم الشكّ الذى وقع فى السؤال، فأقول:

یحتمـل أن یکون مقصود السائـل من یوم الشـکّ مطلق یوم الشکّ، سواء کان آخر شـعبان أو آخر رمضان، ویحتمل أن یکون المراد یوم الشکّ بین شعبان ورمضان، أو بین رمضان وشوّال.

لکنّ الاحـتمال الأخیر بعید؛ لأنّ یوم الشکّ وإن کان بحسب اللغة قابلًا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۰۳

لانطبـاقه علیه، إلّـاأنّه فی أذهان المتشـرّعة ینصـرف إلی الیوم الـذی شکّ فی کونه آخر شـعبان أو أوّل رمضان، فإرادة خصوص الیوم الـذی شـکّ فی کونه آخر رمضـان أو أوّل شوّال بعیـد، فلابـدّ من القول بـإرادة مطلق یوم الشـکّ أو بـإرادة خصوص ما وقع فی أوّل رمضان، بل فی السؤال شاهـد علی إرادة خصوص هذا، وهو قوله: «هل یصام أم لا؟»، فإنّه بمعنی أنّ صوم هذا الیوم هل یجب علیَّ أم لاـ یجب؟ إذ الـدوران بین الوجوب وعـدمه إنّما یکون فی یوم الشکّ الـذی وقع فی أوّل رمضان، وأمّا الـذی وقع فی آخره فأمره دائر بین الوجوب والحرمة، کما هو واضح.

فالسؤال ظاهر فی الاحتمال الثانی، إلّاأنّ الجواب ورد تفضّلًا عن مطلق یوم الشکّ، سواء کان فی أوّل رمضان أو فی آخره.

ووجه الاسـتدلال بها فی المقام ظهور قوله علیه السـلام: «الیقین لا یدخله الشکّ» فی أنّ الیقین بشـیء لا یزاحمه الشکّ فی بقائه، هذه قاعدة کلّیّة تفرّع علیها قوله:

«صم للرؤیة وأفطر للرؤیة» وهو استصحاب عدم دخول رمضان وعدم دخول شوّال إلی زمان الرؤیة.

واستشـکله المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الکفایة بأنّ مراجعة الأخبار الواردة فی یوم الشکّ یشرف علی القطع بأنّ المراد بالیقین هو الیقین بـدخول شـهر رمضـان وأنّه لابـدّ فی وجوب الصوم ووجوب الإفطـار من الیقین بـدخول شـهر رمضـان وخروجه، وأین هـذا من الاستصحاب، فراجع ما عقد فی الوسائل لذلک من الباب تجده شاهداً علیه[۹۴]، إنتهی کلامه رحمه الله.

وحاصله: أنّ وجوب الصوم والإفطار علّق فی تلک الأخبار علی رؤیة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۰۴

الهلال، فیعلم أنّ الیقین بـدخول شـهر رمضان موضوع لوجوب الصوم والیقین بخروجه موضوع لوجوب الإفطار، وهـذا قرینـة علی أنّ المراد بـالیقین فی الروایـة المبحـوث عنهـا أیضـاً هو الیقین بـدخول شـهر رمضـان وخروجه، فلاـ فرق بین مـدلول هـذه الروایـة وتلک الروایات.

وعلی هذا فکان قوله: «الیقین لا یدخل فیه الشکّ» بمعنی «لا یدخل المشکوک فیه فی المتیقّن».

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

وأیّده المحقّق النائینی رحمه الله بقوله: الاستدلال بها فی المقام یتوقّف علی إرادة الیقین بشعبان أو عدم دخول هلال رمضان والشکّ فی بقائهما من الیقین والشکّ المـذکورین فیها، وهکـذا الأمر بالنسـبة إلی الشکّ فی دخول شوّال وعـدمه حتّی یکون المراد من عدم دخوله الشکّ عـدم نقضه به، وهذا خلاف ظاهرها، لأنّ إرادة النقض من الدخول تحتاج إلی عنایة ورعایة، بل الظاهر- اللَّه العالم- هو إرادة عدم دخول متعلّق الشکّ فی متعلّق الیقین، بمعنی أنّ شهر رمضان الذی یجب فیه الصوم، وکذا یوم العید الذی یجب فیه الإفطار یعتبر فیهمـا الیقین، ویوم الشکّ الـذی هو متعلّق الشکّ لا یـدخل فی متعلّق الیقین حتّی یثبت له حکمه، ولا یخفی أنّ تفریع قوله علیه السـلام: «صم للرؤیة وأفطر للرؤیة» علی الاستصحاب وإن کان صحیحاً، إلّاأنّه علی ما ذکرناه أمسّ وأولی، ومع ذلک کیف یمکن أن یُقال: إنّها أظهر فی المقام من صحاح زرارة التی هی العمدة فی أخبار الباب[۹۵]، إنتهی کلامه رحمه الله.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۰۵

نقد ما أفاده المحقّق الخراسانی والنائینی رحمهما الله فی المسألة

أقول: إنّ الأخبـار التی أشار إلیها صاحب الکفایـة ورد کلّها فی الیوم المشـکوک کونه من شـعبان أو من رمضان، وحینئـذٍ زیادة قوله: «وأفطر للرؤیة» تفریعاً علی قوله: «الیقین لا یدخله الشکّ» تکون قرینة علی أنّ هذا الخبر لیس بهذا الملاک، بل بملاک الاستصحاب.
إن قلت: سلّمنا ورود تلک الأخبار کلّها فی الیوم المشـکوک کونه من شـعبان أو من رمضان، فتـدلّ علی کون الیقین بدخول رمضان موضوعـاً لوجوب الصوم، وأمّـا کون خروجه موضوعـاً لوجوب الإفطـار فلا دلالـة لها علیه، إلّاأنّها تنافی جعل قوله علیه السـلام: «صـم للرؤیة» من مصادیق الاستصحاب، فإنّ قضیّة تلک الأخبار أنّ عدم وجوب الصوم بملاک عدم تحقّق موضوعه، وقضیّة هذا الخبر أنّه بملاک استصحاب عدم دخول شهر رمضان، وبینهما منافاة واضحة.
قلت: لا منافاة بینهما، إذ یمکن أن یکون عدم وجوب الصوم بملاکین قد تعرّض لأحدهما فی تلک الأخبار ولآخر فی هذا الخبر.
وبالجملة: یوم الشکّ إن کان مردّداً بین کونه آخر شعبان أو أوّل رمضان فلا یجب صومه بملاکین:
أ- عدم تحقّق موضوعه.
ب- استصحاب عدم دخول شهر رمضان.
وإن کان مردّداً بین کونه آخر رمضان أو أوّل شوّال فلا یجب إفطاره بملاک واحد، وهو استصحاب عدم خروج رمضان.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۰۶
وأمّـا تفسیر الیقین من قوله: «الیقین لا یـدخل فیه الشکّ» بالیوم المتیقّن کونه من رمضان، وتفسیر الشکّ منه بالیوم المشـکوک کونه من رمضان فخلاف ظاهر الروایة.
ولا وجه لقول المحقّق النائینی رحمه الله بغرابة حمل القضیّة علی الاستصحاب، لأنّه لا فرق بین النقض والدخول، إذ دخول الشیء فی الشیء یوجب رفع هیئته الاتّصالیّـة، کنقضه به، فقوله: «الیقین لاـ یـدخل فیه الشـکّ» وقوله: «لاـ ینقض الیقین بالشـکّ» بمعنی واحـد، والتعبیر مختلف.
والشاهد علی هذا إرادة الاستصحاب من قوله علیه السلام- فی الصحیحة الثالثة لزرارة-: «لا یُدخل الشکّ فی الیقین» کما أوضحناه.
فتلخّص من جمیع مـا ذکرنـا ظهور الروایـة فی الاستصـحاب، لکن کونهـا أظهر مـا فی الباب- کما قال به الشـیخ الأعظم- ممنوع، لأنّ الصحیحة الاولی لزرارة المتقدّم ذکرها[۹۶] أظهر منها بلا إشکال.

فی دلالة قاعدتی «الحلّیّة» و «الطهارة» علی الاستصحاب

ربما یستـدلّ علی اعتبار الاستصـحاب بأدلّة قاعدتی «الحلّیّة» و «الطهارة» کروایة عمّار، عن أبی عبداللَّه علیه السـلام- فی حدیث- قال: «کلّ شیء نظیف حتّی تعلم أنّه قذر، فإذا علمت فقد قذر، وما لم تعلم فلیس علیک»[۹۷].
وروایة حمّاد بن عثمان، عن أبی عبداللَّه علیه السلام قال: «الماء کلّه طاهر حتّی یعلم أنّه قذر»[۹۸].
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۰۷
وروایة مسـعدة بن صدقة، عن أبی عبداللَّه علیه السلام قال: سمعته یقول: «کلّ شیء هو لک حلال حتّی تعلم أنّه حرام بعینه فتدعه من قبل نفسک»[۹۹].

القول فی مدلول هذه الأحادیث

اختلفوا فی مفاد هذه الأخبار علی أقوال:

نظريّة المشهور فى المقام

منها: ما ذهب إليه المشهور، وهو أنّ مفادها خصوص قاعدة الطهارة والحلّيّة، لأنّ الغاية قيد للموضوع لا للحكم، فمعناها: «كلّ شيء لم يعلم نجاسته طاهر» و «كلّ شيء لم يعلم حرمته حلال» فمفادها جعل طهارة ظاهريّة وحلّيّة كذلك فيما شكّ فى حكمه الواقعى، ولا ارتباط لها بالاستصحاب ولا بالحكم الواقعى.

ما أفاده صاحب الكفاية فى معنى هذه الروايات

ومنها: ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية: من دلالة الصدر على الحكم الواقعى، ودلالة الغاية على الاستصحاب، وفى الحاشية على الرسائل:

من دلالة الصدر على الحكم الواقعى وقاعدة الطهارة والحلّيّة، ودلالة الغاية على الاستصحاب.

فقال فى الكفاية ما حاصله: إنّ الصدر ظاهر فى بيان حكم الأشياء

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۰۸

بعناوينها الأوّليّة، لا بما هى مشكوكة الحكم، والغاية تدلّ على أنّ ما حكم على الموضوع واقعاً من الطهارة والحلّيّة مستمرّ ظاهراً ما لم يعلم بطروّ ضدّه أو نقيضه[۱۰۰].

وقال فى الحاشية ما حاصله أيضاً: إنّ الصدر بعمومه المستفاد من كلمة «كلّ» يدلّ على الحكم الواقعى، وبإطلاقه المستفاد من كلمة «الشيء» و «الماء» يدلّ على قاعدة الطهارة والحلّيّة، فإنّ «الشيء» مطلق يشمل جميع حالاته التى من جملتها حالة الشكّ فى حكمه الواقعى، والغاية تدلّ على استمرار الحكم الواقعى والظاهرى المستفادين من المغيّى ما لم يعلم بطروّ ضدّه أو نقيضه، وهو الاستصحاب، فالغاية قيد للحكم لا للموضوع[۱۰۱].

فهذه الأخبار- على ما فى الحاشية- متعرّضة لثلاثة أحكام: حكم واقعى، وحكمين ظاهريّين.

كلام صاحب الفصول فى مدلول هذه الأحاديث

ومنها: ما ذهب إليه صاحب الفصول رحمه الله، وهو أنّ هذه الروايات تدلّ على حكمين ظاهريّين فقط: أحدهما: قاعدة الطهارة والحلّيّة، والثانى: استصحابهما، ولا ارتباط لها بالحكم الواقعى أصلًا[۱۰۲].

ووجهه يظهر ممّا تقدّم من كلام المحقّق الخراسانى المتقدِّم آنفاً.

ومنها: احتمال آخر فى مقابل المشهور، وهو أنّ الغاية وإن كانت قيداً للموضوع، إلّاأنّ هذه الأخبار مع ذلك تدلّ على خصوص الاستصحاب، لا غير، فإنّ معناها: أنّ «كلّ شيء كان ثابت الطهارة طهارته مستمرّة حتّى يعلم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۰۹

أنّه قذر»، وهكذا أخبار الحلّ، وهذا ينطبق على الاستصحاب، لا على الحكم الواقعى، ولا على قاعدة الطهارة والحلّيّة.

إيراد الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» على صاحب الكفاية رحمه الله

وناقش سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله بوجوه، حيث قال:

وفيما أفاده نظر:

أمّا أوّلًا: فلأنّ الطهارة والحلّيّة الواقعيّتين ليستا من الأحكام المجعولة الشرعيّة، للزوم إمكان كون شيء بحسب الواقع لا طاهراً ولا نجساً، ولا حلالًا ولا حراماً، لأنّ النجاسة والحرمة مجعولتان بلا إشكال وكلام، فلو فرض جعل النجاسة والحرمة لأشياء خاصّة وجعل الطهارة والحلّيّة لأشياء اخر خاصّة يلزم أن تكون الأشياء الغير المتعلّقة للجعلين لا طاهراً ولا نجساً، ولا حلالًا ولا حراماً، وهذا واضح البطلان في ارتكاز المتشرّعة.

مضافاً إلى أنّ الأعيان الخارجيّة على قسمين: أحدهما: ما يستقذره العرف، والثاني: ما لا يستقذره، وإنّما يستقذر الثاني بملاقاته للأوّل وتلوّثه به، والتطهير عرفاً عبارة عن إزالة التلوّث بالغسل وإرجاع الشيء إلى حالته الأصليّة الغير المستقذرة، لا إيجاد شيء زائد على ذاته فيه يكون طهارةً، والظاهر أنّ نظر الشرع كالعرف في ذلك، إلّافي إلحاق بعض الامور الغير المستقذرة[۱۰۳] عرفاً بالنجاسات، وإخراج بعض المستقذرات العرفيّة[۱۰۴] عنها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۱۰

وكذا الحلّيّة لم تكن مجعولة، فإنّ الشيء إذا لم يشتمل على المفسدة الأكيدة يكون حلالًا وإن لم يشتمل على مصلحة، فلا تكون الطهارة والحلّيّة من المجعولات الواقعيّة.

نعم، الطهارة والحلّيّة الظاهريّتان مجعولتان.

فحينئذٍ نقول: إنّ قوله: «كلّ شيء حلال» أو «طاهر» لو حمل على الواقعيّتين منهما يكون إخباراً عن ذات الأشياء، لا إنشاء الطهارة والحلّيّة، فالجمع بين القاعدة والحكم الواقعي يلزم منه الجمع بين الإخبار والإنشاء في جملة واحدة، وهو غير ممكن[۱۰۵]، إنتهى الوجه الأوّل.

نقد ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه» ردّاً لكلام المحقّق الخراساني رحمه الله

وفيه نظر؛ لأنّ قوله عليه السلام: «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر» و «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام» عامّ يشمل جميع الأشياء، وما دلّ على نجاسة البول وسائر النجاسات مخصّص له، وهكذا ما دلّ على حرمة الخمر وسائر المحرّمات، فكلّ شيء من الأشياء إمّا أن يكون من مصاديق المخصّص، فكان نجساً أو حراماً، وإمّا أن يكون ممّا بقي تحت العامّ بعد التخصيص، فكان طاهراً أو حلالًا، فلا نجد مورداً لم يجعل الشارع له الطهارة ولا النجاسة، أو لم يجعل له الحلّيّة ولا الحرمة، فلا يلزم أن يكون شيء لا طاهراً ولا نجساً أو لا حلالًا ولا حراماً لو قلنا بكون الطهارة والحلّيّة الواقعيّتين من الأحكام المجعولة الشرعيّة كالنجاسة والحرمة، فلو اريد الحكم الواقعي والظاهري معاً لا يلزم منه الجمع بين الإخبار والإنشاء في جملة واحدة، لأنّ حملها على

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۱۱

الطهارة والحلّيّة الواقعيّتين يكون إنشاءً كحملها على الظاهريّتين منهما، فلا يرد هذا الإشكال على المحقّق الخراساني رحمه الله.

سائر الوجوه التي أوردها الإمام على الآخوند

ثمّ قال «مدّ ظلّه»:

وأمّا ثانياً[۱۰۶]: فلأنّ معنى جعل الطهارة والحلّيّة الظاهريّتين هو الحكم بالبناء العملي عليهما حتّى يعلم خلافهما، ومعنى جعل الواقعيّتين منهما هو إنشاء ذاتهما، لا البناء عليهما، والجمع بين هذين الجعلين ممّا لا يمكن[۱۰۷].

وأمّا ثالثاً[۱۰۸]: فلأنّ الحكم الظاهري مجعول للمشكوك[۱۰۹] بما أنّه مشكوك، والحكم الواقعي مجعول للذات مع قطع النظر عن الحكم الواقعي، ولا يمكن[۱۱۰] الجعل بين هذين اللحاظين المتنافيين.

وأمّا رابعاً: فلأنّ فی قاعدة الطهارة والحلّیّة یکون الحکم للمشکوک فیه، فلا محالة تکون غایتهما العلم بالقذارة والحرمة[۱۱۱]، فجعل الغایة للحکم المغیّی بالغایة ذاتاً ممّا لا یمکن.

اللّهُمَّ إلّاأن یقال: إنّ الغایة إنّما تکون للطهارة والحلّیّة الواقعیّتین لأجل القرینة العقلیّة، وهی عدم إمکان جعل الغایة للحکم الظاهری، فیکون المعنی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۱۲

أنّ الطهارة والحلّیّة الواقعیّتین مستمرّتان إلی أن یعلم خلافهما.

لکن جعل الغایة للطهارة والحلّیّة الواقعیّتین لازمه استمرار الواقعیّتین منهما فی زمن الشکّ، لا الظاهریّتین، ویرجع حینئذٍ إلی تخصیص أدلّة النجاسات والمحرّمات الواقعیّة، فتکون النجاسات والمحرّمات فی صورة الشکّ فیهما طاهرة وحلالًا واقعاً، وهو کما تری باطل لو لم یکن ممتنعاً[۱۱۲]، إنتهی.

نقد ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه» فی الوجه الأخیر

وهذا الإشکال عجیب من سیّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» فإنّه قال بعده بظهور الروایات فی قاعدة الحلّ والطهارة[۱۱۳]، فکیف یمکن القول بظهور الروایات فی القاعدتین بعد الالتزام بامتناع جعل الغایة غایة للحکم الظاهری؟! وهل هذا إلّا کرٌّ علی ما فرّ؟

وحلّه أنّ الحکم الظاهری یستفاد من الغایة، إذ لو قال: «کلّ شیء نظیف» من دون ذکر الغایة لکان ظاهراً فی جعل الحکم الواقعی، فذکرها لا یکون مضرّاً بإرادة الحکم الظاهری من الروایات، بل هو لازم.

إشکال المحقّق النائینی علی ما فی الحاشیة

وأورد المحقّق النائینی رحمه الله علی ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی فی الحاشیة بإشکالات:

الأوّل: هو الإشکال الثالث المتقدّم من سیّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه»، فلا نعیده[۱۱۴].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۱۳

الثانی: أنّه لا یمکن إرادة الحکم الواقعی والظاهری معاً، نظراً إلی الغایة، وهی قوله علیه السلام: «حتّی تعلم أنّه قذر» لأنّه إن کان المراد هو الحکم الواقعی، یکون العلم المأخوذ فی الغایة طریقیّاً، فإنّ الحکم الواقعی لا یرفع بالعلم، ولا فرق فیه بین العالم والجاهل کما علیه أهل الحقّ، خلافاً لأهل التصویب، وإن کان المراد هو الحکم الظاهری یکون العلم المأخوذ فی الغایة قیداً للموضوع وغایة له، لأنّ موضوع الحکم الظاهری هو الشکّ وغایته العلم، إذ الشکّ یرتفع بالعلم، فیکون العلم ملحوظاً بنحو الاستقلال والموضوعیّة، ولا یمکن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۱۴

اجتماع الطریقیّة والموضوعیّة فی العلم، لأنّ معنی الموضوعیّة ارتفاع الحکم بالعلم، ومعنی الطریقیّة عدم ارتفاعه به، فیکون الجمع بینهما کالجمع بین المتناقضین[۱۱۵].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فی الإشکال الثانی.

الثالث: أنّه لا یمکن اجتماع الحکم الواقعی والظاهری فی نفسه مع قطع النظر عن الغایة، وذلک لأنّه إذا استند الحکم إلی العامّ الشامل للخصوصیّات الصنفیّة والخصوصیّات الفردیّة، فلا محالة یکون الحکم مستنداً إلی الجامع بین الخصوصیّات، لا إلی الأصناف أو الأفراد بخصوصیّاتها، فإنّه إذا قیل: «أکرم کلّ إنسان» فهذا الحکم وإن کان شاملًا لجمیع أصناف الإنسان وأفراده، إلّا أنّه مستند إلی

الجامع، لا ـ إلى الخصوصيّات الصنفيّة أو الفرديّة، فإنّه يُقال: هذا يجب إكرامه لأنّه إنسان، لا لأنّه عربى أو لأنّه زيد مثلًا، فلا دخل للخصوصيّات فى الحكم، فقوله عليه السلام: «كلّ شىء نظيف» وإن كان شاملًا للشىء المشكوك، إلّاأنّه بعنوان أنّه «شىء» لا بعنوان أنّه «مشكوك» إذ كونه مشكوكاً من الخصوصيّات الصنفيّة، وقد ذكرنا عدم دخلها فى الحكم المستند إلى العامّ، فلا يكون هناك حكم ظاهرى، لأنّ موضوعه هو الشىء بما هو مشكوك فيه، فلا يكون فى المقام إلّاالحكم الواقعى الوارد على جميع الأشياء المعلومة أو المشكوك فيها.

بل يمكن أن يُقال: إنّ الحكم المذكور فى قوله عليه السلام: «كلّ شىء نظيف» لا يكون شاملًا للشىء المشكوك فيه أصلًا، لأنّ عموم قوله عليه السلام: «كلّ شىء» قد خصّص بمخصّصات كثيرة دالّة على نجاسة بعض الأشياء، كالكلب والكافر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۱۵

والبول وسائر النجاسات، والمايع المردّد بين الماء والبول مثلًا لا يمكن التمسّك لإثبات طهارته بعموم قوله عليه السلام: «كلّ شىء نظيف» لكونه من قبيل التمسّك بالعامّ فى الشبهة المصداقيّة للمخصّص، فالشىء المشكوك فيه لا يكون داخلًا فى عموم قوله عليه السلام: «كلّ شىء نظيف» لا من حيث الحكم الظاهرى، لأنّ الموضوع هو الشىء، لا المشكوك فيه، ولا من حيث الحكم الواقعى، لكونه مشكوكاً بالشبهة المصداقيّة[۱۱۶].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فى الوجه الثالث.

نقد كلامه هذا

وهو وإن كان بياناً جيّداً بحسب الظاهر، إلّاأنّه يرد على صدره أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله لم يتمسّك بعموم قوله عليه السلام: «كلّ شىء» للحكم الظاهرى، بل بإطلاق «شىء» الشامل لجميع حالاته ومن جملتها كونه مشكوكاً فيه، فقوله رحمه الله: «إذا استند الحكم إلى العامّ الشامل للخصوصيّات الصنفيّة والخصوصيّات الفرديّة، فلا محالة يكون الحكم مستنداً إلى الجامع بين الخصوصيّات» وإن كان صحيحاً متيناً، إلّاأنّه لا يكون دليلًا على عدم تماميّة كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.

ويرد على ذيله أيضاً أنّه لا ـ مانع من التمسّك بالعامّ المخصّص فى الشبهات الحكميّة، وإن لم يجز فى الشبهات الموضوعيّة؛ لأجل كونه تمسّكاً بالعامّ فى الشبهة المصداقيّة، فعلى هذا وإن لم يجز التمسّك بقوله عليه السلام: «كلّ شىءٍ نظيف»

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۱۶

لإثبات طهارة المائع المردّد بين الماء والبول، إلّاأنّه لا إشكال فى التمسّك به فيما إذا شككنا فى أنّ المذى مثلًا طاهر أم لا، لأنّه من قبيل الشكّ فى تخصيص الأكثر، ولا مانع من التمسّك بالعامّ فيه.

ثمّ إنّ هذه الإشكالات التى أوردها سيّدنا الاستاذ والمحقّق النائينى أكثرها كان ناظراً إلى ما فى الحاشية.

نقد ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية

وأمّا ما فى الكفاية- وهو أن يكون المراد الطهارة الواقعيّة والاستصحاب- فيرد عليه أنّ قوله عليه السلام: «حتّى تعلم» إمّا أن يكون قيداً للموضوع أو للمحمول، فعلى الأوّل كان قوله عليه السلام: «كلّ شىء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر» بمعنى «كلّ شىء حتّى تعلم نجاسته طاهر» وعلى الثانى كان بمعنى أنّ «الأشياء طاهرة ما لم تعلم نجاستها» أى ما دامت مشكوكاً فيها، وعلى أىّ تقدير يكون مفاده قاعدة الطهارة فقط.

نعم، لو كان فى الكلام تقدير، وكان قوله عليه السلام: «حتّى تعلم» متعلّقاً بمحذوف وكان التقدير هكذا: «كلّ شىء طاهر، وطهارته

مستمرّة حتّى تعلم أنّه نجس» لكـان الكلام دالّاً على الطهـارة الواقعيّة والاستصحاب، ولكنّ التقـدير بجعل الجملـة الواحـدة جملتين خلاف الأصل ولا موجب للالتزام به.

فالحاصل: أنّ روايات الحلّ والطهارة دالّة على خصوص قاعدة الطهارة والحلّيّة ولا ربط لها بالحكم الواقعى ولا بالاستصحاب أصلًا.

لكن لا حاجة لنا فى المقام إليها، فإنّ ما تقدّم من سائر روايات الباب يكفى لإثبات حجّيّة الاستصحاب.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ١١٧

وقد عرفت عدم تماميّة التفصيلين اللذين ذكرهما الشيخ الأعظم رحمه الله، فإنّ ما تقدّم من الأخبار تدلّ على اعتبار الاستصحاب مطلقاً، سواء كان مورده ممّا ثبت بدليل العقل أو بغيره من الأدلّة الثلاثة الاخر، وسواء كان من قبيل الشكّ فى المقتضى أو من قبيل الشكّ فى الرافع.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ١١٩

فى اختصاص اعتبار الاستصحاب يختصّ بالأحكام التكليفيّة

هل اعتبار الاستصحاب يختصّ بالأحكام التكليفيّة؟

اشارة

ثمّ اعلم أنّ الفاضل التونى رحمه الله ذهب إلى تفصيلٍ آخر، وهو حجّيّته فى الأحكام التكليفيّة دون الوضعيّة.

الكلام حول الوضعيّات

ولا بأس بصرف الكلام بهذه المناسبة إلى الأحكام الوضعيّة، فنقول:

اعلم أنّ الأحكام التكليفيّة هى الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والإباحة بالمعنى الأخصّ، وتسمية هذه الخمسة تكليفاً إنّما هى من باب التغليب، ضرورة أنّه ليس فى الإباحة كلفة ومشقّة.

والوجوب: هو البعث إلى الشىء لا- علم الشارع بكونه ذا مصلحة ملزمة، ألا- ترى أنّ المولى ما لم يأمر بإكرام العلماء مثلًا لا يكون إكرامهم واجباً على العبد وإن كان عالماً بأنّ فى إكرامهم مصلحة ملزمة، والحرمة أيضاً عبارة عن زجر الشارع عن الشىء لا العلم بكونه ذا مفسدة ملزمة، وهكذا سائر الأحكام التكليفيّة.

والأحكام الوضعيّة ما اعتبره الشارع وقرّره سوى هذه الأحكام الخمسة التكليفيّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ١٢٠

وقيل: إنّها ثلاثة: السببيّة والشرطيّة والمانعيّة، وقيل: خمسة، بضميمة العلّيّة والعلاميّة[١١٧] إلى هذه الثلاثة، وقيل: تسعة، بضميمة الصحّة والفساد والعزيمة والرخصة[١١٨] إلى هذه الخمسة.

لكن هذه الأقوال مخالفة للواقع، لعدم انحصار الوضعيّات فيما ذكر، فإنّ الزوجيّة والملكيّة والحرّيّة والرقّيّة وأمثالها من المصاديق الواضحة للأحكام الوضعيّة، مع عدم كونها من التسعة المذكورة، فحصرها فى عدد خاصّ غير صحيح، بل هى كلّما جعله الشارع واعتبره غير الأحكام التكليفيّة.

البحث حول الماهيّات المخترعة ومثل الولاية والقضاوة

وقد وقع النزاع بين المحقّق النائينى رحمه الله وسيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدَّ ظلّه العالى» فى مسألتين:

أ- الماهيّات المخترعة الشرعيّة، كالصلاة والصوم وأمثالهما.

ب- الولاية[۱۱۹] والقضاوة ونحوهما.

فذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى عدم كونهما من الوضعيّات وسيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» إلى كونهما منها.

كلام المحقّق النائينى قدس سره فى ذلك

قال المحقّق النائينى رحمه الله: عُدَّ من الأحكام الوضعيّة مثل القضاوة والولاية، بل قيل: إنّ الماهيّات المخترعة الشرعيّة كلّها من الأحكام الوضعيّة، كالصوم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۲۱

والصلاة والحجّ ونحو ذلك.

وقد شُنِّعَ على القائل بذلك بأنّ الصوم والصلاة والحجّ ليست من مقولة الحكم، فكيف تكون من الأحكام الوضعيّة؟!

ولكن يمكن توجيهه بأنّ عدّ الماهيّات المخترعة الشرعيّة من الأحكام الوضعيّة إنّما هو باعتبار كونها مركّبة من الأجزاء والشرائط والموانع[۱۲۰]، وحيث كانت الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة من الأحكام الوضعيّة فيصحّ عدّ جملة المركّب من الأحكام الوضعيّة، وليس مراد القائل بأنّ الماهيّات المخترعة من الأحكام الوضعيّة كون الصلاة مثلًا بما هى هى حكماً وضعيّاً، فإنّ ذلك واضح الفساد لا يرضى المنصف أن ينسبه إلى من كان من أهل العلم.

نعم، عدّ الولاية والقضاوة من الأحكام الوضعيّة لا يخلو عن تعسّف، خصوصاً الولاية والقضاوة الخاصّة التى كان يتفضّل بهما الإمام عليه السلام لبعض الصحابة، كولاية مالك الأشتر، فإنّ الولاية والقضاوة الخاصّة حكمها حكم النيابة والوكالة لا ينبغى عدّها من الأحكام الوضعيّة، وإلّا فبناءً على هذا التعميم كان ينبغى عدّ الإمامة والنبوّة أيضاً من الأحكام الوضعيّة، وهو كما ترى.

فالتحقيق أنّ الأحكام الوضعيّة ليست بتلك المثابة من الاقتصار، بحيث تختصّ بالثلاثة أو الخمسة أو التسعة المتقدّمة، ولا هى بهذه المثابة من التعميم، بحيث تشمل الماهيّات المخترعة والولاية والقضاوة.

بل ينبغى أن يُقال: إنّ المجعولات الشرعيّة التى هى من القضايا الكلّيّة الحقيقيّة على أنحاء ثلاثة: منها: ما يكون من الحكم التكليفى، ومنها: ما يكون

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۲۲

من الحكم الوضعى، ومنها: ما يكون من الماهيّات المخترعة، فتأمّل جيّداً[۱۲۱].

إنتهى كلامه رحمه الله.

كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى ذلك

وقال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فى جوابه:

كلّ مقرّر وقانون عرفى أو شرعى ممّا له أهليّة التقرير والتقنين حكم تكليفاً أو وضعاً، ولا يخرج المقرّرات الشرعيّة أو العرفيّة من واحدٍ منهما ولا ثالث لهما، فمثل الرسالة والخلافة والإمامة والحكومة والإمارة والقضاوة من الأحكام الوضعيّة.

قال تعالى: «وَ كُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا»[۱۲۲]، وقال تعالى: «إِنِّى جَاعِلٌ فِى الْأَرْضِ خَلِيفَةً»[۱۲۳]، وقال تعالى: «إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِن ذُرِّيَّتِى قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى الظلِمِينَ»[۱۲۴]، فقد نصب رسول اللَّه صلى الله عليه و آله أمير المؤمنين عليه السلام إماماً وأميراً على الناس

یوم الغدیر، وجعل القضاهٔ من ناحیهٔ السلطان کجعل الأمیر والحاکم معروف ومعلوم.

وبالجملهٔ: لا ـ إشکال فی کون النبوّهٔ والإمامهٔ والخلافهٔ من المناصب الإلهیّهٔ التی جعلها وقرّرها، فهی من الأحکام الوضعیّهٔ، أو من الوضعیّات، وإن لم یصدق علیها الأحکام، فاستیحاش بعض أعاظم العصر رحمه الله من کون أمثال ذلک من الأحکام الوضعیّهٔ فی غیر محلّه، إلّاأن یرجع إلی بحث لغوی، وهو

عدم صدق الحکم علیها، وهو کما تری[۱۲۵]، کاستیحاشه من کون الماهیّات المخترعهٔ- کالصلاهٔ والصوم- منها، فإنّها قبل تعلّق الأمر بها وإن لم تکن من الأحکام الوضعیّهٔ، لکنّها لم تکن قبله من الماهیّات المخترعهٔ أیضاً، لعدم کونها حینئذٍ من المقرّرات الشرعیّهٔ، وإنّما تصیر مخترعات شرعیّهٔ بعدما قرّرها الشارع فی شریعته بجعلها متعلّقهٔ للأوامر، وحینئذٍ تصیر کالجزئیّهٔ والشرطیّهٔ والمانعیّهٔ للمأمور به من الأحکام الوضعیّهٔ، ولا ـ فرق بین الجزئیّهٔ والکلّیّهٔ من کونهما أمرین منتزعین عن تعلّق الأمر بالطبیعهٔ، فیکون نحو تقرّرهما فی الشریعهٔ بکونهما منتزعین عن الأوامر المتعلّقهٔ بالطبائع المرکّبهٔ، فمن جعل الجزئیّهٔ للمأمور به من الأحکام الوضعیّهٔ مع اعترافه بکونها انتزاعیّهٔ فلیجعل المأمور بهیّهٔ أیضاً کذلک، وکذا لا ـ مانع من جعل الماهیّات الاختراعیّهٔ من الأحکام الوضعیّهٔ، أی من المقرّرات الشرعیّهٔ والوضعیّات الإلهیّهٔ.

نعم، إطلاق الحکم علیها کإطلاقه علی کثیر من الوضعیّات یحتاج إلی التأویل.

نعم، نفس الصلاهٔ والصوم کنفس الفاتحهٔ والرکوع والسجود مع قطع النظر عن تعلّق الأمر بهما وصیرورتهما من المقرّرات الشرعیّهٔ لا تعدّان من الأحکام الوضعیّهٔ ولا من الماهیّات المخترعهٔ.

فالتحقیق أنّ جمیع المقرّرات الشرعیّهٔ تنقسم إلی الوضع والتکلیف ولا ثالث لهما.

نعم، صدق الحکم علی بعضها أوضح من صدقه علی الآخر، بل فی بعضها

غیر صادق، لکن کلامنا لیس فی صدق الحکم وعدمه، بل فی مطلق الوضعیّات، صدق علیها أو لا[۱۲۶].

إنتهی کلامه «مدَّ ظلّه».

تتمّهٔ

أقول: لم یتعرّض الإمام «مدّ ظلّه» لما ذهب إلیه المحقّق النائینی رحمه الله من کون الولایهٔ والقضاوهٔ الخاصّهٔ التی کان یتفضّل بهما الإمام علیه السلام لبعض الصحابهٔ من قبیل النیابهٔ والوکالهٔ لا من الأحکام الوضعیّهٔ، ونحن نتعرّض له، فنقول:

أمّا الولایهٔ الخاصّهٔ المشار إلیها فالظاهر عدم کونها حکماً شرعیّاً وضعیّاً، لعدم کونها مجعولهٔ من قبل اللَّه تعالی، بل جعلها الإمام، فهی من قبیل النیابهٔ والوکالهٔ کما قاله المحقّق النائینی رحمه الله.

بخلاف القضاوهٔ الخاصّهٔ، لأنّ الظاهر أنّ تعیین أمیر المؤمنین علیه السلام شریحاً مثلًا للقضاوهٔ یکون من قبیل تعیین المصداق لمن جعله اللَّه تعالی قاضیاً، فالقضاوهٔ مجعولهٔ من قبل اللَّه تعالی لجامع شرائطها، فهی حکم شرعی وضعی، لا نیابهٔ و وکالهٔ، وإلّا جاز للإمام نصب فاقد شرائط القضاء فی الشرع للقضاوهٔ، إذ لا یلزم رعایهٔ تحقّق هذه الشرائط فی النائب والوکیل، مع أنّه لا یجوز نصبه.

فکلامه رحمه الله بالنسبهٔ إلی الولایهٔ المجعولهٔ من قبل الإمام علیه السلام لبعض الصحابهٔ حقّ، لا ـ بالنسبهٔ إلی القضاوهٔ المجعولهٔ کذلک.

کیفیّة جعل الأحکام الوضعیّة

هـل الأحكـام الوضـعيّة مجعولـة من قبـل الشـارع بنحو الاسـتقلال- كمـا قيـل- أو بتبع الأحكـام التكليفيّـة- كما قال به الشـيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله[١٢٧]- أو فيها تفصيل؟

کلام صاحب الکفایة فی ذلک

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: والتحقيق أنّ ما عدّ من الوضع على أنحاء ثلاثة:

أحدها: ما لا يكاد يتطرّق إليه الجعل تشـريعاً أصـلًا، لا اسـتقلالًا ولا تبعاً، وإن كان مجعولًا تكويناً بعين جعل موضوعه كذلک، وذلک مثل السـببيّة والشـرطيّة والمانعيّة والرافعيّة لما هو سـبب التكليف أو شرطه أو مانعه أو رافعه، أمّا عدم جعلها التشريعى التبعى فلأنّ سببيّة مثل دلوک الشمس مثلًا لوجوب الصلاة لو كانت منتزعة من وجوبها للزم تقدّم المنتزع على منشأ انتزاعه، وهو مستحيل.

توضـيح ذلک: أنّ سـبب التكليف مقـدَّم عليه ذاتاً، وكـذا شـرطه وعـدم مانعه وعدم رافعه، فالتكليف متأخّر ذاتاً عن السـببيّة والشـرطيّة والمانعيّة والرافعيّة، ولو كان منشأ لانتزاع هذه الصفات لكان مقدّماً عليها، للزوم تقدّم منشأ الانتزاع على ما انتزع منه.

إن قلت: تأخّر التكليف عن السببيّة والشرطيّة والمانعيّة واضح دون الرافعيّة، فإنّ الرافع يرفع التكليف الموجود، كالاضطرار الرافع لحرمة أكل الميتة، فالتكليف هاهنا مقدّم على الرافعيّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۲۶

قلت: الرافعيّة وإن كانت متأخّرة عن حدوث التكليف، إلّاأنّها متقدّمة على بقائه، لأنّ بقاء التكليف مشروط بعدم الرافع، كما أنّ حدوثه مشروط بعدم المانع، وبالجملة: إنّ الرافعيّة مربوطة بالبقاء وبقاء التكليف يكون متأخّراً عنها.

وأمّا عدم جعلها تشريعاً مستقلّاً فلأنّ ذات السبب إذا كان أمراً تكوينيّاً- مثل دلوک الشمس- فلا محالة كانت سببيّته أيضاً تكوينيّة، فلا يعقل تشـريعها، وكذلک الشـرطيّة والمانعيّة والرافعيّة، فاتّصاف الامور التكوينيّة بهذه الأوصاف ليس إلّالأجل ما عليها من الخصوصـيّة المستدعية لذلک تكويناً.

ثانيها: ما لا يكاد يتطرّق إليه الجعل التشـريعى إلّاتبعاً للتكليف، وذلک مثل الجزئيّـة والشـرطيّة والمانعيّة لما هو جزء المأمور به وشـرطه ومـانعه، حيث إنّ اتّصـاف شـىء بجزئيّـة المـأمور به أو شـرطيّته أو مـانعيّته لا يكاد يكون إلّا بالأمر بجملـة امور مقيّـدة بأمر وجودى أو عـدمى، ولا يكاد يتّصف شـىء بكونه جزءاً للمأمور به إلّابملاحظة الأمر بجملة امور هذا أحدها، وكذا لا يكاد يتّصف بكونه شـرطاً أو مانعاً له إلّابملاحظة الأمر بشىء مقيّد بوجوده أو عدمه، فجزئيّة شىء أو شرطيّته أو مانعيّته للمأمور به إنّما تنتزع من الحكم التكليفى.

ثالثهـا: مـا يمكن فيه الجعـل اسـتقلالًا وتبعاً للتكليف وإن كان الصـحيح جعله مسـتقلّاً وكون التكليف من آثاره وأحكامه، وذلک مثل الزوجيّـة والملكيّـة والحرّيّـة والرقّيّـة، إلى غير ذلک، فإنّها وإن كان من الممكن انتزاعها من الأحكام التكليفيّة التى تكون فى مواردها، كانتزاع الزوجيّة من إيجاب الإنفاق على الزوج وإيجاب التمكين على الزوجة وانتزاع الملكيّة من جواز

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۲۷

تصـرّف البـائع فى الثمن والمشـترى فى المبيع كيف شـاء، إلّاأنّ الصـحيح أنّهـا مجعولـة مسـتقلّةً، والأحكـام التكليفيّـة التى تكون فى مواردها من أحكامها وآثارها، فهـذه الاعتبارات إنّما تكون مجعولـةً بنفسـها كالتكليف، لا مجعولـة بتبعه ومنتزعة عنه، وإن كان جعلها كذلک أيضاً ممكناً، إلّاأنّ كلّ ممكن ليس بواقع[١٢٨].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله.

نقد كلام صاحب الكفاية فى المقام

ويرد على ما ذهب إليه فى القسم الأوّل:

أوّلًا: أنّ الجمع بين القول بكون السببيّة والشرطيّة والمانعيّة والرافعيّة للتكليف من الأحكام الوضعيّة وبين القول بعدم كونها مجعولةً تشريعاً أصلًا ممّا لا ينبغى، لأنّا نقول فى مقام التقسيم:

الأحكام الشرعيّة على قسمين: تكليفى ووضعى، وعلى ما ذهب إليه المحقّق النائينى[١٢٩]، المجعولات الشرعيّة على ثلاثة أقسام: حكم تكليفى وحكم وضعى وماهيّة مخترعة.

فكيف كان، الحكم الوضعى يكون قسماً من المجعولات الشرعيّة، ولا يعقل كون المقسم مجعولًا شرعيّاً دون قسمه، فلابدّ له رحمه الله إمّا من الالتزام بعدم كون السببيّة للتكليف وأمثالها من الأحكام الوضعيّة، وإمّا من الالتزام بكونها من المجعولات الشرعيّة.

وثانياً: أنّ للتكليف معنيين: أحدهما: فعل المكلّف، أى الإيجاب والتحريم

ونحوهما، وثانيهما: هو الحكم التكليفى، أعنى الوجوب والحرمة ونحوهما، والمحقّق الخراسانى رحمه الله خلط بينهما، فإنّ ما لا يمكن جعله تشريعاً هو ما يرتبط بالتكليف بالمعنى الأوّل، أعنى السببيّة لما هو سبب لإيجاب الشارع مثلًا، وهكذا الشرطيّة والمانعيّة والرافعيّة، فإنّ ما يرتبط بفعل الشارع ويكون مقدّمة له قد يكون أمراً قهريّاً غير اختيارى، فكيف يمكن جعله تشريعاً؟

ألا ترى أنّ أوضح ما له دخل فى عمل الشارع هو المصلحة والمفسدة فى موضوع الحكم على مذهب العدليّة، مع عدم إمكان جعلهما فى عالم التشريع كما هو واضح.

ولكنّ التكليف المصطلح عليه بين الاصوليّين هو التكليف بالمعنى الثانى، ولا إشكال فى إمكان جعل ما يرتبط به من المقدّمات تشريعاً، بل الظاهر جعله كذلك، لأنّ شرطيّة الاستطاعة لوجوب الحجّ تستفاد من قوله تعالى:

«وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»[١٣٠] ومانعيّة الحيض لوجوب الصلاة تستفاد من قوله صلى الله عليه و آله: «دعى الصلاة أيّام أقرائك»[١٣١] ورافعيّة الاضطرار لحرمة أكل الميتة ونحوه تستفاد من حديث الرفع، أعنى قوله صلى الله عليه و آله:

«رفع ما اضطرّوا إليه»[١٣٢] ولو لم تكن الآية والروايتان ما استفدنا كون الاستطاعة شرطاً لوجوب الحجّ، ولا كون الحيض مانعاً لوجوب الصلاة، ولا كون الاضطرار رافعاً للتكليف.

والعجب من صاحب الكفاية حيث ذهب فى مبحث الواجب المشروط إلى

أنّ الشرط فى قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه» من قيود الهيئة التى هى الوجوب[١٣٣]، معذهابه هنا إلى‌كون‌الشرطيّة لما هو شرط للتكليف أمراً تكوينيّاً لا مجعولًا شرعيّاً، فإنّ المجىء لم يكن مؤثّراً فى وجوب الإكرام لو لم يكن قول المتكلّم: «إن جاءك زيد فأكرمه» فأين تأثير الشرط فى الحكم تكويناً؟!

ولابدّ هاهنا من ذكر نكتة: وهى أنّ الشرط فى باب التكاليف لا يكون ما هو المقابل للسبب، بل هو أعمّ من كلّ ما لوجوده دخل فى التكليف، إذ لم يعبّر فى الآيات والروايات عمّا له دخل فى تحقّق التكليف إلّابالشرط، ولم يحضرنى ورود رواية دالّة على كون الشىء الفلانى سبباً للتكليف الفلانى، بخلاف باب الأحكام الوضعيّة، فإنّ التعبيرات هناك تدلّ على سببيّة ما لوجوده دخل فيها، مثل أنّ الملاقاة سبب لنجاسة الملاقى، وعقد البيع سبب للملكيّة، وعقد النكاح سبب للزوجيّة، ونحوها.

إن قلت: فكيف جعل زوال الشمس سبباً لوجوب الظهرين وغروبها سبباً لوجوب العشائين؟

قلت: التعبير فى الروايات فى موردهما أيضاً ورد بنحو القضيّة الشرطيّة، فعن أبى جعفر عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس دخل

الوقتان: الظهر والعصر، فإذا غابت الشمس دخل الوقتان: المغرب والعشاء الآخرة»[۱۳۴].

وسائر الروايات أيضاً وردت بهذه الكيفيّة.

ولو فرضنا ورود رواية ظاهرة فی سببيّة زوال الشمس وغروبها لوجوب الظهرين والعشائين فلابدّ من تفسيرها بهذه الروايات الدالّة على الشرطيّة.

حقّ المقال فی كيفيّة الجعل فی شرائط التكليف

ثمّ اعلم أنّ هذا القسم من الأحكام الوضعيّة يمكن جعلها تبعاً للتكليف، كأن يقال: «إن استطعتم يجب عليكم الحجّ» ويمكن جعلها بنحو الاستقلال، كأن يقال: «يجب عليكم الحجّ» ثمّ يقال فی ضمن دليل آخر: «الاستطاعة شرط لوجوب الحجّ».

نقد كلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی القسم الثانی

وأمّا ما ذهب إليه صاحب الكفاية فی القسم الثانی- وهو أنّ الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة لما هو جزء أو شرط أو مانع للمأمور به مجعولةٌ تبعاً للتكليف لا بالأصالة- فإن أراد به إمكان جعلها تبعاً فلا إشكال فيه، وأمّا إن أراد به انحصار جعلها كذلك وعدم إمكان جعلها بالأصالة- كما هو ظاهر كلامه- فهو ممنوع، فإنّه كما يمكن أن يقال: «صلِّ صلاة مشتملةً على السورة» يمكن أيضاً أن يُقال بعد إيجاب الصلاة: «السورة جزء للصلاة»، بل قوله: «لا صلاة إلّابفاتحة الكتاب»[۱۳۵] و «لا صلاة إلّابطهور»[۱۳۶] ظاهر فی جعل الفاتحة جزءً للصلاة بنحو الاستقلال وفی جعل الطهور شرطاً لها كذلك، لعدم اشتمالهما على التكليف.

وقوله تعالى: «فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ»[۱۳۷] يكون دالّاً على تعويض القبلة وأنّ استقبال الكعبة شرط للصلاة مكان استقبال المسجد الأقصى، لا أنّه تعالى رفع بهذه الآية الأمر بالصلاة إلى المسجد الأقصى وأمر

بالصلاة إلى المسجد الحرام حتّى يكون شرطيّة استقبال الكعبة للصلاة منتزعة عن التكليف.

الكلام حول القسم الثالث من الأحكام الوضعيّة

وأمّا القسم الثالث: فلنا فيه كلام مع الشيخ الأعظم، وكلام أيضاً مع صاحب الكفاية.

نقد ما أفاده الشيخ الأنصاری رحمه الله فی المسألة

أمّا كلامنا مع الشيخ رحمه الله: فإنّه قال بكون الأحكام الوضعيّة كلّها منتزعةً عن الأحكام التكليفيّة ومجعولةً بتبعها، فنقول:

إن أراد به عدم إمكان جعلها بالأصالة، فهو ممنوع، لأنّا لا نرى اعتبار الملكيّة عقيب البيع مستحيلًا، بل ما يخطر بالبال عقيب عقد البيع والنكاح هو حصول الملكيّة والزوجيّة، لا جواز مطلق التصرّفات وجواز الوطى مثلًا حتّى يترتّب عليهما الملكيّة والزوجيّة، وكذا إذا رأينا كتاباً فی يد زيد مثلًا لا يخطر بالبال إلّاأنّه مالك له، ولو كان الملكيّة منتزعة عن جواز التصرّف فلابدّ من حضوره فی الذهن أوّلًا ثمّ حضورها تبعاً له.

وإن أراد به ظهور ما ورد فی الشريعة فی الجعل التبعی- وإن كان الجعل الاستقلالی أيضاً ممكناً- فهو أيضاً ممنوع، لأنّ قوله: «من حاز ملك»[۱۳۸] و «من أحيى أرضاً مواتاً فهی له»[۱۳۹] ظاهر فی اعتبار الملكيّة عقيب الحيازة والإحياء، من دون أن تكون مربوطة

بالحکم التکلیفی، وما دلّ علی أنّه «یجوز للزوج

النظر إلی زوجته ویجوز للزوجهٔ النظر إلی زوجها» ظاهر أیضاً فی تحقّق الزوجیّهٔ قبل الحکم بجواز النظر، لتقدّم الموضوع علی الحکم، فجواز النظر أثرٌ مترتّب علی الزوجیّهٔ لا منشأ لانتزاعها، وقوله صلی الله علیه و آله: «إنّ الناس مسلّطون علی أموالهم»[۱۴۰] ظاهر أیضاً فی تقدّم کون شیءمالًا للشخص علی کونه مسلّطاًعلیه.

نقد ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی القسم الثالث

وأمّا کلامنا مع صاحب الکفایهٔ رحمه الله: فهو أنّ الظاهر أنّ المجعول فی هذا القسم هو سببیّهٔ عقد البیع والنکاح ونحوهما للملکیّهٔ والزوجیّهٔ ونحوهما، فهذا القسم من الأحکام الوضعیّهٔ وإن لم تکن تابعهً للأحکام التکلیفیّهٔ إلّاأنّ المجعول مستقیماً هو سببیّهٔ العقود والإیقاعات ولا یکون المجعول ما حصل منها عقیب تحقّقها.

والشاهد علی هذا قوله تعالی: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ»[۱۴۱] فإنّه- بعد عدم إرادهٔ الحلّیّهٔ التکلیفیّهٔ- ظاهر فی أنّه تعالی جعل البیع سبباً للملکیّهٔ، فالبیع سبب للملکیّهٔ وموضوع لاعتبارها عقیبه، لا أنّ الملکیّهٔ تکون مجعولهٔ بنحو الاستقلال.

نقد کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

وبهذا ظهر فساد ما ذهب إلیه المحقّق النائینی رحمه الله من أنّ سببیّهٔ العقود والإیقاعات لمسبّباتها ذاتیّهٔ لها ومن لوازم ماهیّتها کزوجیّهٔ

الأربعهٔ[۱۴۲].

فإنّ لازمه عدم إمکان جعل السببیّهٔ لها مع صحّهٔ أن یقال: «جعلت البیع سبباً للملکیّهٔ»، وکون بیع الخمر والخنزیر سبباً للملکیّهٔ عند بعض الناس وعدم کونه سبباً لها عند المتشرّعهٔ أوضح شاهد علی عدم کون البیع سبباً للملکیّهٔ ذاتاً، وإلّا فلابدّ من تحقّقها عقیبه قهراً عند جمیع الناس، کتحقّق الزوجیّهٔ عند تحقّق الأربعهٔ.

وهذا القول واضح البطلان بحیث لا یذهب إلیه من له حظّ من العلم، فهو غریب من مثل المحقّق النائینی رحمه الله، والظاهر أنّه خلط بین السببیّهٔ التکوینیّهٔ والتشریعیّهٔ.

هذا تمام الکلام فی الأحکام الوضعیّهٔ.

نقد کلام الفاضل التونی رحمه الله فی حجّیّهٔ الاستصحاب

إذا عرفت ذلک فنقول: لا فرق فی حجّیّهٔ الاستصحاب بین الأحکام التکلیفیّهٔ والوضعیّهٔ، سواء کانت مجعولهٔ بنحو الاستقلال أو بتبع التکلیف.

أمّا القسم الأوّل: فواضح، لأنّ قوله علیه السلام: «لا تنقض الیقین بالشکّ» کما یشمل مثل استصحاب وجوب صلاهٔ الجمعهٔ کذلک یشمل مثل استصحاب الزوجیّهٔ والملکیّهٔ ونحوهما من الأحکام الوضعیّهٔ المجعولهٔ بالأصالهٔ، لأنّها من المجعولات الشرعیّهٔ کالأحکام التکلیفیّهٔ.

ولا فرق فی جریان الاستصحاب فی الأحکام الوضعیّهٔ بین کون الشبههٔ حکمیّهٔ أو موضوعیّهٔ.

وأمّا القسم الثانی: فیمکن فیه استصحاب نفس الحکم الوضعی ویمکن أیضاً استصحاب منشأ انتزاعه.

توضیح ذلک: أنّه لو قیل: «صلِّ مع الطهارة» ینتزع منه شرطیّة الطهارة للصلاة، وإذا شککنا فی بقاء شرطیّتها لها فی حال من الحالات یمکن استصحاب نفس الشرطیّة ویمکن أیضاً استصحاب الأمر بالصلاة المقیّدة بالطهارة، فإنّ الشکّ فی بقاء الشرطیّة مسبّب عن الشکّ فی بقاء الأمر، فیجری الاستصحاب فی ناحیة السبب.

فلا وجه لما ذهب إلیه الفاضل التونی رحمه الله من التفصیل بین الأحکام التکلیفیّة والوضعیّة والقول بحجّیّة الاستصحاب فی الاولی دون الثانیة.

نعم، لابدّ فی جریان الاستصحاب فی الأحکام الوضعیّة من کونها من المجعولات الشرعیّة، لکنّک عرفت أنّ کلّها کذلک، وما لا یکون مجعولًا شرعاً- لا بالأصالة ولا بالتبع- لا یصدق علیه الحکم الوضعی أصلًا.

فتحصّل من جمیع ما ذکرنا حول الاستصحاب أنّه حجّة بمقتضی الأخبار مطلقاً، أی لا فرق فیه بین الأحکام المأخوذة من الکتاب والسنّة وبین الأحکام المأخوذة من دلیل العقل، ولا فرق أیضاً بین الشکّ فی المقتضی والرافع، ولا بین الأحکام التکلیفیّة والوضعیّة.

وهاهنا أقوال کثیرة اخر لا مجال لتعرّضها، وما ذکرناه من الأقوال کان عمدتها.

هذا تمام الکلام فی حجّیّة الاستصحاب.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۳۵

فی اعتبار فعلیّة الیقین والشکّ فی الاستصحاب

تنبیهات المسألة

اشارة

وینبغی التنبیه علی امور:

اعتبار فعلیّة الیقین والشکّ فی الاستصحاب

اشارة

الأوّل: أنّه یعتبر فی الاستصحاب فعلیّة الیقین والشکّ[۱۴۳] بناءً علی ما اخترناه من أخذهما موضوعاً[۱۴۴] فیه، لظهور أدلّة الاستصحاب فی فعلیّتهما، إذ لا یقال لمن کان علی یقین سابق وشکّ لاحق لکنّه غفل عنهما: «لا تنقض الیقین بالشکّ»، وبعبارة اخری: توجّه التکلیف یتوقّف علی العلم والالتفات به وبموضوعه، فإذا قال: «لا تشرب الخمر» لا یشمل من غفل عن هذا الخطاب ولا من کان عالماً بخمریّة شیء ثمّ غفل عنها، بل لا یشمل الملتفت إلیها الشاکّ فیها، بناءً علی جریان البراءة العقلیّة فی الشبهات الموضوعیّة[۱۴۵].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۳۶

ثمرة المسألةنظریّة الشیخ الأنصاری والمحقّق الخراسانی • فیها

وفرّع الشیخ رحمه الله[۱۴۶] علی اعتبار فعلیّة الیقین والشکّ فی جریان الاستصحاب فرعین، وتبعه صاحب الکفایة رحمه الله[۱۴۷] فی

ذلک:

الفرع الأوّل: أنّه لو کان أحـد محـدثاً فغفل وصـلّی ثمّ شکّ فی أنّه تطهّر قبل الصـلاة أم لا فلا یجری استصـحاب الحدث بالنسـبة إلی الصـلاة التی أتی بها، لأنّه کان غافلًا قبل الصـلاة ولم یکن له الشکّ الفعلی کی یجری الاستصـحاب وتکون صـلاته واقعةً مع الحدث الاستصـحابی، وبعد الصلاة وإن صار شاکّاً، إلّا أنّ قاعدة الفراغ حاکمة علی الاستصحاب أو مخصّصة له، فیحکم بعدم وجوب الإعادة علیه.

الفرع الثانی: أنّه لو کان محدثاً ثمّ شکّ فی أنّه تطهّر أم لا ثمّ غفل وصـلّی ثمّ التفت إلی حاله قبل الصلاة[۱۴۸]، فتکون صلاته باطلة، لتحقّق الشـکّ الفعلی قبل الصـلاة، فقـد وقعت مع الحـدث الاستصـحابی، ولا تجری قاعـدة الفراغ هاهنا، لأنّها مختصّـة بما إذا حـدث الشکّ بعد العمل، والشکّ هاهنا حدث قبل الصلاة ثمّ صار مغفولًا عنه.

مناقشة الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» علی الفرع الثانی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۳۷

ثمّ إنّ سیّدنا الاسـتاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» لم یذکر الفرع الأوّل، بل اکتفی بذکر الفرع الثانی، واستشـکل علی جریان الاستصـحاب فیه بقوله:

یعتبر فی الاستصحاب فعلیّة الشکّ والیقین بناءً علی أخذهما موضوعاً ورکناً فیه، کما سیأتی التعرّض لذلک، ولیس المراد من فعلیّتهما تحقّقهما فی خزانـة النفس ولو کان الإنسان ذاهلًا عنهما، بل بمعنی الالتفات إلی یقینه السابق وشـکّه اللاحق، فحینئـذٍ لو کان المکلّف قبـل الصـلاة شاکّاً فی الطهـارة مع العلم بالحـدث سابقـاً وصار ذاهلًا وصـلّی، ثمّ بعـد صـلاته التفت إلی شـکّه ویقینه لا یکون مجری للاستصحاب بالنسبة إلی قبل شروعه فی الصلاة، للذهول عن الشکّ والیقین[۱۴۹].

إنتهی موضع الحاجة من کلامه ملخّصاً.

وکلامه هـذا وإن کان حقّاً، إلّاأنّه لا ینبغی ترک الفرع الأوّل، لأنّه أصل ثمرة النزاع بین من قال باعتبار فعلیّة الیقین والشکّ فی جریان الاستصـحاب وبین من قـال بعـدم اعتبارها فیه، فإنّ الأوّل یقول بعـدم جریانه والثانی یقول بجریانه فی موارد عـدم فعلیّتهما، وأمّا الفرع الثانی فذکره الشیخ والمحقّق الخراسانی رحمهما الله بعنوان المقایسة بینه وبین الفرع الأوّل، وإلّا فلا ثمرة فیه أصلًا.

نقد ما ذکر من الفرعین للمسألة

ولکن فی کلا الفرعین نظر:

أمّا الأوّل: فلأنّه لا یکون مجری قاعـدة الفراغ، لأنّها مختصّـة بما إذا کان الشکّ حائلًا بین المکلّف وبین عمله، کأن یشکّ بعـد الفراغ فی إتیان الرکوع أو السجدتین، فإنّه جاهل بالإتیان وعدمه، بخلاف المقام الذی لا جهل فیه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۳۸

بالعمـل، لأنّ المکلّف یعلم بـأنّه کـان محـدثاً ثمّ صـار غافلًا عن حـدثه وصـلّی، فلا حائل بینه وبین عمله، فلا یجری قاعـدة الفراغ، بل یجری[۱۵۰] بعد الصـلاة استصحاب کونه محدثاً قبلها[۱۵۱] من دون أن یکون فی البین دلیـل حاکم علیه أو مخصّـص له، فیجب علیه الإعادة، ولیطلب زیادة التوضیح لذلک فی قاعدة الفراغ.

وأمّا الثانی: ففیه أنّ بطلان الصـلاة فی هذا الفرض مسلّم، لکنّه لیس مستنداً إلی جریان استصحاب الحدث قبل الصلاة، بل إلی قاعدة الاشتغال.

توضيح ذلك: أنّ الاستصحاب لا يجرى هاهنا كى يقتضى البطلان، لأنّه بعد الالتفات وتحقّق الشكّ عرضت له الغفلة ثانياً على الفرض، وبعد عروض الغفلة لا يجرى الاستصحاب، لأنّه كما يعتبر فى جريانه اليقين والشكّ حدوثاً كذا يعتبران بقاءً، فما دام شاكّاً يكون محدثاً بالحدث الاستصحابى، وبمجرّد طروّ الغفلة يسقط الاستصحاب، فلا يكون محدثاً بالحدث الاستصحابى، والمفروض أنّه بعد الشكّ غفل ودخل فى الصلاة.

فظهر بما ذكرناه ما فى الكفاية من تعليل بطلان الصلاة بأنّه دخل فيها محدثاً بالحدث الاستصحابى، فإنّه لا استصحاب حين الدخول فى الصلاة، لانتفاء موضوعه- وهو اليقين والشكّ الفعلى- بسبب الغفلة.

وكما لا يجرى الاستصحاب، كذلك لا تجرى قاعدة الفراغ أيضاً، لاختصاصها أوّلًا: بما إذا حدث الشكّ بعد الفراغ- كما أشرنا إليه- وهذا الشكّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۳۹

الموجود بعد الفراغ كان قبل الصلاة، فإنّ هذا الشكّ متّحد عرفاً مع الشكّ الذى كان قبل الصلاة، وإن كان غيره بالدقّة العقليّة، وملاك فهم الأخبار هو العرف، لا العقل، وثانياً: لاختصاصها- كما عرفت آنفاً- بما إذا كان الشكّ بعد العمل حائلًا بين المكلّف وبين عمله، بخلاف المقام الذى لا جهل فيه بالعمل أصلًا، لأنّه بعد الفراغ عن الصلاة يعلم بأنّه كان محدثاً عند زوال الظهر مثلًا، ويعلم أيضاً بصيرورته بعد ذلك واجداً لاستصحاب الحدث، ويعلم أيضاً بأنّه صار بعد ذلك غافلًا ودخل فى الصلاة من دون أن يتوضّأ، فلا إبهام فى عمله.

وبعد عدم جريان قاعدة الفراغ هاهنا يبقى المكلّف شاكّاً فى صحّة صلاته، والاشتغال اليقينى بها يستدعى البراءة اليقينيّة، فيجب عليه تحصيل الطهارة وإعادة الصلاة.

وبالجملة: بطلان الصلاة فى هذا الفرض لا يستند إلى جريان استصحاب الحدث، بل إلى استدعاء الاشتغال اليقينى البراءة اليقينيّة[۱۵۲].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۴۱

فى جريان الاستصحاب فيما يثبت بالأمارات

جريان الاستصحاب فيما يثبت بالأمارات

اشارة

التنبيه الثانى: إذا علمنا وجداناً بحدوث شىء ثمّ شككنا فى بقائه فلا إشكال فى جريان الاستصحاب، وأمّا إذا شكّ فى بقاء شىء على تقدير حدوثه ولم يحرز حدوثه بالوجدان- كما إذا قامت الأمارة على حدوث شىء ثمّ شكّ فى بقائه على تقدير حدوثه- ففى جريان الاستصحاب إشكال، لعدم اليقين بالحدوث، وهو واضح، بل لعدم الشكّ فى البقاء أيضاً؛ لأنّ الشكّ المأخوذ فى موضوع الاستصحاب هو الشكّ فى بقاء المتيقّن، لا مطلق الشكّ، وليس فى المقام الشكّ فى بقاء المتيقّن، بل الشكّ فى البقاء على تقدير الحدوث.

وهذا الإشكال بناءً على ما هو التحقيق من كون حجّيّة الأمارات من باب الطريقيّة أوضح، فإنّ حجّيّتها على هذا بمعنى المنجّزيّة على تقدير الإصابة والمعذّريّة على تقدير الخطأ من دون أن يتغيّر الواقع ويتبدّل إلى مؤدّاها، بل لا يجعل حكم ظاهرى على وفقها على تقدير الخطأ، فضلًا عن الواقعى.

لكن لو قلنا باختصاص جريان الاستصحاب فيما إذا علمنا وجداناً بحدوث شىء ثمّ شككنا فى بقائه والتزمنا بعدم جريانه فى موارد

الأمارات لانسدّ باب الاستصحاب إلّافى موارد قليلة، فكيف نصنع؟

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۴۲

كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى حلّ الإشكال

وأجاب عنه صاحب الكفاية رحمه الله بأنّ اعتبار اليقين فى أدلّة الاستصحاب إنّما هو لأجل التعبّد بالبقاء لا بالحدوث، فمفاد أدلّة الاستصحاب هو جعل الملازمة بين الحدوث والبقاء، فيكفى فى جريانه الشكّ فى البقاء على تقدير الحدوث ولا يلزم الشكّ الفعلى فى البقاء.

ثمّ استشكل على نفسه بأنّ اليقين جعل موضوع الاستصحاب فى لسان الأدلّة، فكيف يصحّ جريانه مع عدم اليقين؟

فأجاب عنه بأنّ اليقين المأخوذ فى أدلّة الاستصحاب ليس موضوعاً له، بل طريق إلى الثبوت، فيكون التعبّد بالبقاء مبتيّاً على أصل الثبوت لا على اليقين به، وذكر اليقين فى الأدلّة إنّما هو لمجرّد كونه طريقاً إليه، ففى موارد قيام الأمارة على شىء يحرز ثبوته بها وبقائه بأدلّة الاستصحاب الدالّة على الملازمة بين الثبوت والبقاء[۱۵۳].

نقد ما أفاده صاحب الكفاية فى المقام

ويرد عليه إشكالان:

أ- ما أورد عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»، وهو وقوع التهافت والتناقض بين هذا الكلام وبين ما اختاره فى التنبيه الأوّل من اعتبار اليقين والشكّ الفعليّين فى جريان الاستصحاب، لأنّ لازم القول باعتبار فعليّة اليقين والشكّ فيه هو كونهما موضوعاً له، وهو لا يلائم القول بعدم كون اليقين

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۴۳

موضوعاً للاستصحاب كما قال به فى هذا التنبيه[۱۵۴].

ب- أنّه لا منافاة بين كون اليقين فى أخبار الاستصحاب طريقيّاً وموضوعيّاً، فإنّه طريقى باعتبار متعلّقه، وموضوعى باعتبار الاستصحاب، فحرمة نقض اليقين بالشكّ تدور مدار اليقين، لأنّه موضوعها.

جواب المحقّق النائينى رحمه الله عن الإشكال

وأجاب المحقّق النائينى رحمه الله وبعض تلامذته عن الإشكال بأنّ أدلّة حجّيّة الطرق والأمارات حاكمة على أخبار الاستصحاب بتوسعتها لها، فإنّ دليل حجّيّة الخبر الواحد مثلًا يدلّ على أنّ من قام عنده الخبر متيقّن بنظر الشارع وبأمره الدليل بإلغاء احتمال الخلاف.

والحاصل: أنّه لو لم يكن أدلّة حجّيّة الأمارات لم يجر الاستصحاب فى موردها، لانحصار اليقين باليقين الوجدانى، إلّاأنّ أدلّة حجّيّتها تدلّ على كون اليقين على قسمين: وجدانى وتعبّدى، وكلّ منهما كافٍ لجريان الاستصحاب[۱۵۵].

نقد ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى المسألة

ويرد عليه أنّ دليل حجّيّة الأمارات منحصر فى بناء العقلاء، فإنّهم عند فقد العلم يعملون بعدّة أمارات قد أمضى الشارع بعضها- كخبر الواحد- وردع عن بعض آخر- كالقياس والاستحسان- والعقلاء لا يرون أنفسهم عند العمل بخبر الواحد مثلًا متيقّنين، بل يعملون عند

فقدان القطع بخبر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۴۴

الواحد وسائر الأمارات من دون تنزيلها منزلة اليقين ومن دون إلغاء احتمال الخلاف أصلًا، بل تدلّ سيرتهم على الحجّيّة فقط، وهى بمعنى المنجّزيّة والمعذّريّة.

على أنّ سائر الأدلّة التى ادّعى دلالتها على حجّيّة الأمارات أيضاً لا تدلّ على تنزيلها منزلة اليقين، ألا ترى أنّ مفهوم آية النبأ الذى ادّعى دلالته على حجّيّة خبر الواحد عبارة عن «إن جاءكم عادل بنبأ فلا يجب التبيّن»؟ وعلى فرض تسليمه أين دلالته على لزوم إلغاء احتمال الخلاف وتنزيل خبر العادل منزلة اليقين؟

الحقّ فى حلّ الإشكال

ويمكن الجواب عن الإشكال بأنّ اليقين- كما قلنا سابقاً- اخذ موضوعاً للاستصحاب بلحاظ تعلّقه بالمتيقّن، لا بلحاظ كونه من الصفات القائمة بنفس المتيقِن، فإنّ اليقين بذلك اللحاظ له إبرام مصحّح لإسناد النقض إليه، لا باللحاظ الثانى، وقد مرَّ توضيح ذلك سابقاً[۱۵۶].

ولابدّ من ضمّ نكتة اخرى إليه حتّى يتبيّن جواب الإشكال، وهى أنّ ملاك إبرام اليقين واستحكامه بالنسبة إلى المتيقّن لا يكون كشفه عن الواقع دائماً، إذ كثيراً ما يكون جهلًا مركّباً، بل الملاك هو حجّيّته وعدم حجّيّة الشكّ، فكأنّه قيل: «لا تنقض اليقين بالشكّ لأنّ اليقين حجّة والشكّ ليس بحجّة» فالحكم- عنى حرمة النقض- يدور مدار العلّة، والمعنى «لا تنقض الحجّة باللاحجّة».

فلا إشكال فى جريان الاستصحاب فى مورد الأمارات المعتبرة، لكونها

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۴۵

حجّة، إلّاأنّ حجّيّتها شرعيّة وحجّيّة اليقين الوجدانى عقليّة.

هذا ما أجاب به سيّدنا الاستاذ الإمام «مدّ ظلّه» عن الإشكال مع توضيح منّا[۱۵۷].

ثمّ ذكر له مؤيّدات نذكر اثنين منها:

۱- قوله «مدّ ظلّه»: ويؤيّد ذلك، بل يدلّ عليه قوله فى صحيحة زرارة الثانية:

«لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً» الظاهر منه إجراء استصحاب طهارة اللباس، ولابدّ أن تحمل الطهارة على الواقعيّة منها، لعدم جريان الاستصحاب فى الطهارة الظاهريّة، ومعلوم أنّ العلم الوجدانى بالطهارة الواقعيّة ممّا لا يمكن عادةً[۱۵۸]، بل العلم إنّما يحصل بالأمارات، كأصالة الصحّة وإخبار ذى اليد وأمثالهما، فيرجع مفاده إلى أنّه لا يرفع اليد عن الحجّة القائمة بالطهارة بالشكّ.

۲- قوله: بل يمكن أن يؤيّده بصحيحته الاولى أيضاً، فإنّ اليقين الوجدانى بالوضوء الصحيح أيضاً ممّا لا يمكن عادةً، بل الغالب وقوع الشكّ فى الصحّة بعده ويحكم بصحّته بقاعدة الفراغ، بل الشكّ فى طهارة ماء الوضوء يوجب الشكّ فيه، فاليقين بالوضوء أيضاً لا يكون يقيناً وجدانيّاً غالباً[۱۵۹].

إنتهى كلامه «مدّ ظلّه العالى».

فالاستصحاب جارٍ فى مورد الأمارات، كما يجرى فى مورد اليقين الوجدانى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۴۷

فى استصحاب الكلّى

استصحاب الكلّى والفرد

التنبيه الثالث: المستصحب قد يكون فرداً وقد يكون كلّيّاً.

والفرد إمّا أن يكون فرداً معيّناً- كوجود زيـد- فلا إشـكال فى جريان الاستصـحاب فيه وترتيب آثاره عليه، وإمّا أن يكون فرداً مردّداً- كمـا إذا علمنـا بوجود زيـد أو عمرو فى الـدار ثمّ شـككنا فى بقـائه فيها- فلا إشـكال أيضاً فى جريان الاستصـحاب فيه وترتيب الآثار المشتركـة بين وجود زيـد وعمرو فى الـدار عليه، لا ـ الآثـار المختصّـة بكـلّ واحـدٍ منهمـا، لأـنّ كلّاً منهما وجوده فى الـدار مشـكوك الحدوث، فلا يجرى الاستصحاب فيه كى يترتّب آثاره المختصّة به عليه.

وقيل: للفرد قسم ثالث: وهو الفرد المنتشر المعبّر عنه بالكلّى المعيّن فى الخارج، ومثّل له ب «صاع من الصبرة».

أقول: لا يمكن أن يكون شىء فرداً منتشراً، فإنّ الفرديّة تستلزم التشخّص، والانتشار يستلزم عدم التشخّص.

وأمّـا مثـال «صـاع من الصبرة» فهو مثـال للكلّى، لا للفرد، لأنّ الكلّى إذا قيّـد بقيود متعـدّدة لا يخرج عن الكلّيّـة، لأنّ التقييـد لا يوجب إلّاضيق دائرة المقيّد من دون أن يخرجه عن الكلّيّة، بل لبعض الكلّيّات مصداق واحد، كمفهوم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۴۸

واجب الوجود، فالفرق بين «صاع من الحنطة» و «صاع من هذه الصبرة» إنّما يكون فى سعة الدائرة وضيقها مع كون كلّ منهما كلّيّاً، فلا يمكن أن يكون شىء جزئيّاً ومع ذلك كان منتشراً.

لا يقال: الفرد المردّد أيضاً لا يكون مشخّصاً، فكيف قلت بأنّ الفرديّة فيه تستلزم جزئيّته وتشخّصه؟!

فإنّه يقال: الفرد المردّد وإن كان عندنا مردّداً إلّاأنّه مشخّص واقعاً، بخلاف «صاع من الصبرة» فإنّه لا تشخّص فيه أصلًا.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۴۹

أقسام استصحاب الكلّى

اشارة

والمتيقّن السابق إذا كان كلّيّاً وشكّ فى بقائه فله أقسام:

القسم الأوّل من استصحاب الكلّى

الأـوّل: أن يتحقّق الكلّى فى ضـمن فرد من أفراده ثمّ شـكّ فيه من جهـة الشـكّ فى بقـاء ذلـك الفرد، فالظاهر فى هـذا القسم جريان الاستصـحاب فى كلّ واحدٍ من الفرد والكلّى، لأنّ كلّاً منهما متيقّن الحـدوث ومشـكوك البقاء، إلّاأنّه لا حاجـة لنا إلى جريان كليهما دائماً.

توضـيح ذلك: أنّ الأثر الشـرعى لو كان للفرد- كما إذا قال المولى: «أكرم زيـداً الـذى فى الـدار»- فلابدّ من استصـحاب الفرد لأجل ترتيب وجوب الإكرام عليه، ولا يغنى عنه استصـحاب الكلّى- أعنى وجود الإنسان فى الـدار- وترتيب هـذا الأثر على الفرد، لكونه من قبيل الأصل المثبت، لأنّ بقاء الكلّى يسـتلزم عقلًا كونه فى ضـمن هذا الفرد، لانحصاره به فرضاً، فاستصـحاب الكلّى لأجل إثبات الفرد وترتيب أثره عليه مثبت.

ولو كـان الأـثر للكلّى- كمـا إذا قال المولى: «أكرم الإنسان الـذى فى الـدار»- فلابـدّ من استصـحاب الكلّى، ولا يغنى عنه استصـحاب الفرد، لأنّ وجود الكلّى

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۵۰

الطبیعی وإن کـان عین وجود أفراده عنـد المنطقیّین والفلاسـفة إلّاأنّهما متغایران عرفاً، والملاک فی المقام نظر العرف، لأنّ المخاطب فی الأخبـار هـو العرف، فـالمتّبع فی فهـم الأخبـار الدالّـة علی الاستصـحاب وتشـخیص مصادیقهـا نظره لاـ نظر المنطقیّین والفلاسـفة، فاستصحاب الفرد لا یوجب ترتیب الأثر علی الکلّی.

ولو کان کلّ منهما ذا أثر شرعی مختصّ به فلابدّ من استصحاب الکلّی والفرد کلیهما وترتیب آثار کلّ منهما علیه.

نعم، لو کانا مشترکین فی أثر واحد فلا إشکال فی جریان الاستصحاب فی کلّ منهما وترتیب هذا الأثر علیه.

فما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من جریان الاستصحاب فی الکلّی والفرد فی هذا القسم[۱۶۰] لا یتمّ علی إطلاقه.

هذا تمام الکلام فی القسم الأوّل من استصحاب الکلّی.

القسم الثانی من استصحاب الکلّی

الثانی: ما إذا علمنا بوجود الکلّی فی ضمن فرد مردّد بین متیقّن الارتفاع ومتیقّن البقاء، کما إذا علمنا بوجود إنسان فی الدار مع الشکّ فی کونه زیداً أو عمراً، مع العلم بأنّه لو کان زیداً لخرج قطعاً، ولو کان عمراً لبقی یقیناً، ومثاله فی الشرعیّات ما إذا رأینا رطوبةً مشتبهةً بین البول والمنیّ فتوضّأنا، فنعلم أنّه لو کان الحدث الموجود هو الأصغر فقد ارتفع، ولو کان هو الأکبر فقد بقی.

ولا إشکال فی عدم جریان استصحاب الفرد فی هذا القسم، لعدم الشکّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۵۱

فیه، لأنّه لو کان بولًا فقد ارتفع قطعاً ولو کان منیّاً فقد بقی یقیناً، فلا یمکن استصحاب البول ولا المنیّ.

لا یقال: ما الفرق بین المقام وبین ما سبق من الفرد المردّد الذی قلت بجریان الاستصحاب فیه؟

فـإنّه یقـال: الفرق واضـح، فإنّ الفرد المردّد الـذی قلنا بجریان الاستصـحاب فیه هو ما یکون مشـکوک البقاء علی کلّ تقـدیر، کما إذا علمنا بوجود شخص مردّد بین زید وعمرو فی الدار ثمّ شککنا فی بقائه، سواء کان زیداً أو عمراً، بخلاف المقام الذی یکون فیه الفرد مقطوع البقاء علی تقدیر ومقطوع الارتفاع علی تقدیر آخر.

فلا إشکال فی عدم جریان استصحاب الفرد فی هذا القسم.

وأمّا استصـحاب الکلّی فلا مانع من جریانه، فیجری فی المثال استصحاب الحدث الجامع بین الأکبر والأصغر ویحکم بترتّب أثره علیه، کحرمة مسّ کتابة القرآن وعدم جواز الدخول فی الصـلاة، وأمّا عدم جواز المکث فی المسـجد فلا یترتّب علیه، لعدم کونه أثراً لکلّی الحدث، بل لخصوص الجنابة، ولا مجال لجریان الاستصحاب فیها، لعدم الیقین بها[۱۶۱].

إن قلت: فلِمَ یجب علیه الغسل مع کونه أیضاً من آثار خصوص الجنابة؟

قلت: وجوب الغسـل علیه لاـ یکون لأجـل استصـحاب کلّی الحـدث، بل لأجل رفع ما ترتّب علیه من عـدم جواز الـدخول فی الصـلاة ونحوه، فلا ربط لوجوب الغسل بمسألة الاستصحاب.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۵۲

منشأ الشکّ فی القسم الثانی من استصحاب الکلّی

واستشـکل بعضـهم فی جریان الاستصـحاب فی هـذا القسم بأنّ الاستصـحاب فیه وإن کان جاریاً فی نفسه، لتمامیّة موضوعه من الیقین والشـکّ، إلّاأنّه محکوم بأصـل سببی، فـإنّ الشکّ فی بقاء الکلّی مسـبّب عن الشکّ فی حـدوث الفرد الطویل، والأصل عـدمه، ففی

المثال یکون الشکّ فی بقاء الحدث مسبّباً عن الشکّ فی حدوث الجنابهٔ، فتجری أصالهٔ عدم حدوث الجنابهٔ، وبانضمام هذا الأصل إلی الوجدان یحکم بارتفاع الحدث، فإنّ الحدث الأصغر مرتفع بالوجدان[۱۶۲]، والحدث الأکبر منفیّ بالأصل.

لا یقال: أصالهٔ عدم حدوث الجنابهٔ معارضهٔ بأصالهٔ عدم حدوث البول، فیتساقط الأصلان فی ناحیهٔ السبب وتصل النوبهٔ إلی الأصل المسبّبی، وهو استصحاب بقاء الکلّی.

فإنّه یقال: لا تجری أصالهٔ عدم حدوث البول، لعدم ترتّب الأثر علیه، لأنّه توضّأ فرضاً بعد حدوث الرطوبهٔ المشتبههٔ بین البول والمنیّ.

جواب صاحب الکفایهٔ عن الإشکال

وقد أجاب عنه المحقّق الخراسانی رحمه الله أوّلًا: بأنّ الشکّ فی بقاء الکلّی لیس مسبّباً عن الشکّ فی حدوث الفرد الطویل، بل مسبّب عن الشکّ فی کون الحادث طویلًا أو قصیراً، وبعبارهٔ اخری: الشکّ فی بقاء الکلّی مسبّب عن الشکّ فی خصوصیّهٔ الفرد الحادث، ولیس له حالهٔ سابقهٔ حتّی یکون مورداً للأصل، فتجری فیه أصالهٔ عدم کونه طویلًا، فما هو مسبوق بالعدم- وهو[۱۶۳]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ ؛ ج‌۶ ؛ ص۱۵۳

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج‌۶، ص: ۱۵۳

حدوث الفرد الطویل- لیس الشکّ فی بقاء الکلّی مسبّباً عنه، وما یکون الشکّ فیه مسبّباً عنه- وهو کون الحادث طویلًا- لیس مسبوقاً بالعدم حتّی یکون مورداً للأصل.

وثانیاً: بأنّ بقاء الکلّی عین بقاء الفرد الطویل، فإنّ الکلّی عین الفرد، لا أنّه من لوازمه ومسبّباته، فلا تکون هناک سببیّهٔ ومسبّبیّهٔ[۱۶۴].

هذا حاصل ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام.

نقد الفقرهٔ الأخیرهٔ من کلام صاحب الکفایهٔ رحمه الله

وفیه: أنّ العینیّهٔ لا تنفع للقائل بجریان الاستصحاب فی الکلّی، إذ لو کان جریان أصالهٔ عدم حدوث الفرد الطویل علی تقدیر السببیّهٔ قادحاً فهو أولی بذلک علی تقدیر العینیّهٔ.

إشکال تغایر القضیّتین فی القسم الثانی من استصحاب الکلّی ودفعه

وأورد سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» علی جریان الاستصحاب فی هذا القسم إشکالًا آخر، وهو أنّ المتیقّن السابق مردّد بین الحیوانین[۱۶۵]، والکلّی متکثّر الوجود فی الخارج، فالبقّ غیر الفیل وجوداً وحیثیّهً، حتّی أنّ حیوانیّهٔ البقّ أیضاً غیر حیوانیّهٔ الفیل علی ما هو التحقیق فی باب الکلّی الطبیعی، وما هو مشکوک البقاء لیس هذا المتیقّن المردّد بینهما، فلا تتّحد القضیّتان.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج‌۶، ص: ۱۵۴

ثمّ أجاب «مدّ ظلّه» عنه بأنّ القضیّتین وإن کانتا متغایرتین بالدقّهٔ العقلیّهٔ، إلّاأنّهما متّحدتان عرفاً، والملاک فهم العرف، لأنّه مخاطب فی الأخبار التی من جملتها قوله: «لا تنقض الیقین بالشکّ».

ثمّ قال: لکنّ الإنصاف أنّه لو اغمض النظر عن وحدتهما عرفاً فلا یمکن التخلّص عن الإشکال، سواء ارید إجراء استصحاب الکلّی المعرّی واقعاً عن الوجود والخصوصیّهٔ أو استصحاب الکلّی المتشخّص بإحدی الخصوصیّتین أو الکلّی الموجود فی الخارج مع قطع النظر عن الخصوصیّهٔ، وذلک لاختلال رکنی الاستصحاب أو أحدهما علی جمیع التقادیر.

أمّا على التقدير الأوّل: فلأنّ حصول اليقين بوجود الكلّى المعرّى عن الوجود والخصوصيّة غير معقول، فلا يحصل الشكّ أيضاً، فيختلّ ركناه.

وأمّا على التقدير الثانى: فلأنّ ذلك عين العلم الإجمالى بوجود أحدهما، لأنّ الكلّى المتشخّص بكلّ خصوصيّة يغاير المتشخّص بالخصوصيّة الاخرى، فتكون القضيّة المتيقّنة العلم الإجمالى بوجود أحدهما، وقضيّة اعتبار وحدتها مع المشكوك فيها أن يشكّ فى بقاء المعلوم بالإجمال، وفى المقام لا يكون الشكّ فى بقاء المعلوم بالإجمال، بل يعلم فى الزمان الثانى إجمالًا إمّا ببقاء الطويل أو ارتفاع القصير، وإنّما يكون الشكّ فى البقاء إذا احتمل ارتفاع ما هو المعلوم، طويل العمر كان أو قصيره، فاختلّ الركن الثانى من الاستصحاب، وهو الشكّ فى بقاء المتيقّن.

وأمّا على التقدير الثالث: فلعدم وجود الكلّى فى الخارج مع قطع النظر عن الخصوصيّة إلّاعلى رأى الرجل الهمدانى من أنّ نسبة الكلّى الطبيعى إلى أفراده من قبيل نسبة الأب الواحد إلى أولاده، فالقدر المشترك بين زيد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۵۵

وعمرو موجود فى الخارج ويسمّى الإنسان، وهما فردان من الإنسان، لا أنّهما إنسانان، وأمّا على ما هو المشهور بين الفلاسفة والمنطقيّين- وهو المسلك المنصور- من أنّ نسبة الكلّى الطبيعى إلى أفراده من قبيل نسبة الآباء المتعدّدة إلى أبنائهم والكلّى يكون متكثّر الوجود بتكثّر أفراده وكلّ واحد من زيد وعمرو إنسان فتكون الطبيعة فى الخارج طبيعتين، فكما لا علم تفصيلى بإحدى الخصوصيّتين لا علم تفصيلى بإحدى الطبيعتين.

نعم، نعلم إجمالًا بتحقّق الكلّى فى ضمن أحد الفردين، إلّاأنّا لا نشكّ فى الزمان الثانى فى بقاء ذلك المعلوم بالإجمال، لأنّا نعلم ببقائه على تقدير حدوثه فى ضمن الفرد الطويل وبارتفاعه على تقدير حدوثه فى ضمن الفرد القصير كما قلنا فى التقدير الثانى، ففى هذا التقدير أيضاً اختلّ الركن الثانى من الاستصحاب، وهو الشكّ فى بقاء المتيقّن السابق.

فالتخلّص عن الإشكال هو ما أشرنا إليه من وحدة القضيّتين عرفاً، وهى المعتبرة فى الاستصحاب[۱۶۶].

ما الفرق بين المقام وبين استصحاب البقاء فى الشبهة المفهوميّة؟

ثمّ إنّ هاهنا إشكالًا آخر، وهو ما يرد على استصحاب بقاء النهار فى الشبهة المفهوميّة فى أنّ النهار ينتهى باستتار قرص الشمس أو يبقى إلى زوال الحمرة المشرقيّة؛ لأنّ الاستصحاب غير جارٍ فيه، لعدم الشكّ فى الخارج، لأنّ استتار القرص معلوم وعدم زوال الحمرة معلوم أيضاً، فالأمر دائر بين المعلومين، وإنّما الشكّ فى انطباق مفهوم النهار على إحدى القطعتين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۵۶

وكذا الحال فيما نحن فيه، لدوران الأمر بين المقطوعين، لأنّ الحيوان الخارجى إمّا باقٍ قطعاً أو مرتفع كذلك، فلا شكّ فى الخارج، وإنّما الشكّ فى انطباق عنوان الفيل أو البقّ عليه.

بيان الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى الجواب عن الإشكال

وأجاب عنه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ قياس ما نحن فيه على الشبهة المفهوميّة مع الفارق، لأنّ الشكّ فى الشبهة المفهوميّة ليس إلّافى المعنى اللغوى أو العرفى، أى يشكّ فى أنّ لفظ «النهار» موضوع إلى هذا الحدّ أو ذلك الحدّ، وهو ليس مجرى الاستصحاب؛ لأنّ المعنى اللغوى أو العرفى لا يثبت بالاستصحاب.

بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الشكّ إنّما هو فى بقاء الحيوان الخارجى، ومنشأ الشكّ إنّما هو الشكّ فى طول عمره وقصره واقعاً، ومثل

ذلک لا إشکال فی جریان الاستصحاب فیه، لأنّه مربوط بالواقع، لا بالعرف واللغة، فلا ربط للمقام بالشبهة المفهومیّة[۱۶۷].

الشبهة العبائیّة

بقی هنا إشکال آخر منسوب إلی الفقیه الجلیل السیّد إسماعیل الصدر رحمه الله، وهو المعروف بالشبهة العبائیّة، وهی أنّه لو علمنا بإصابة النجاسة أحد طرفی العباء من الأسفل أو الأعلی ثمّ طهّرنا الطرف الأسفل فطهارته یورث الشکّ فی بقاء النجاسة فی العباء؛ لاحتمال أن تکون النجاسة المعلومة قد أصابت الطرف الأعلی، فیجری فیه استصحاب بقاء النجاسة ویلزمه القول بنجاسة الملاقی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۵۷

للطرفین، مع أنّه لم یلتزم به أحد، لأنّ الطرف الأسفل مقطوع الطهارة والطرف الأعلی مشکوک النجاسة، للشکّ فی إصابة النجاسة له، فلا یجری الاستصحاب فی القسم الثانی من الکلّی، لعدم ترتّب الأثر علیه.

کلام الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» حول الشبهة العبائیّة

وأجاب عنه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالی» بأنّ جریان استصحاب النجاسة وإن کان ممّا لا مانع منه، لأنّ وجود النجاسة فی الثوب کان متیقّناً، ومع تطهیر أحد طرفیه یشکّ فی بقائها فیه، إلّاأنّه لا یترتّب علی ملاقاة الثوب أثر ملاقاة النجس، فإنّ استصحاب بقاء الکلّی لا یثبت کون ملاقاة الأطراف ملاقاة النجس إلّابالأصل المثبت، لأنّ ملاقاة الأطراف ملاقاة للنجس عقلًا.

توضیح ذلک: أنّه لو حصل لنا العلم التفصیلی بنجاسة موضع من العباء مثلًا، ثمّ شککنا فی تطهیره یجری الاستصحاب ویحکم بنجاسة ملاقیه مع الرطوبة، وذلک لأنّ الاستصحاب یحکم بنجاسة ذلک الموضع من العباء ظاهراً، وبضمیمة حکم الشارع بتنجّس ملاقی النجس یتمّ المدّعی.

وبعبارة اخری: هاهنا قیاس منتج لنجاسة الملاقی فی هذا المثال، وهو أنّ هذا الموضع من العباء نجس شرعاً بحکم الاستصحاب، وملاقی النجس نجس بحکم الأخبار.

وأمّا لو علمنا إجمالًا بنجاسة أحد أطراف الفرش، ثمّ حصل الملاقاة لجمیعها فالعقل یحکم بتحقّق الملاقاة مع النجس لا محالة ونضمّ إلیه قوله:

«ملاقی النجس نجس» ونستنتج نجاسة الملاقی، وفی هذا المثال وإن کان ثبوت

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۵۸

کون الملاقاة مع النجاسة بواسطة حکم العقل إلّاأنّ العلم لوازمه وملزوماته وملازماته کلّها حجّة، بخلاف الاستصحاب، ولذا لو شککنا فی المثال فی تطهیر الفرش بعد حصول العلم بنجاسة أحد أطرافه فإن کان لکلّی نجاسته أثر- کأن نذر إعطاء درهم فی کلّ یوم کان فرشه نجساً- یجری استصحاب کلّی نجاسته ویترتّب هذا الأثر علیه، بخلاف نجاسة ملاقی جمیع الأطراف، لأنّ الشارع حکم بنجاسة ملاقی النجس، وکون هذه الملاقاة ملاقاةً مع النجس من اللوازم العقلیّة المترتّبة علی استصحاب نجاسة الفرش، فلا یجری استصحاب نجاسة الفرش بالنسبة إلی ترتّب نجاسة ملاقیه، لأنّه مثبت.

وما نحن فیه من هذا القبیل، لأنّ استصحاب کلّی النجاسة فی العباء الذی کان أحد طرفیه نجساً وغسل طرفه الأسفل لا یثبت أنّ ملاقاة کلا طرفی العباء ملاقاة للنجاسة إلّابالاستلزام العقلی؛ لأنّ المحرز بالوجدان هو ملاقاة العباء، لا ملاقاة النجس، فیکون أصلًا مثبتاً[۱۶۸].

هذا حاصل ما أجاب به سیّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» عن الشبهة مع توضیح منّا.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

وقرّر المحقّق النـائینی رحمه الله هـذا الجواب ببیـان علمی، وهو أنّه لو کـان طرف معیّن من العبـاء نجساً یجری الاستصـحاب فی مفاد «کان الناقصة» لأنّا نقول:

هذا الموضع من العباء کان نجساً، والآن نشکّ فی بقاء نجاسته، فیستصحب ویترتّب علیه نجاسة ملاقیه بلا واسطة عقلیّة[۱۶۹].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۵۹

وأمّا الاستصـحاب المـدّعی فی المقـام فلاـ یمکن جریـانه فی مفاد «کان الناقصـة» بأن یشار إلی طرف معیّن من العباء ویقال: إنّ هـذا الطرف کـان نجساً وشـکّ فی بقائهـا، فالاستصـحاب یقتضـی نجاسـته، وذلـک لأنّ أحـد طرفی العباء مقطوع الطهارة، والطرف الآخر مشکوک النجاسة من أوّل الأمر، فلیس لنا یقین بنجاسة طرف معیّن یشکّ فی بقائها لیجری الاستصحاب فیها.

نعم، یمکن إجرائه فی مفاد «کان التامّـة» بأن یقال: إنّ النجاسة فی العباء کانت موجودة وشکّ فی ارتفاعها، فالآن کما کانت، إلّاأنّه لا تترتّب نجاسـة الملاـقی علی هـذا الاستصـحاب إلّاعلی القول بالأصل المثبت، لأنّ الحکم بنجاسـة الملاقی یتوقّف علی نجاسـة ما لاقاه وتحقّق الملاقـاة خارجـاً، ومن الظـاهر أنّ استصـحاب وجود النجاسـة فی العبـاء لاـ یثبت ملاقـاة النجس إلّا علی القول بالأصل المثبت، ضرورة أنّ الملاقـاة لیست من الآثـار الشـرعیّة لبقاء النجاسـة، بل من الآثار العقلیّـة، وعلیه فلا تثبت نجاسـة الملاقی للعباء[۱۷۰]، إنتهی کلامه.

البحث حول ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله

وأورد علی هذا الجواب أحد[۱۷۱] تلامذته مناقشةً ظاهرة علی زعمه، وهی أنّه یمکن جریان الاستصحاب فی مفاد «کان الناقصة» مع عـدم تعیین موضع النجاسة، بأن نشـیر إلی الموضع الواقعی، ونقول: خیط من هذا العباء کان نجساً والآن کما کان، أو نقول: طرف من هذا العباء کان نجساً والآن کما کان، فهذا الخیط أو الطرف محکوم بالنجاسة للاستصحاب، والملاقاة ثابتة بالوجدان، إذ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۶۰

المفروض تحقّق الملاقاة مع طرفی العباء، فیحکم بنجاسة الملاقی لا محالة[۱۷۲]، إنتهی موضع الحاجة من کلامه.

لکنّه مردود بأنّ التردیـد فی موضع النجاسـة هو الموجب لکون الأصل مثبتاً کما عرفت، فلا ینفعه إمکان جریان الاستصـحاب فی مفاد «کان الناقصة» بنحو التردید.

کلام آخر للمحقّق النائینی رحمه الله حول الشبهة العبائیّة

وللمحقّق النائینی رحمه الله جواب آخر من الشـبهة، وهو أنّ الاستصـحاب الجاری فی مثل العباء لیس من استصـحاب الکلّی فی شیء؛ لأنّ استصـحاب الکلّی إنّمـا هو فیمـا إذا کـان الکلّی المتیقّن مردّداً بین فرد من الصـنف الطویـل وفرد من الصـنف القصـیر، کالحیوان المردّد بین البقّ والفیـل علی مـا هو المعروف، بخلاـف المقـام، فإنّ التردّد فیه فی خصوصـیّة محلّ النجس مع العلم بخصوصـیّة الفرد، والتردّد فی خصوصـیّة المکان أو الزمان لا یوجب کلّیّة المتیقّن، فلیس الشکّ حینئذٍ فی بقاء الکلّی وارتفاعه حتّی یجری الاستصـحاب فیه، بل الشکّ فی بقاء الفرد الحادث المردّد من حیث المکان.

وذکر لتوضیح مراده مثالین: الأوّل: ما إذا علمنا بوجود زید فی الدار، فانهدم الطرف الشرقی منها، فلو کان زید فیه فقد مات بانهدامه، ولو کان فی الطرف الغربی فهو حیّ، فحیاة زید وإن کان مشکوکاً فیها، إلّاأنّه لا مجال معه لاستصحاب الکلّی، والمقام من هذا القبیل بعینه، الثانی: ما إذا کان لزید درهم واشتبه بین ثلاثة دراهم مثلًا، ثمّ تلف أحد الدراهم، فلا معنی لاستصحاب

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۶۱

الکلّی بالنسبة إلی درهم زید، فإنّه جزئی واشتبه بین التالف والباقی[۱۷۳]، إنتهی کلامه رحمه الله.
ثمّ أورد علیه بعض[۱۷۴] الأعلام من تلامذته بأنّ هذا الجواب غیر تامّ، فإنّ الإشکال لیس فی تسمیة الاستصحاب الجاری فی مسألة العباء باستصحاب الکلّی، بل الإشکال إنّما هو فی أنّ جریان استصحاب النجاسة لا یجتمع مع القول بطهارة الملاقی لأحد أطراف الشبهة، سواء کان الاستصحاب من قبیل استصحاب الکلّی أو الجزئی، فکما أنّه لا مانع من استصحاب حیاة زید فی المثال الأوّل، کذلک لا مانع من جریان الاستصحاب فی مسألة العباء.
وأمّا المثال الثانی فالاستصحاب فیه معارض بمثله، فإنّ أصالة عدم تلف درهم زید معارض بأصالة عدم تلف درهم غیره، ولو فرض عدم الابتلاء بالمعارض لا ـ مانع من جریان الاستصحاب فیه، کما إذا اشتبه خشبة زید مثلًا بین أخشاب لا مالک لها لکونها من المباحات الأصلیّة، فتلف أحدها، فتجری أصالة عدم تلف خشبة زید بلا معارض[۱۷۵]، إنتهی کلامه.

نقد ما أفاده المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فی المقام

وفیه: أنّ من ألقی الشبهة العبائیّة إنّما ألقاها لأجل سدّ جریان الاستصحاب فی القسم الثانی من الکلّی، وهذا لا یتمّ إلّاإذا کان مسألة العباء من قبیل استصحاب الکلّی، وأمّا لو کان کما ذکره النائینی رحمه الله فلا ربط له بمسألة استصحاب الکلّی، لأنّ عدم جریان الاستصحاب فی جزئی خاصّ لجهة
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۶۲
- کمسألة العباء علی فرض کونها من قبیل استصحاب الجزئی- لا یستلزم عدم جریانه فی الکلّی ولا فی سائر الجزئیّات، فقوله «مدّ ظلّه»: «إنّ الإشکال لیس فی تسمیة الاستصحاب الجاری فی مسألة العباء باستصحاب الکلّی» غیر تامّ، فلا یرد علی المحقّق النائینی رحمه الله هذا الإشکال.

نقد کلام المحقّق النائینی رحمه الله حول الشبهة العبائیّة

ولکن یرد علیه أنّه إن أراد به استصحاب الفرد الخاصّ فی مسألة العباء- أی مع إضافته إلی الأسفل أو ا لأعلی- فلا إشکال فی عدم جریانه، لأنّ الأسفل مقطوع الطهارة والأعلی کان مشکوک النجاسة من أوّل الأمر، ولیس لنا فیه قضیّة متیقّنة، وإن أراد به استصحاب الفرد المردّد فلیس المقام منه، فإنّ الفرد المردّد الذی یجری الاستصحاب فیه هو ما یکون مشکوک البقاء علی کلّ تقدیر کما عرفت[۱۷۶]، وإلّا فلا تتّحد القضیّتان، ألا تری أنّ القضیّة المتیقّنة فی المقام تکون نجاسة أعلی العباء أو أسفله علی الإجمال، بخلاف المشکوکة، فإنّا لا نشکّ فی نجاسة أحدهما علی الإجمال بعد غسل الأسفل، بل نشکّ فی نجاسة الأعلی فقط، للقطع بطهارة الأسفل.
نعم، لو شککنا فی تطهیر العباء بعد العلم الإجمالی بنجاسة أعلاه أو أسفله لکان من قبیل استصحاب الفرد المردّد، لکنّه خارج عمّا نحن فیه.
وأمّا تنظیر المقام بما إذا علمنا بوجود زید فی الدار، فانهدم الطرف الشرقی منها، فجوابه أوّلًا: أنّه لا إشکال فی جریان استصحاب الکلّی فی هذا المثال أیضاً، لأنّا بعد دخول زید فی الدار علمنا بوجود الإنسان فیها، وبعد انهدام
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۶۳
الجانب الشرقی شککنا فی بقائه، فیستصحب، فیجری فی المثال استصحاب الکلّی أیضاً کما یجری فیه استصحاب الفرد، لأنّک عرفت[۱۷۷] أنّه لو کان للکلّی أثر شرعی لا یغنی استصحاب الفرد عن استصحابه.
وثانیاً: أنّ مسألة العباء تفارق هذا المثال من حیث المورد، إذ مسألة العباء تکون ذات أثر شرعی علی کلّ تقدیر، لأنّ النجس- سواء

كان هو الأسفل أو الأعلى- يجب غسله واجتنابه، فالمتيقّن أمرٌ كلّى له فردان، بخلاف المثال، فإنّ الأثر يكون لكون زيد فى الدار، لا لكونه فى الطرف الشرقى أو الغربى منها، فالمتيقّن فيه أمر جزئى، وهو كون زيد فى الدار.

وبعبارة اخرى: إنّ الموضوع فى مسألة العباء هو المتنجّس، وهو مردّد بين الأسفل والأعلى، ولكلّ منهما أثر شرعى خاصّ به، وتعدّد الأثر كاشف عن تعدّد الموضوع، فهو كلّى، بخلاف المثال، فإنّ الموضوع فيه هو كون زيد فى الدار، والأثر له من دون إضافته إلى الطرف الشرقى أو الغربى منها، ووحدة الأثر كاشفة عن وحدة الموضوع، فهو جزئى وشخصى، فقياس المقام بهذا المثال قياسٌ مع الفارق.

جواب المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» عن الشبهة العبائيّة ونقده

ثمّ إنّ بعض الأعلام أجاب عن الشبهة بوجه آخر، حيث قال:

فالإنصاف فى مثل مسألة العباء هو الحكم بنجاسة الملاقى، لا لرفع اليد عن الحكم بطهارة الملاقى لأحد أطراف الشبهة المحصورة على ما ذكره السيّد الصدر رحمه الله من أنّه على القول بجريان استصحاب الكلّى لابدّ من رفع اليد عن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۶۴

الحكم بطهارة الملاقى لأحد أطراف الشبهة، بل لعدم جريان القاعدة التى نحكم لأجلها بطهارة الملاقى فى المقام، لأنّ الحكم بطهارة الملاقى إمّا أن يكون لاستصحاب الطهارة فى الملاقى، وإمّا أن يكون لجريان الاستصحاب الموضوعى وهو أصالة عدم ملاقاته النجس، وكيف كان، يكون الأصل الجارى فى الملاقى فى مثل مسألة العباء محكوماً باستصحاب النجاسة فى العباء، فمن آثار هذا الاستصحاب هو الحكم بنجاسة الملاقى، ولا منافاة بين الحكم بطهارة الملاقى فى سائر المقامات والحكم بنجاسته فى مثل المقام للأصل الحاكم على الأصل الجارى فى الملاقى، فإنّ التفكيك فى الاصول كثير جدّاً، فبعد ملاقاة الماء مثلًا لجميع أطراف العباء نقول: إنّ الماء قد لاقى شيئاً كان نجساً، فيحكم ببقائه على‌النجاسة للاستصحاب، فيحكم بنجاسة‌الماء[١٧٨]، إنتهى كلامه.

لكنّه مبنىّ على عدم كون استصحاب نجاسة العباء بالنسبة إلى الحكم بنجاسة ملاقيه أصلًا مثبتاً، وقد عرفت أنّه مثبت، فلا يتمّ ما أفاده هذا المحقّق الكبير، والحقّ فى الجواب هو ما تقدّم[١٧٩].

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّه يجرى الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلّى.

القسم الثالث من استصحاب الكلّى

الثالث: ما إذا كان الشكّ فى بقاء الكلّى لاحتمال قيام فرد آخر مقام الفرد المعلوم ارتفاعه، وهو يتصوّر على وجهين:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۶۵

أحدهما: ما إذا كان منشأ الشكّ احتمال مقارنة فرد آخر لوجود الفرد المعلوم، بحيث احتمل اجتماعهما فى الوجود.

وثانيهما: ما إذا كان منشأه احتمال حدوث فرد آخر مقارناً لزوال الفرد المعلوم. فهل يجرى الاستصحاب فى هذا القسم مطلقاً، أو لا يجرى مطلقاً، وهو ظاهر صاحب الكفاية، أو يجرى فى الصورة الاولى دون الثانية، وهو ما قال به الشيخ الأعظم فى الرسائل؟ فيه ثلاثة أقوال.

ولابدّ قبل التحقيق فى المسألة من ذكر نكتتين:

القول فى استصحاب الأعراض ذوات المراتب

الاولی: أنّ الشیخ رحمه الله بعد تقویهٔ القول الأخیر– وهو التفصیل بین الصورتین– استثنی مورداً من الصورهٔ الثانیهٔ، وهو الأعراض ذوات المراتب، فذهب إلی جریان استصحاب الکلّی فیها حیث قال:

ویستثنی من عدم الجریان فی القسم الثانی ما یتسامح فی العرف فیعدّون الفرد اللاحق مع الفرد السابق کالمستمرّ الواحد، مثل ما لو علم السواد الشدید فی محلّ وشکّ فی تبدّله بالبیاض أو بسواد أضعف من الأوّل، فإنّه یستصحب السواد[۱۸۰]، إنتهی موضع الحاجهٔ من کلامه رحمه الله.

ویرد علیه أنّه لیس من ما نحن فیه؛ لأنّ الشدّهٔ والضعف فی السواد ونحوه وصفان له عرفاً[۱۸۱]، کما أنّ الشباب والشیب وصفان لزید مثلًا، فکما أنّهما لا یوجبان تحقّق فردین من الإنسان فالشدّهٔ والضعف أیضاً فی نظر العرف

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۱۶۶

لا یوجبان تحقّق فردین من السواد، فإذا شکّ فی تبدّل السواد الشدید إلی البیاض أو إلی السواد الضعیف مع القطع بزوال شدّته یجری استصحاب نفس السواد الأوّل، فهو من قبیل استصحاب الجزئی، لا الکلّی، کما أنّ استصحاب بقاء زید فیما إذا شککنا فی أنّه هل هو مات أو لا مع القطع بزوال شبابه استصحاب الجزئی لا الکلّی، وإن أبیت فراجع إلی وجدانک، فإنّک– إذا تبدّل اللون الشدید الذی فی ثوبک إلی الضعیف– تقول: ضعف اللون، ولا تقول:

انعدم اللون الأوّل وعرض علی الثوب لون جدید، وهذا شاهد علی أنّهما لونٌ واحد، والشدّهٔ والضعف حالتان له، فما استثناه الشیخ رحمه الله کان خارجاً عن محلّ النزاع رأساً وکان إخراجه من قبیل الاستثناء المنقطع.

القول فی استصحاب الطلب عند زوال الوجوب

الثانیهٔ: إذا علم بوجوب شیء وقطع بزواله وشکّ فی أنّه هل هو تبدّل إلی الاستحباب أو ارتفع رجحانه رأساً، کان من قبیل القسم الثالث من استصحاب الکلّی، لأنّه من قبیل الشکّ فی تبدّل فرد من الطلب بفرد آخر مغایر له عرفاً، ولا یکون الوجوب والاستحباب وصفین للطلب فی نظر العرف کما کان الشدّهٔ والضعف وصفین للسواد، فإذا علم زوال وجوب شیء واحتمل تبدّله إلی الاستحباب یکون من موارد محلّ النزاع، فإن قلنا بجریان الاستصحاب فی الصورهٔ الثانیهٔ من القسم الثالث بقی أصل الطلب وإلّا فلا.

البحث حول تفصیل الشیخ الأنصاری رحمه الله فی المقام

استدلّ الشیخ رحمه الله لما اختاره من التفصیل بین الصورتین بأنّه فی الصورهٔ الاولی یکون الکلّی المعلوم سابقاً مردّداً بین أن یکون وجوده علی نحو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۱۶۷

لا ـ یرتفع بارتفاع الفرد المعلوم ارتفاعه، وأن یکون علی نحو یرتفع بارتفاع ذلک الفرد، فیحتمل کون الثابت فی الآن اللاحق عین الموجود سابقاً، فیجری الاستصحاب فیه، بخلاف الصورهٔ الثانیهٔ، فإنّ الکلّی المعلوم سابقاً قد ارتفع یقیناً، ووجوده فی ضمن فرد آخر مشکوک الحدوث من الأوّل، فلا یمکن جریان الاستصحاب فیه[۱۸۲].

ویرد علیه أنّ مقارنهٔ فرد لفرد آخر وعدمها لا ـ دخل لهما فی بقاء الکلّی وعدمه، إذ النظر فی استصحاب الکلّی إلی نفس الکلّی مع قطع النظر عن خصوصیّات الفرد الذی هو فی ضمنه، فلا وجه للتفصیل بین الصورتین، لأنّ حدوث الکلّی فی کلیهما مقطوع وبقائه مشکوک.

فلابدّ إمّا من القول بعدم جریان الاستصحاب فی القسم الثالث من الکلّی مطلقاً وإمّا من القول بجریانه فیه کذلک حسب ما یقتضیه

الدليل.

أدلّة المنكرين لجريان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلّى

وقد استدلّ على العدم بوجوه:

منها: أنّ العلم بوجود الفرد فى الخارج إنّما يلازم العلم بوجود حصّة من الكلّى فى ضمن الفرد الخاصّ، لا العلم بوجود الكلّى، والحصّة الموجودة فى ضمن الفرد الخاصّ تغاير الحصّة الاخرى فى ضمن فرد آخر، ولذا قيل: نسبة الكلّى إلى الأفراد نسبة الآباء المتعدّدة إلى الأبناء[۱۸۳].

واستشكل عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بقوله: لا يخفى أنّ هذا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۶۸

ناشٍ من عدم تعقّل الكلّى الطبيعى وكيفيّة وجوده وعدم الوصول إلى مغزى[۱۸۴] مراد القوم من أنّ نسبة الكلّى إلى الأفراد نسبة الآباء إلى الأبناء، ضرورة أنّ الكلّى الطبيعى لدى المحقّقين موجود بتمام ذاته مع كلّ فرد من الأفراد، فكلّ فرد فى الخارج بتمام هويّته عين الكلّى، لا أنّه حصّة منه، ولا يعقل الحصص للكلّى، فزيد إنسان، لا نصف إنسان أو جزء إنسان أو حصّة منه، فلا معنى للحصّة أصلًا.

وبالجملة: هذا الإشكال بمكان من الضعف يغنى تصوّر الكلّى عن ردّه، والعجب أنّ بعض أعاظم العصر ادّعى البداهة لما اختاره من الحصص للكلّى[۱۸۵] مع كونه ضرورى الفساد[۱۸۶]، إنتهى كلامه.

وهو حقّ متين، فالاستدلال بهذا الوجه على عدم جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلّى غير تامّ.

البحث فى كلام صاحب الكفاية فى المسألة

ومنها: ما استدلّ به المحقّق الخراسانى رحمه الله، وهو أنّ الطبيعى يتعدّد بتعدّد أفراده، والكلّى فى ضمن فرد غيره فى ضمن فرد آخر، فالقضيّة المشكوكة فى استصحاب القسم الثالث من الكلّى غير المتيقّنة، مع أنّ الاتّحاد بينهما شرط فى جريان الاستصحاب[۱۸۷].

وأورد عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ الكلّى الموجود

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۶۹

فى ضمن فرد وإن كان مغايراً عقلًا للكلّى الموجود فى ضمن فرد آخر كما حقّق فى محلّه، إلّاأنّ جريان الاستصحاب لا يتوقّف على الوحدة العقليّة، بل الميزان وحدة القضيّة المتيقّنة والمشكوك فيها عرفاً، ولا إشكال فى اختلاف الكلّيات بالنسبة إلى أفرادها لدى العرف.

توضيحه: أنّ الأفراد قد تلاحظ بالنسبة إلى النوع الذى هى تحته، كزيد وعمرو بالنسبة إلى الإنسان، وقد تلاحظ بالنسبة إلى الجنس القريب، كزيد وحمار بالنسبة إلى الحيوان، وقد تلاحظ بالنسبة إلى الجنس المتوسّط أو البعيد، وقد تلاحظ بالنسبة إلى الكلّى العرضى الذى هى تحته، كزيد وعمرو بالنسبة إلى الأسود أو الأبيض، أو بالنسبة إلى العالم أو الجاهل.

ولا يخفى أنّ الأفراد بالنسبة إلى الكلّيات مختلفة عرفاً، فإنّه لا يرى إنسانيّة زيد مغايرة لإنسانيّة عمرو مثلًا، وهكذا لا يرى حيوانيّة بقر مغايرة لحيوانيّة حمار مثلًا، فإذا علمنا بوجود الإنسان فى الدار فى ضمن زيد ثمّ علمنا بخروج زيد منها واحتملنا وجود عمرو فيها مقارناً لوجوده أو لخروجه لا إشكال فى جريان استصحاب الإنسان؛ لأنّ الإنسان فى ضمن زيد لا يغاير عرفاً الإنسان فى ضمن عمرو، وكذا إذا علمنا بوجود الحيوان فى الدار فى ضمن بقر ثمّ علمنا بخروج هذا البقر منها واحتملنا وجود حمار فيها مقارناً لوجوده أو لخروجه لا إشكال فى جريان استصحاب الحيوان؛ لأنّ الحيوان فى ضمن البقر لا يغاير عرفاً الحيوان فى ضمن الحمار، بخلاف ما إذا علمنا بوجود

الحيوان فى الدار فى ضمن زيد ثمّ علمنا بخروج زيد منها واحتملنا وجود حمار فيها مقارناً لوجوده أو لخروجه، فإنّ الإنسان وإن كان حيواناً عند المنطقيّين، ولذا عرّفوه بأنّه «حيوان ناطق» إلّاأنّ العرف لا يرى الإنسان من جنس الحيوان،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۷۰

فلا يجرى استصحاب الحيوان فى هذا المثال.

وبالجملة: إذا كانت القضيّة المتيقّنة متّحدة مع المشكوكة عند العرف يجرى الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلّى، وإذا لم تكونا كذلك فلا يجرى، ولا عبرة بالوحدة العقليّة وعدمها[۱۸۸].

هذا حاصل بيان سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فى المقام، وهو حقّ متين.

وإن شئت قلت بجريان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلّى مطلقاً من غير التصريح بالتفصيل بين ما إذا اتّحدت القضيّتان عرفاً وبين غيره؛ لأنّ الاتّحاد بينهما من شرائط جريان الاستصحاب فى جميع الموارد حتّى فى استصحاب الفرد المعيّن، فعدم جريانه فى بعض موارد القسم الثالث من الكلّى- وهو ما إذا لم تتّحد القضيّتان- إنّما هو لاختلال الشرط المعتبر فى جميع الموارد، فلا يسمّى هذا تفصيلًا بين موارد القسم الثالث من استصحاب الكلّى.

القول فيما أفاده المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المسألة

ومنها: ما استدلّ به بعض الأعلام، وهو أنّ الكلّى لا وجود له إلّافى ضمن الفرد، فهو حين وجوده متخصّص بإحدى الخصوصيّات الفرديّة، فالعلم بوجود فرد معيّن يوجب العلم بحدوث الكلّى بنحو الانحصار- أى يوجب العلم بوجود الكلّى المتخصّص بخصوصيّة هذا الفرد- وأمّا وجود الكلّى المتخصّص بخصوصيّة فرد آخر فلم يكن معلوماً لنا، فما هو المعلوم لنا قد ارتفع يقيناً، وما هو محتمل للبقاء لم يكن معلوماً لنا، فلا يكون الشكّ متعلّقاً

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۷۱

ببقاء ما تعلّق به اليقين، فلا يجرى فيه الاستصحاب[۱۸۹]، إنتهى كلامه.

وفيه: أنّ الكلّى وإن لم يوجد إلّافى ضمن فرده، إلّاأنّ تغاير الأفراد لا يستلزم تغايره، فالإنسانيّة التى فى ضمن زيد مثلًا لا تغاير الإنسانيّة التى فى ضمن عمرو، إذ لكلّ منهما جهات شخصيّة وجهة مشتركة مع الآخر، وهى الإنسانيّة، واستصحاب الكلّى عبارة عن الحكم ببقاء الجهة المشتركة مع قطع النظر عن الجهات الشخصيّة، فإذا علمنا بوجود زيد فى الدار ثمّ علمنا بخروجه عنها مع احتمال دخول عمرو فيها مقارناً لدخول زيد أو لخروجه يصدق أن يُقال: كان الإنسان فى الدار والآن نشكّ فى بقائه فيها، فيستصحب.

إشكال آخر على استصحاب القسم الثالث من الكلّى

ومنها: أنّ جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلّى يستلزم الحكم بعدم جواز مسّ كتابة القرآن لمن احتمل الجنابة فى حال النوم وتوضّأ بعد الانتباه، لأنّه لو قلنا بجريان استصحاب الحدث فى حقّه كان اللازم ترتيب الأحكام المشتركة بين الحدث الناشئ من النوم والجنابة عليه ما دام لم يغتسل، كعدم جواز مسّ المصحف، مع أنّه لا يمكن الالتزام به، لأنّ كفاية الوضوء حينئذٍ من الواضحات، وهذا يكشف عن عدم جريان الاستصحاب فى هذا القسم من الكلّى.

وأنت خبير بأنّ هذا الإشكال يتوجّه إلى كلّ من قال بجريان الاستصحاب فى القسم الثالث، سواء قال به مطلقاً أو فصّل وقال بجريانه فى صورة احتمال حدوث فرد آخر مقارن لحدوث الفرد المعلوم، وبعدم جريانه فى صورة احتمال

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۷۲

حدوثه مقارناً لارتفاع الفرد الأوّل، کما هو مذهب الشیخ الأنصاری رحمه الله، وذلک لکون مورد الإشکال هو الصورة الاولی کما هو واضح.

جواب المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» عن هذا الإشکال

وقد أجاب عنه بعض الأعلام بأنّ فی هذا المثال خصوصیّة تقتضی عدم وجوب الغسل وجواز کلّ مشروط بالطهارة، وهی أنّ جریان الاستصحاب فی الکلّی محکوم بالأصل الموضوعی.

توضیح ذلک: أنّ قوله تعالی: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلَوةِ[۱۹۰] فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَأَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِکُمْ وَأَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ وَإِن کُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُواْ[۱۹۱]»[۱۹۲] یدلّ علی وجوب الوضوء علی کلّ من کان نائماً ولم یکن جنباً، فقد اخذ فی موضوع وجوب الوضوء أمر وجودی، وهو النوم، وأمرٌ عدمی جزءاً أو قیداً، وهو عدم الجنابة، وهذا الأمر العدمی وإن لم یذکر فی الآیة الشریفة صریحاً، إلّاأنّه یستفاد من مقابلة الوضوء للغسل والنوم للجنابة، فإنّ التفصیل بین النوم والجنابة، والوضوء والغسل قاطع للشرکة، بمعنی أنّه لا یشارک الغسل للوضوء، ولا الوضوء للغسل.

کما یستفاد نظیر ذلک من مقابلة الوضوء للتیمّم فی الآیة الشریفة، فإنّ قوله تعالی فی ذیل الآیة: «فَلَمْ تَجِدُوا مَآءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیدًا طَیِّبًا»[۱۹۳] یدلّ علی أنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۷۳

وجدان الماء قید فی موضوع وجوب الوضوء وإن لم یذکر فیه صریحاً، إلّاأنّه من مقابلة الوضوء للتیمّم یستفاد ذلک، لأنّ التفصیل قاطع للشرکة.

وبالجملة: یستفاد من الآیة الشریفة کون الموضوع لوجوب الوضوء مرکّباً من النوم وعدم الجنابة، فیکون المثال المتقدّم من صغریات الموضوعات المرکّبة التی قد احرز بعض أجزائها بالوجدان وبعضها الآخر بالأصل، فإنّ النائم الذی احتمل الجنابة قد أحرز جزئی الموضوع لوجوب الوضوء، أحدهما بالوجدان، وهو النوم، والآخر بالأصل، وهو عدم الجنابة، فیجب علیه الوضوء فقط، لما عرفت من أنّه لا- یجتمع علی المکلّف وجوب الوضوء والغسل معاً، لأنّ سبب وجوب الوضوء لا یمکن أن یجتمع مع سبب وجوب الغسل، فإنّ من أجزاء سبب وجوب الوضوء عدم الجنابة، فلا- یعقل أن یجتمع مع الجنابة التی هی سبب وجوب الغسل، فإنّه یستلزم اجتماع النقیضین.

فعلی هذا لا یجری استصحاب الحدث الکلّی، لأنّ الشکّ فی بقاء الحدث مسبّب عن احتمال حدوث الجنابة فی النوم، وبعد جریان استصحاب عدم حدوثها لا مجال لهذا الاحتمال، فثبت أنّ استصحاب الحدث فی هذا المثال محکوم بالأصل الموضوعی ولا یکون هذا مانعاً عن جریان الاستصحاب فی سائر موارد القسم الثالث من الکلّی[۱۹۴].

هذا توضیح ما أفاده بعض الأعلام فی المقام.

البحث حول کلام المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فی المسألة

وقد استشکل فی هذا الجواب بأنّ ما قاله- من أنّ التفصیل بین النوم والجنابة وبین الوضوء والغسل قاطع للشرکة- فی غیر محلّه، لأنّ من الواضح

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۷۴

أنّ التفصیل فی قولنا: «إذا جاءک زید فأکرمه، وإذا جاءک عمرو فأهنه» لا یدلّ علی أنّ المجیء الذی سبب لوجوب إکرام زید مقیّد

بعدم مجیء عمرو، أو أنّ موضوع وجوب الإکرام مرکّب من مجیء زید وعدم مجیء عمرو، وهکذا الأمر بالنسبة إلی إهانة عمرو، بل التفصیل هنا یدلّ علی أنّ مجیء زید سبب مستقلّ لوجوب إکرامه وأنّ مجیء عمرو سبب مستقلّ آخر لوجوب إهانته، فإذا اجتمع السببان یؤثّر کلّ منهما فی مسبّبه، وعلیه فمجرّد ذکر الغسل عقیب الوضوء والجنابة عقیب النوم لا یدلّ علی ما ذکره هذا المحقّق الکبیر، فلو لم یکن دلیل علی کون الغسل مجزیاً عن الوضوء لحکمنا- بمقتضی هذه الآیة- بأنّ الواجب عند اجتماع النوم والجنابة هو الجمع بین الوضوء والغسل.

واستشهاده بآیة التیمّم أیضاً فی غیر محلّه؛ لأنّ مقابلة آیة الوضوء والتیمّم أیضاً لا تدلّ علی أنّ وجدان الماء قید فی موضوع وجوب الوضوء؛ لأنّه لا یمکن إیجاد الوضوء بدون الماء عقلًا، لا بدلالة الآیة[۱۹۵].

ویمکن الجواب عن هذا الإشکال بأنّ الآیة لا تکون من قبیل قول القائل:

«إذا جاءک زید فأکرمه، وإذا جاءک عمرو فأهنه» حتّی یکون النوم موضوعاً لوجوب الوضوء من دون أن یقیّد بقید آخر، بل ظاهر الآیة أنّ النوم مع عدم الجنابة موضوع له.

توضیح ذلک: أنّ ظاهر الآیة أنّ وجوب الاغتسال المستفاد من قوله:

«وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُواْ» مرتبط بالصلاة المذکورة فی الشرطیّة الاولی، فکأنّه قیل فی الشرطیّة الثانیة: «وإن کنتم جنباً حال قیامکم من النوم إلی الصلاة فاطّهّروا» فکان معنی الآیة: «إذا قمتم من النوم إلی الصلاة ولم تکونوا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۷۵

جنباً فاغسلوا وجوهکم وأیدیکم إلی المرافق وامسحوا برؤسکم وأرجلکم إلی الکعبین، وإذا قمتم من النوم إلی الصلاة وکنتم جنباً فاغتسلوا».

وذکر الجنابة عقیب النوم لتناسبها إیّاه، فإنّها تتحقّق غالباً إمّا فی النوم وإمّا فی اللیل قبل النوم بحیث إذا قام منه لأجل الصلاة کان جنباً. فظهر بما ذکرناه أنّ جواب بعض الأعلام عن شبهة جریان الاستصحاب فی القسم الثالث من الکلّی صحیح، فلا مانع من جریانه.

جواب آخر عن الشبهة

واجیب عنها بوجه آخر، وهو أنّ الجامع بین الحدثین لم یکن مجعولًا من قبل الشارع، ولم یکن موضوعاً ذا أثر شرعی حتّی یستصحب ویترتّب الآثار المشترکة بینهما علیه، بل الجامع بینهما إنّما هو جامع انتزاعی عقلی، ولا یترتّب علیه أثر شرعی، إذ کلّما ورد فی الأخبار إنّما هو جعل آثار لخصوص الحدث الأکبر والأصغر، کحرمة مسّ کتابة القرآن علی الجنب وعلی من بال ونحو ذلک، ولم یرد فی الشرع ما رتّب أثراً علی الحدث الکلّی.

وأمّا ما قال به المحقّق الخراسانی رحمه الله- من أنّ اشتراک شیئین فی الأثر حاکٍ عن وجود جامع بینهما هو ذو الأثر واقعاً- فإنّما هو فی التکوینیّات، کاشتراک النار والشمس فی الحرارة، فإنّه حاکٍ عن جامع بینهما هو المؤثّر فی الحرارة واقعاً، بخلاف التشریعیّات التی لا- یجوز فیها التخطّی عمّا ورد من قبل الشارع، فاشتراک النوم والجنابة فی بعض الآثار الشرعیّة لا یوجب أن یکون ذلک الأثر أثراً للجامع بینهما، وهو الحدث الکلّی.

أقول: هذا أیضاً جواب صحیح لو کان الأمر کما ذکره المجیب من عدم ورود أثر فی الشرع لکلّی الحدث، إلّاأنّ ببالی ورود الأثر الشرعی کذلک وإن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۷۶

لم یحضر فی ذهنی الآن.

بل یمکن إثبات ذلک بقوله تعالی: «لَّايَمَسُّهُو إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»[۱۹۶] لو ارید بالمسّ والتطهیر المسّ الظاهری والتطهیر الظاهری، فإنّه علیه

یـدلّ علی حرمـهٔ مسّ کتابهٔ القرآن علی من کان محدثاً غیر مطهّر من غیر ذکر حدث خاصّ، وأمّا علی ما هو التحقیق من أنّ معناه أنّه «لا یدرک مضامینه العالیهٔ إلّا المطهّرون بالطهارهٔ الحقیقیّهٔ، وهم الذین أنزل اللّه تعالی فی شأنهم آیهٔ التطهیر»[۱۹۷] فلا یرتبط بالمقام.
وبالجملهٔ: إن کان ما ذکره هذا المجیب- من عدم ورود أثر شرعی لکلّی الحدث- حقّاً، فجوابه عن الشبههٔ أیضاً حقّ، وإلّا فلا.
وکیف کان، فبعد تمامیّهٔ الجواب المتقدّم نقله عن بعض الأعلام فلا إشکال فی جریان الاستصحاب فی القسم الثالث من الکلّی أیضاً.

البحث حول قسم آخر لاستصحاب الکلّی

ذکر لاستصـحاب الکلّی قسم رابع: وهو ما إذا علمنا بتحقّق عنوانین وشـککنا فی انطباقهما علی فرد واحد أو علی فردین، وما إذا علمنا بتحقّق فردین وشککنا فی تعاقبهما وعدمه.
ومثّل لهذا القسم بأمثلهٔ ثلاثهٔ[۱۹۸]:
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۱۷۷
أحـدها: أن نعلم بوجود زید فی الدار ونعلم أیضاً بوجود روحانی فیها ثمّ خرج زید منها ونشکّ فی بقاء الروحانی فیها، ومنشأ الشـکّ أنّا نحتمل أن یکون الروحانی هو زیـد المقطوع ارتفاعه وأن یکون عمراً مثلًا المقطوع بقائه فی الدار أو المشـکوک بقائه فیها، وبعبارهٔ اخری: الشکّ فی بقاء الروحانی ناشٍ عن الشکّ فی انطباق عنوان «الروحانی» وعنوان «زید» علی فرد واحد أو علی فردین.
الثانی: أن یعلم بحدوث جنابهٔ لیلهٔ الخمیس مثلًا ویعلم أیضاً بأنّه اغتسل منها ثمّ رأی یوم الجمعهٔ منیّاً فی ثوبه وعلم أنّه منه إلّاأنّه یشکّ فی أنّه ما خرج لیلهٔ الخمیس واغتسل عنه أو حدث لیلهٔ الجمعهٔ ولم یغتسل عنه بعد، فهو یعلم بصـیرورته جنباً عقیب خروج هذا المنیّ، إلّاأنّه لا یعلم أنّ هذه الجنابهٔ هی الجنابهٔ الحادثهٔ لیلهٔ الخمیس التی اغتسل عنها أو جنابهٔ جدیدهٔ حادثهٔ لیلهٔ الجمعهٔ.
الثالث: أن یعلم أنّه توضّأ وضوئین وصار أیضاً محـدثاً بالحدث الأصـغر، إلّا أنّه لا یعلم أنّ الحدث وقع بینهما فیکون بالفعل متطهّراً، أو بعدهما فیکون محدثاً ویکون الوضوء الثانی تجدیدیّاً.
ولابـدّ قبل البحث فی هـذا القسم من تحقیق حول الأمثلـهٔ المذکورهٔ من حیث إنّها هل هی مصادیق لاستصـحاب الکلّی أم لا؟ مع قطع النظر عن جریان الاستصحاب فیها وعدمه لابتلائه بالمعارض أو محکومیّته بأصل آخر.
لاـ إشـکال فی کون المثـال الأـوّل من قبیل استصـحاب الکلّی، ولا یخفی مغایرته مع استصـحاب القسم الثانی والثالث من الکلّی، فإنّ المتیقّن فی القسم
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۱۷۸
الثـانی فرد واحـد مردّد بین طویـل العمر وقصـیره، بخلاـف المقام، فإنّ الفرد لیس فیه مردّداً بین فردین، بل الفرد معیّن، غایـهٔ الأمر أنّه یحتمـل انطبـاق العنوان الآخر علیه ویحتمل انطباقه علی فرد آخر، وامتیازه عن القسم الثالث بعـد اشتراکهما فی احتمال تقارن فرد آخر مع هـذا الفرد المعیّن الـذی علمنـا ارتفـاعه أنّه لیس فی القسم الثالث علمان، بل علم واحـد متعلّق بوجود فرد معیّن، غایـهٔ الأمر نحتمل تقـارن فرد آخر مع حـدوثه أو مع ارتفـاعه، بخلاـف المقـام، فـإنّ المفروض فیه علمـان: علم بوجود فرد معیّن وعلم بوجود مـا یحتمل انطباقه علی هذا الفرد وعلی غیره.
وأمّـا المثـال الثـانی والثالث فلیسا من قبیل استصـحاب الکلّی، بل علی فرض جریانهما یکونان من قبیل استصـحاب الجزئی، أمّا المثال الثـانی: فلأـنّ المستصـحب فیه هو الجنابـهٔ الحادثـهٔ عقیب خروج المنیّ الموجود فی الثوب، وجزئیّتها ظاهرهٔ، ولا یضـرّ بجزئیّتها الجهل بزمان حدوثها، فالتردید بین حدوثها لیلهٔ الخمیس أو لیلهٔ الجمعهٔ لا یصـیّرها کلّیّاً، وأمّا المثال الثالث: فلأنّ المستصحب فیه هو الطهارهٔ الموجودهٔ للمکلّف عقیب الوضوء الثـانی، فإنّه تیقّن بکونه متطهّراً عقیب الوضوء الثانی- سواء کانت مسبّبهً عنه أو عن الوضوء الأوّل- وشـکّ فی بقائهـا لاحتمـال وقوع الحـدث بینهمـا، فبقیت، أو بعـدهما، فـارتفعت، وأمّـا الطهارهٔ الحاصـلهٔ عقیب الوضوء الأوّل فهی قد

ارتفعت قطعاً.

وبالجملة: المستصحب هو الطهارة الثابتة له عقیب الوضوء الثانی، وهی جزئیّة، إلّاأنّ سببها مجهول، إذ لا یعلم أنّ السبب هل هو الوضوء الأوّل أو الثانی، والجهل فی السبب لا یوجب کلّیّة المسبّب.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۷۹

فالحاصل: أنّ المثالین الأخیرین لیسا من قبیل استصحاب الکلّی، والمثال الأوّل یکون منه، وحیث إنّه مغایر للأقسام الثلاثة فهو قسم رابع لاستصحاب الکلّی.

هل یجری استصحاب القسم الرابع من الکلّی أم لا؟

والظاهر جریان الاستصحاب فی هذا القسم أیضاً، لأنّا نقطع فی المثال بدخول الروحانی فی الدار ونشکّ فی بقائه، فیعمّه قوله علیه السلام: «لا تنقض الیقین بالشکّ».

واورد علیه بأنّ الموضوع- أعنی نقض الیقین بالشکّ- لابدّ من أن یکون محرزاً کی یجری الاستصحاب، ولا یجوز التمسّک بقوله علیه السلام: «لا تنقض الیقین بالشکّ» فی موارد الشکّ فی الموضوع، لأنّه تمسّک بالعامّ فی الشبهه المصداقیّة له، وهو لا یجوز بلا إشکال ولا خلاف، وما نحن فیه من هذا القبیل، لأنّه بعد خروج زید عن الدار لو لم نحکم بوجود الروحانی فیها یحتمل أن یکون رفع الید عن الیقین بوجود الروحانی فیها نقض الیقین بالشکّ، ویحتمل أن یکون نقض الیقین بالیقین، لأنّه لو کان عنوان «الروحانی» متحقّقا فی ضمن عمرولکان رفع الید عن الیقین به نقض الیقین بالشکّ، وأمّا لو کان متحقّقا فی ضمن زید لکان نقض الیقین بالیقین، للعلم بخروجه من الدار، فلا یکون موضوع أخبار الاستصحاب محرزًا فی المقام، فلا یجوز التمسّک بها، کما أنّه إذا قال المولی: «أکرم کلّ عالم» لا یجوز التمسّک به لوجوب إکرام زید المشکوک عالمیّته، لأنّه تمسّک بالعامّ فی الشبهة المصداقیّة له.

ویمکن الجواب عنه بأنّ العناوین المأخوذة فی موضوعات الأحکام علی قسمین:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۸۰

قسم له واقع خارجی لا یرتبط بالذهن، سواء علمنا به أم بضدّه أم لم نعلم، کالعالمیّة، وقسم لیس له واقع وراء الذهن، کالیقین والظنّ والشکّ، والشکّ فی المصداق یعقل فی الأوّل دون الثانی، إذ یمکن أن نشکّ فی عالمیّة زید ولا یمکن أن نشکّ فی کوننا متیقّنین بالشیء الفلانی، فلا یمکن تصوّر الشبهة المصداقیّة للعامّ فیما نحن فیه، لأنّ الشکّ فی أنّ رفع الید عن الیقین بوجود الروحانی فی الدار هل هو نقض الیقین بالشکّ أو بالیقین یستلزم الشکّ فی أنّ الصفة الحاصلة لنا بالنسبة إلیه هل هی الیقین بخروجه أو الشکّ، وهو غیر معقول.

هذا مطلب کلّی نافع فی جمیع الموارد.

وأمّا فی المقام فلیس لنا بالنسبة إلی الکلّی- وهو الروحانی- إلّاالشکّ فی البقاء والخروج، وما هو متیقّن الخروج إنّما هو زید بجمیع تشخّصاته، ولابدّ فی استصحاب الکلّی من ملاحظته مع قطع النظر عن ملاحظة الفرد الذی احتمل انطباقه علیه.

فالحاصل: أنّ الاستصحاب جارٍ فی القسم الرابع من الکلّی أیضاً.

هذا تمام الکلام فی هذا التنبیه.

وقد تعرّض الشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله[۱۹۹] وسیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»[۲۰۰] هاهنا البحث عن جریان استصحاب عدم التذکیة، لکنّا حیث قدّمنا البحث عنه فی تنبیهات البرائة[۲۰۱] فلا نکرّره.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۸۱

فی استصحاب المتصرّمات

استصحاب المتصرّمات

اشارة

التنبیه الرابع: أنّهم اختلفوا فی جریان الاستصحاب فی الزمان والزمانیّات المتصرّمة، کالحرکة والتکلّم.
واستدلّ من أنکر جریانه بأنّ الشکّ فی البقاء المعتبر فی الاستصحاب لا یتصوّر فیها، لکونها من الامور غیر القارّة التی توجد وتنعدم شیئاً فشیئاً.

نظریّة المحقّق الحائری والشیخ الأنصاری • فی المسألة

وأجاب عنه المحقّق الشیخ عبدالکریم الحائری الیزدی رحمه الله حسبما نقل عنه سیّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» بأنّ الشکّ فی البقاء لا یعتبر فی الاستصحاب، فإنّ المیزان فیه هو مفاد الأخبار، والمعتبر فیها هو صدق نقض الیقین بالشکّ، وهو صادق فی التدریجیّات وغیرها، ضرورة أنّها– ما لم تنقطع– وجود واحد حقیقی، وإن کان متصرّماً، فلو شکّ فی تحقّق الحرکة أو الزمان بعد العلم بتحقّقه فقد شکّ فی تحقّق عین ما کان متحقّقاً سابقاً[۲۰۲].
ویظهر ذلک من الشیخ الأنصاری رحمه الله أیضاً، حیث تفصّی عن الإشکال بأحد الوجهین:
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۸۲
أحدهما: أنّ الشکّ فی البقاء لا یعتبر فی جریان الاستصحاب.
إن قلت: فلم عرّفته بإبقاء ما کان؟
قلت: هذا التعریف مختصّ بالامور القارّة ولا یشمل جمیع موارد الاستصحاب، فلا إشکال فی عدم صدقه فی الزمان والزمانیّات المتصرّمة.
ثانیهما: أنّ الشکّ فی البقاء وإن لم یتصوّر حقیقةً عند العرف فی الزمان ونحوه من الامور غیر القارّة، إلّاأنّه یتصوّر عند هم مسامحةً، وهذا کافٍ فی جریان الاستصحاب، فإنّ الشکّ فی البقاء المعتبر فیه أعمّ من الحقیقی والمسامحی.
هذا حاصل ما ذهب إلیه الشیخ الأنصاری رحمه الله[۲۰۳].

بیان الحقّ فی المسألة

والتحقیق یقتضی البحث فی مقامین: أ– أنّه هل یعتبر الشکّ فی البقاء أم لا؟
ب– أنّه علی فرض الاعتبار هل یجری الاستصحاب فی الزمان وسائر المتصرّمات أم لا؟

البحث حول توقّف الاستصحاب علی الشکّ فی البقاء

أمّا المقام الأوّل: فالحقّ فیه أنّ الشکّ فی البقاء معتبر فی الاستصحاب ومستفاد من الأدلّة، وذلک لأنّ أخبار الباب وإن لم تصرّح علیه، إلّاأنّ مقتضی الکبری المجعولة وهی قوله علیه السلام: «لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» أنّ
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۸۳

الیقین الفعلی لا ینقض بالشکّ الفعلی، ولازمه أن یکون هنا شکّ فعلی متعلّق بعین ما تعلّق به الیقین الفعلی، ولا یتصوّر ذلک إلّابأن یکون الشکّ فی بقاء ما علم وجوده سابقاً، إذ تعلّق الیقین والشکّ الفعلیّین بالشیء الواحد حتّی من حیث الزمان محال کما هو واضح.

فقوله علیه السلام: «لأنّک کنت علی یقین من طهارتک فشککت ولیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ أبداً» یدلّ علی الشکّ فی بقاء الطهارة، فکیف یقال: لا یستفاد ذلک من الأخبار؟!

جریان الاستصحاب فی الزمان ومثله

وأمّا المقام الثانی: فالحقّ أنّ الاستصحاب یجری فی الزمان ومثله- کالحرکة- إذ البقاء یتصوّر فیهما عرفاً وعقلًا.

أمّا عرفاً: فلأنّا لا نرید باستصحاب الزمان استصحاب نفس عنوان «الزمان» أو الجزء الذی انقضی منه، فإنّ الأوّل متیقّن البقاء والثانی متیقّن الارتفاع، علی أنّه لیس لهما أثر شرعی، بل المراد من الزمان فی المقام ما جعل اسماً لمجموعة من أجزاء الزمان، کعنوان «الیوم» و «اللیل» و «الاسبوع» و «الشهر» و «السنة»، ولا ریب فی أنّ العرف یرون أنّ «الیوم» مثلًا إذا وجد یکون باقیاً إلی اللیل، و «اللیل» یکون باقیاً إلی الیوم، فلا إشکال فی صدق البقاء عرفاً علی استمرار النهار واللیل، وکذا الحرکات، فإذا تحرّک شیء تکون حرکته موجودةً باقیةً عرفاً إلی انقطاعها بالسکون.

وأمّا عقلًا: فلأنّ الحرکة القطعیّة- التی هی عبارة عن کون الشیء بین المبدأ والمنتهی، بحیث له نسبة إلی حدود المسافة المفروضة التی کلّ واحد منها فعلیّة للقوّة السابقة وقوّة للفعلیّة اللاحقة، من حدّ یترکه ومن حدّ یستقبله- وجود

مستمرّ متدرّج وإن کان نحو وجودها متصرّماً متقضّیاً، فما دام المتحرّک متحرّکاً تکون الحرکة متحقّقةً باقیةً بعین شخصیّتها المتدرّجة، ولکلّ موجود نحو وجود خاصّ به یکون عدمه بعدم هذا الوجود، لا الوجود الغیر اللائق به، فالحرکة والزمان یکون نحو وجودهما اللائق بهما هو الوجود المتصرّم المتجدّد، لا الوجود الثابت، فالحرکة القطعیّة أمر ممتدّ مستمرّ باقٍ بالامتداد التصرّمی والاستمرار التغیّری والبقاء التجدّدی.

وأمّا الحرکة التوسّطیّة- التی هی عبارة عن کون الشیء فی کلّ آن فی حدّ[۲۰۴] أو مکان[۲۰۵]- فهی مجرّد تصوّر ولا وجود لها فی الخارج، لأنّها تستلزم الجزء اللا یتجزّی وتتالی الآنات ولا یمکن الالتزام بهما کما حقّق فی محلّه.

فالحرکة التوسّطیّة والآن السیّال ممّا لا وجود لهما، بل ما هو الموجود هو الحرکة القطعیّة والزمان، لکن نحو وجودهما یکون بالامتداد التصرّمی والاستمرار التجدّدی، فالشکّ فی البقاء یتصوّر فی الزمان والحرکة عرفاً وعقلًا، وإن کان تصوّره عند العرف کافیاً فی جریان الاستصحاب فیهما، إذ الملاک فی فهم کلمات الشارع- التی منها أخبار الاستصحاب- هو نظر العرف، لا العقل کما قلنا کراراً.

والمحقّق الخراسانی رحمه الله عرّف الحرکة القطعیّة ب «کون الشیء فی کلّ آن فی حدّ أو مکان» والتوسّطیّة ب «کونه بین المبدأ والمنتهی» وجعل النزاع فی الثانیة منهما لا الاولی[۲۰۶].

لکن تعریفهما بهذین التعریفین عکس ما هو المشهور بین الفلاسفة[۲۰۷].

فالحقّ فی تعریفهما ما تقدّم منّا آنفاً.

وکیف کان، فلا إشکال فی جریان الاستصحاب فی الزمان والحرکة من جهة اشتراطه بالشکّ فی البقاء.

مناقشة الشیخ رحمه الله فی استصحاب المتصرّمات

إنّما الإشكال فيما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله وتبعه غيره، من أنّ استصحاب بقاء النهار أو الليل لا يثبت كون الجزء المشكوک فيه متّصفاً بكونه من النهار أو من الليل حتّى يصدق على الفعل الواقع فيه أنّه واقع فى الليل أو النهار إلّا على القول بالأصل المثبت[۲۰۸].

وبالجملة: استصحاب بقاء الليل والنهار لا يثبت وقوع فعل المكلّف فيهما؛ لأنّه لازم عقلى، مع أنّ الأثر للفعل الواقع فيهما، لأنّ الشارع حكم بوجوب الإمساک فى النهار مثلًا.

ولأجل هذا الإشكال عدل الشيخ رحمه الله عن استصحاب الزمان إلى استصحاب الحكم المترتّب عليه، كاستصحاب وجوب الإمساک المترتّب على النهار وجواز الأكل المترتّب على الليل، وكعدم تحقّق حكم الصوم والإفطار عند الشکّ فى هلال رمضان أو شوّال[۲۰۹].

وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله عنه بوجه آخر، وهو التمسّک باستصحاب متعلّق الحكم، فيقال: إنّ الإمساک كان قبل هذا الآن فى النهار، والآن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۸۶

كما كان، فيجب[۲۱۰].

نقد كلام الشيخ الأنصارى والمحقّق الخراسانى رحمهما الله فى المقام

ويرد على ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله أنّ المشكوک هو بقاء الزمان، أعنى النهار مثلًا، وأمّا الحكم، أعنى وجوب الإمساک فيه، فلا شکّ فيه وإن انقضى النهار، ألا ترى أنّک كلّما التفتَّ إلى نهار شر رمضان كان وجوب الإمساک فيه متيقّناً لک؟ فكيف يمكن أن يتحقّق الشکّ فى وجوب الإمساک فى نهار رمضان؟

وبعبارة اخرى: استصحاب الحكم لا ـ يثبت موضوعه، لتأخّر الحكم عن موضوعه رتبةً، فكيف يمكن إثبات كون الإمساک فى النهار باستصحاب حكمه؟

وأمّا ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فلا إشكال فيه بالنسبة إلى مسألة الإمساک، ولكنّه لا يجرى فى جميع الموارد، لأنّا إذا شككنا فى بقاء النهار حتّى يجب علينا صلاة الظهر والعصر أداءً، أو عدم بقائه حتّى لا تجب كذلک، لا يمكن استصحاب كون الصلاة فى الوقت، لعدم وقوعها قبل زمان الشکّ أصلًا.

اللّهمّ إلّاأن يتمسّک بذيل الاستصحاب التعليقى، بأن يقال: إنّ الصلاة لو وقعت قبل هذا الآن لوقعت فى الوقت، والآن كما كان، فتجب أداءً.

لكنّ التحقيق عدم جريان الاستصحاب التعليقى، سيّما إذا كان التعليق فى الموضوع لا الحكم، فما أفاده المحقّق الخراسانى غير تامّ فى جميع موارد استصحاب الزمان.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۸۷

الحقّ فى دفع الإشكال

ويمكن أن يجاب عن الإشكال بأنّ مورد الصحيحة الاولى لزرارة نظير ما نحن فيه، لأنّ الإمام عليه السلام استصحب الطهارة بقوله: «وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه، و لا ينقض اليقين أبداً بالشکّ» مع أنّه لا يثبت وقوع الصلاة فى الطهارة إلّاعلى القول بالأصل المثبت، فإنّ اتّصاف الصلاة بأنّها وقعت فى الطهارة لازم عقلى للمستصحب.

والحلّ أنّ المأمور به هو الصلاة المقارنة مع الطهارة، لا الصلاة المقيّدة بها، فالطهارة جزء للواجب، لا وصف له، فالواجب مركّب من

جزئین: أحدهما محرز بالوجدان وهو الصلاهٔ، والثانی بالتعبّد وهو الطهارهٔ، فیترتّب علیه الوجوب، إذ لا إشکال فی ترتّب الحکم علی الموضوع المرکّب الذی ثبت بعض أجزائه وجداناً وبعضها تعبّداً.

وما نحن فیه أیضاً کذلک، فالمأمور به هو الإمساک المقارن مع النهار، لا المتّصف بکونه واقعاً فیه، فالزمان جزء للواجب، لا وصف له، فلا ضیر فی استصحابه ولا یکون مثبتاً.

کلام الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی المقام

ثمّ إنّ سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالی» جعل إشکال المثبتیّهٔ إشکالین:

أحدهما: أنّ استصحاب بقاء النهار أو اللیل لا یثبت کون الجزء المشکوک فیه متّصفاً بکونه من النهار أو من اللیل، ثانیهما: أنّه علی فرض إثبات ذلک لا یثبت وقوع الفعل فیه[۲۱۱].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۱۸۸

لکنّ التحقیق أنّه إشکال واحد، لأنّ الحکم الشرعی مترتّب علی الفعل الواقع فی النهار أو اللیل، لا علی کون الجزء المشکوک فیه متّصفاً بکونه من النهار أو اللیل، فأصل الإشکال هو الثانی، لا الأوّل.

ولأجل کون الإشکال فی الحقیقهٔ واحداً خلط «مدّ ظلّه» فی الجواب، فإنّ جوابه الثالث عن الإشکال الأوّل یکون فی الواقع جواباً عن الإشکال الثانی[۲۱۲]، فراجع.

هذا حال استصحاب نفس الزمان أو ما هو مثله کالحرکهٔ.

البحث حول استصحاب غیر الحرکهٔ من الزمانیّات المتصرّمهٔکلام الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی ذلک

قال سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: وأمّا غیر الحرکهٔ من الزمانیّات المتصرّمهٔ المتقضّیهٔ فهو علی أقسام ثلاثهٔ:

منها: ما یکون تصرّمه وتقضّیه ممّا لا یراه العرف، بل یکون بنظر هم ثابتاً کسائر الثابتات، کشعلهٔ السراج التی یراها العرف باقیهً من أوّل اللیل إلی آخرها من غیر تصرّم وتغیّر، وکشعاع الشمس الواقع علی الجدار الذی یرونه ثابتاً غیر متغیّر، مع أنّ الواقع خلافه بالدقّهٔ العقلیّهٔ، فإنّ العقل یراهما غیر قارّ.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۱۸۹

ومنها: ما یری العرف تصرّمه وتغیّره، لکن یکون نحو بقائه کبقاء نفس الزمان والحرکهٔ ممّا یکون واحداً عقلًا وعرفاً وإن کانت وحدته وبقائه بعین تصرّمه وتقضّیه، کصوت ممتدّ مثل الرعد وأمثاله.

ومنها: ما تکون وحدته وبقائه بنحو من الاعتبار، کالتکلّم، فإنّ العرف یری لکلّ کلمهٔ فی خطابهٔ وجوداً غیر ما یلحقه وغیر ما سبقه، إلّاأنّه یتسامح ویعتبر جمیع الخطابهٔ وجوداً واحداً باقیاً.

ولا إشکال فی جریان الاستصحاب فی القسم الأوّل منها، سواء جری فی الزمان والحرکهٔ أم لا، والقسم الثانی حاله حال نفس الزمان والحرکهٔ، وقد عرفت جریانه فیهما، والقسم الثالث أسوء حالًا من الزمان والحرکهٔ، وحیث إنّ الوحدهٔ فیه لا تکون عند العرف إلّابنحو المسامحهٔ فلا یجری فیه استصحاب الفرد، إذ لم یصدق نقض الیقین بالشکّ بالنسبهٔ إلی مجموع الخطابهٔ إلّا بالمسامحهٔ والتأوّل، وقد ذکرنا أنّ موضوعات الأحکام تؤخذ من العرف لکن لا علی وجه المسامحهٔ، بل علی نحو الحقیقهٔ والدقّهٔ العرفیّهٔ، وإن لم یکن علی نحو الدقّهٔ العقلیّهٔ.

نعم، لا إشکال فی جریان استصحاب الکلّی فی هذا القسم، فإنّه من قبیل القسم الثانی من القسم الثالث من الکلّی، فلو قلنا بجریان

الاستصحاب فی هذا القسم من الکلّی- کما هو الحقّ- فلا إشکال فی جریانه فی المقام، فنقول: إنّ ماهیّة الکلام والخطابة کانت موجودةً فی ضمن فرد منها قطعاً وعلمنا بزوال هذا الفرد، لکن نشکّ فی بقاء الکلام لأجل احتمال حدوث فرد آخر مقارناً لزوال الفرد الأوّل، فیستصحب[۲۱۳].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۹۰

هذا ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه العالی».

وهو وإن کان صحیحاً، إلّاأنّ البحث فی باب الزمان والزمانیّات لیس فی استصحاب الکلّی منهما، بل فی استصحاب الفرد.

فی جریان الاستصحاب فی موارد تعلّق الحکم بالفعل المقیّد بالزمان

قال الشیخ رحمه الله: إذا قیّد الفعل بالزمان فی لسان الدلیل، فتارةً: یقع الشکّ بنحو الشبهة الموضوعیّة، واخری: بنحو الشبهة الحکمیّة، مثال ذلک: الإمساک المقیّد بالنهار والجلوس المقیّد بما قبل الزوال، فتارةً: نشکّ فی بقاء النهار وما قبل الزوال، واخری: فی بقاء الوجوب المتعلّق بالإمساک والجلوس مع القطع بارتفاع النهار والقطع بزوال الشمس.

أمّا إذا کانت الشبهة موضوعیّة فتقدّم بحثه[۲۱۴]، وهو الذی عدل فیه الشیخ رحمه الله عن استصحاب الزمان إلی استصحاب الحکم المترتّب علیه، والمحقّق الخراسانی رحمه الله إلی استصحاب متعلّق الحکم- وهو المقیّد- فراراً من إشکال المثبتیّة، وتقدّم التحقیق فیه.

وأمّا إذا کانت حکمیّة- کما إذا حکم المولی بوجوب الجلوس قبل الزوال ثمّ شککنا فی وجوبه بعد الزوال- فقال الشیخ رحمه الله: إنّ الزمان إن اخذ قیداً مقوّماً لموضوع الحکم بأن کان الجلوس المقیّد بما قبل الزوال واجباً فلا مجال لاستصحاب الحکم، وإن اخذ ظرفاً لثبوت الحکم فلا إشکال فی جریانه[۲۱۵].

هذا حاصل مقالة الشیخ رحمه الله، وتبعه فی ذلک جماعة ممّن تأخّر عنه، منهم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۹۱

صاحب الکفایة[۲۱۶].

وهذا وإن کان حقّاً فی محلّه، إلّاأنّه خارج عن بحث الزمان، فإنّ البحث فی الزمان والزمانیّات المتصرّمة لا یکون إلّامن جهة کونها من التدریجیّات والمتصرّمات، والحکم المشکوک بقائه لا یکون تدریجیّاً وإن کان متعلّقاً بالفعل المقیّد بالزمان الذی هو من التدریجیّات.

الکلام فی شبهة الفاضل النراقی رحمه الله

وممّا ذکرنا من خروج هذا البحث من بحث الزمان یعلم أنّ ذکر کلام الفاضل النراقی رحمه الله[۲۱۷] فی ذیل هذا البحث غیر مناسب.

توضیح ذلک: أنّه رحمه الله استشکل فی جریان استصحاب الحکم المشکوک بقائه بأنّه معارض دائماً بالاستصحاب العدمی، بیان ذلک: أنّ الجلوس المقیّد بما بعد الزوال لم یکن واجباً قبل ورود الأمر بالجلوس قبل الزوال قطعاً، فیستصحب ویعارض استصحاب الوجوب، فیتساقطان، ولابدّ من الرجوع إلی القواعد الاخر.

لا یقال: لابدّ فی الاستصحاب من اتّصال زمان الشکّ بالیقین، وهو منفیّ فی المقام، لتخلّل وجوب الجلوس الثابت قبل الزوال.

فإنّه یقال: إنّ زمان الشکّ متّصل بالیقین بالنسبة إلی هذا الموضوع المقیّد- أعنی الجلوس المقیّد بما بعد الزوال- فإنّه قبل صدور الحکم من الشارع أو قبل بلوغه إلی المکلّف معلوم عدم وجوبه، وبعد ورود الحکم وبلوغه صار

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۹۲

مشكوكاً فيه حتّى قبل الزوال الذى هو ظرف وجوب نفس الجلوس، وبعبارة اخرى: المتخلّل بين زمان الشكّ واليقين هو العلم بوجوب الجلوس، لا بوجوب الجلوس المتقيّد بما بعد الزوال، والمضرّ هو الثانى دون الأوّل[۲۱۸].

البحث حول ما أفاده المحقّق النراقى رحمه الله فى المسألة

وأجاب عنه الأعاظم بأجوبة مختلفة:

إشكال الشيخ الأنصارى رحمه الله على المحقّق النراقى رحمه الله

منها: ما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله، وهو أنّ الأمر الوجودى المجعول[۲۱۹] إن لوحظ الزمان قيداً له أو لمتعلّقه بأن لوحظ وجوب الجلوس المقيّد بكونه إلى الزوال شيئاً والمقيّد بكونه بعد الزوال شيئاً آخر متعلّقاً للوجوب فلا مجال لاستصحاب الوجوب، للقطع بارتفاع ما علم وجوده والشكّ فى حدوث ما عداه، ولذا لا يجوز الاستصحاب فى مثل «صم يوم الخميس» إذا شكّ فى وجوب صوم يوم الجمعة، وإن لوحظ الزمان ظرفاً لوجوب الجلوس فلا مجال لاستصحاب العدم، لأنّه إذا انقلب العدم إلى الوجود المردّد بين كونه فى قطعة خاصّة من الزمان وكونه أزيد- والمفروض تسليم حكم الشارع بأنّ المتيقّن فى زمان لابدّ من إبقائه[۲۲۰]- فلا وجه لاعتبار العدم السابق[۲۲۱]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۹۳

نقد ما أفاده الشيخ رحمه الله فى المسألة

ويرد عليه أنّ فرض قيديّة الزمان للجلوس أو الحكم ليس فى كلامه، بل ظاهره كونه ظرفاً، لأنّه فرض جريان الاستصحاب الوجودى مسلّماً، وهذا لا يكون إلّافيما إذا اخذ «قبل الزوال» ظرفاً لثبوت الحكم، فلا يرد عليه أنّه قد لا يجرى استصحاب الوجود، وذلك فيما إذا اخذ الزمان قيداً، لأنّ هذا الفرض خارج عن كلامه.

وأمّا على فرض ظرفيّة الزمان فجريان استصحاب العدم الأزلى للعنوان المقيّد ممّا لا مانع منه، لأنّ الموضوع المتقيّد غير الموضوع غير المتقيّد، فلا يكون ثبوت الوجوب للجلوس نقضاً لعدم وجوب الجلوس المتقيّد بما بعد الزوال، لإمكان أن يكون نفس الجلوس واجباً والجلوس المتقيّد غير واجب.

وبالجملة: فرض كلام الفاضل النراقى رحمه الله إنّما يكون فيما إذا كان الزمان بالنسبة إلى ما قبل الزوال ظرفاً لثبوت الحكم، وبالنسبة إلى ما بعد الزوال قيداً لعدم وجوب الجلوس، ووجوب الجلوس الثابت فيما قبل الزوال لا يستلزم انقلاب عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال إلى الوجوب، لتغاير موضوعهما، فإنّ موضوع الأوّل مطلق- وهو الجلوس- وموضوع الثانى مقيّد- وهو الجلوس بعد الزوال- فلم ينتقض العدم كما لم ينتقض الوجود، فيجرى الاستصحاب الوجودى والعدمى معاً.

ومنها: ما أجاب به المحقّق الخراسانى رحمه الله، وحيث إنّه قرّر شبهة النراقى بوجه آخر فلا بدّ أوّلًا من ذكر تقريره لها، ثمّ ذكر ما أجاب به عنها، فنقول:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۹۴

تقرير صاحب الكفاية لكلام الفاضل النراقى •

إنّه رحمه الله قال تقريراً للشبهة: إنّ الزمان يكون لا محالة من قيود الموضوع بنظر العقل، وإن اخذ ظرفاً لثبوت الحكم بنظر العرف،

ففیما إذا اخذ ظرفاً فی دلیله عرفاً یحکم العقل بقیدیّته والعرف بظرفیّته، وحیث إنّ مراعاة کلا النظرین – أعنی نظر العقل والعرف – لازمة علینا فیجری الاستصحاب الوجودی والعدمی[۲۲۲] ویقع التعارض بینهما[۲۲۳].

هذا حاصل تقریره لشبهة الفاضل النراقی من غیر تصریح باسمه، بل أشار إلیه بقوله: «کما قیل».

مناقشة المحقّق الخراسانی فی کلام الفاضل النراقی رحمهما الله

ثمّ أجاب عنها بقوله: فإنّه یقال: إنّما یکون ذلک لو کان فی الدلیل ما بفهومه یعمّ النظرین، وإلّا فلا یکاد یصحّ إلّا[۲۲۴] إذا سیق[۲۲۵] بأحدهما، لعدم إمکان الجمع بینهما، لکمال المنافاة بینهما، ولا یکون فی أخبار الباب ما بمفهومه یعمّهما، فلا یکون هناک إلّااستصحاب واحد، وهو استصحاب الثبوت فیما إذا اخذ الزمان ظرفاً، واستصحاب العدم فیما إذا اخذ قیداً، لما عرفت من أنّ العبرة فی هذا الباب بالنظر العرفی، ولا شبهة فی أنّ الفعل فیما بعد ذاک الوقت معه قبله متّحد فی الأوّل ومتعدّد فی الثانی بحسبه، ضرورة أنّ الفعل المقیّد

بزمان خاصّ غیر الفعل فی زمان آخر ولو بالنظر المسامحی العرفی[۲۲۶]، إنتهی کلامه.

نقد ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام

أقول: تقریر الشبهة بهذا الوجه الذی فی الکفایة خلاف ما هو المشهور المنقول عن الفاضل النراقی، فإنّه رحمه الله بعد فرض أخذ الزمان ظرفاً قال بجریان الاستصحابین وتعارضهما کما عرفت، فکونه قیداً لا محالة بالدقّة العقلیّة لا یکون ملحوظاً فی کلامه أصلًا. هذا أوّلًا.

وثانیاً: کلام صاحب الکفایة مضطرب، لأنّ قوله رحمه الله: «إنّما یکون ذلک لو کان فی الدلیل ما بفهومه یعمّ النظرین» ظاهر فی استشکاله علی الفاضل النراقی بحسب مقام الإثبات، ومقتضاه إمکان تعارض الاستصحابین ثبوتاً، إلّاأنّه لا دلیل علیه، لعدم شمول مفهوم أخبار الاستصحاب کلیهما، ثمّ عدل عن ذلک إلی مقام الثبوت فی مقام التعلیل وقال: «لعدم إمکان الجمع بینهما، لکمال المنافاة بینهما» ثمّ رجع إلی مقام الإثبات والدلالة ثانیاً وقال: «ولا یکون فی أخبار الباب مابفهومه یعمّهما».

وبعد الغمض عن ذلک کلّه، ففیه: أنّ إطلاق دلیل الاستصحاب یشمل الاستصحابین من غیر لزوم الجمع بین اللحاظین[۲۲۷]، لأنّ معنی الإطلاق لیس لحاظ الحالات الطاریة والحیثیّات العارضة والحکم علیها، وإلّا یرجع إلی العموم، بل معناه جعل الماهیّة تمام الموضوع للحکم من غیر تقییده بشیء، فینطبق قهراً علی الکثرات من غیر لحاظها بوجه، فقوله: «لا تنقض الیقین

بالشکّ» یکون مطلقاً بهذا المعنی، أی یکون نقض الیقین بالشکّ تمام الموضوع للحکم من غیر لحاظ خصوصیّة معه، فهو بوحدته یشمل جمیع الاستصحابات بما أنّها عدم نقض الیقین بالشکّ، فلا إشکال فی شمول أخبار الباب الاستصحاب الوجودی الذی هو مقتضی حکم العرف بظرفیّة الزمان، والاستصحاب العدمی الذی هو مقتضی حکم العقل بقیدیّته، لوجود الموضوع فی کلیهما، وهو نقض الیقین بالشکّ.

ولو کان عدم إمکان الجمع بین الاستصحابین وکمال المنافاة بینهما موجباً لعدم شمول أخبار الباب لهما ورفع التعارض بینهما، لما وجدنا مورداً تعارض فیه استصحابان، إذ فی کلّ مورد من موارد التعارض لا یمکن الجمع بینهما، ولا یلتزم المحقّق الخراسانی رحمه الله بذلک.

جواب المحقّق النائینی عن شبهة الفاضل النراقی

ومنها: ما فی تقریرات المحقّق النائینی رحمه الله من عـدم جریان استصـحاب العـدم الأزلی مطلقاً ولو لم یجر استصـحاب الوجود، لأنّ العـدم الأزلی هو العـدم المطلق، وانتقاضه إنّمایکون بحدوث الحادث، وإذا ارتفع بعد الحدوث لم یکن العدم الثانی هو العدم الأزلی، والعـدم المقیّـد بقید خاصّ من الزمان أو الزمانی متقوّم بوجود القید، ولا یعقل تقدّمه علی قیده، فإذا وجب الجلوس إلی الزوال فالعدم الأزلی انتقض إلی الوجود قطعاً، فإذا فرض ارتفاع الوجوب بعـد الزوال لأخـذه قیـداً فعـدم الوجوب بعد الزوال لا یکون العدم الأزلی، لکونه مقیـدّاً ب «بعـد الزوال»، والعـدم المقیّـد غیر العـدم المطلق المعبّر عنه بالعـدم الأزلی، فالمستصـحب بعـد الزوال لیس هو العـدم المطلق، بل هو العدم المقیّد ب «بعد الزوال»، وهو متقوّم بما بعد الزوال، فلا یمکن استصحابه إلّاإذا آن بعد

الزوال وثبت العدم، ففی الآن الثانی یستصـحب، والمفروض غیر ذلک؛ لأنّ العدم یکون مشـکوکاً فیه حتّی فی الآن الأوّل بعد الزوال، فالعدم الأزلی المطلق قد انتقض بالوجوب قبل الزوال، والعدم المقیّد لم یکن قبل الزوال متحقّقاً.

وبعبارة اخری: العـدم المطلق تبـدّل الیقین به إلی الیقین بنقیضه، فنقضه لا یکون نقضاً بالشکّ، بل بیقین آخر، والعـدم المقیّد ب «بعد الزوال» لم یکن قبل الزوال متیقّناً إلّابنحو السالبة بانتفاء الموضوع، لکنّ السالبة بانتفاء الموضوع لا تکون قضیّة فی الحقیقة.

نعم، لا مانع من استصـحاب عـدم جعل الوجوب للموضوع المقیّـد، لکنّه مثبت، لأنّ عـدم وجوب الجلوس المقیّـد بما بعد الزوال لازم عقلی لعدم جعل الوجوب له.

وبعبارة اخری: عدم الجعل لیس له أثر إلّابلحاظ المجعول، وإثبات عدم المجعول بعدم الجعل مثبت.

هذا، مضافاً إلی أنّ استصـحاب البرائة الأصلیّة[۲۲۸] المعبّر عنه باستصـحاب حال العقل لا یجری عنـدنا، وإن قال به بعض، لأنّ العـدم الأصلی عبارة من اللاحکمیّة واللاحرجیّة واللاتکلیفیّة، وهذا المعنی بعد وجود المکلّف واجتماع الشرائط فیه قد انتقض قطعاً.

إن قلت: أین القطع بالانتقاض مع احتمال کونه مباحاً شرعاً؟

قلت: الإباحة الشرعیّة غیر اللاحرجیّة التی کانت قبل التکلیف، إذ الأوّل

مستند إلی إذن الشـارع، بخلاـف الثـانی، فاللاتکلیفیّـة واللاحرجیّـة الـتی کـانت قبـل التکلیـف انتقضت بعـد التکلیـف قطعـاً ولو إلی الإباحة[۲۲۹].

هذا حاصل جواب المحقّق النائینی عن شبهة الفاضل النراقی رحمهما الله.

نقد کلام المحقّق النائینی فی المسألة

وفیه: أنّ العدم الأزلی وإن کان هو العدم المطلق الغیر المسبوق بالوجود، لکنّه یلاحظ بالنسبة إلی کلّ عنوان مستقلّاً، فوجوب الجلوس المطلق عـدمه الأـزلی هو عـدم وجوب الجلوس المطلق ووجوب الجلوس المقیّـد بمـا بعـد الزوال عـدمه الأزلی هو عـدم وجوب هـذا المقیّـد، کما أنّ العـدم الأزلی للإنسان هو عـدم الإنسان من غیر تقیّد بکونه فی زمان کذا أو مکان کذا، والعدم الأزلی للإنسان العالم هو عـدم هـذا العنوان من غیر تقیّـد بالقیود المذکورة، فوجوب الجلوس بعد الزوال عدمه الأزلی بعدم هذا الوجوب المتعلّق بالموضوع المقیّد بما بعد الزوال، وهذا العدم عدم مطلق للوجوب المقیّد إذا کان «بعد الزوال» قیداً للهیئة، وللوجوب المتعلّق بالموضوع المقیّد إذا کان قیداً للمادّة، ولا یکون هذا القسم منتقضاً، ضرورة أنّ انتقاضه إنّما یکون بوجوب الجلوس بعد الزوال، لا بوجوب الجلوس المطلق بحیث یکون الجلوس تمام الموضوع للوجوب من غیر تقییـده بقید، ولا بوجوب الجلوس قبل الزوال، ومعلوم أنّ عدم وجوب الجلوس

المقیّد بما بعد الزوال- سواء کان القید للوجوب أو الجلوس- غیر معلوم الانتقاض، فلا مانع من جریان استصحابه.

ومنشأ اشتباهه هو الخلط بین کون الزمان- أعنی «بعد الزوال»- قیداً

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۱۹۹

للعدم وبین کونه قیداً للجلوس أو الوجوب، فإنّه ظنّ- کما یستفاد من غیر موضع من کلامه- أنّ الفاضل النراقی رحمه الله جعل الزمان قیداً للعدم، فاستشکل علیه ب «أنّ العدم المقیّد بقید خاصّ من الزمان أو الزمانی متقوّم بوجود القید ولا یعقل تقدّمه علی قیده، فلا یمکن استصحابه إلّاإذا آن بعد الزوال وثبت العدم، ففی الآن الثانی یستصحب، والمفروض غیر ذلک، لأنّ العدم یکون مشکوکاً فیه حتّی فی الآن الأوّل بعد الزوال، فلیس له حالهٔ سابقهٔ حتّی یستصحب».

مع أنّ هذا غیر مربوط بکلام الفاضل النراقی رحمه الله، ضرورهٔ أنّ العدم لم یقیّد فی کلامه بما بعد الزوال، بل العدم مطلق والوجوب أو الجلوس متقیّد به.

والحاصل: أنّه لا فرق بین عدم وجوب الجلوس وبین عدم وجوب الجلوس المقیّد بما بعد الزوال- بأن یکون قیداً للوجوب أو الجلوس- فی کون کلّ منهما عدماً مطلقاً وعدماً أزلیّاً ذا حالهٔ سابقهٔ متیقّنهٔ، ولو جعل ما بعد الزوال قیداً للعدم فهو وإن لم یکن ذا حالهٔ سابقهٔ متیقّنهٔ حتّی یستصحب، إلّا أنّه لا یرتبط بکلام الفاضل النراقی رحمه الله، لأنّه جعل الزمان- أعنی «بعد الزوال»- قیداً للوجوب أو الجلوس، لا للعدم.

هذا أساس الإشکال الوارد علی جواب النائینی رحمه الله عن شبههٔ النراقی قدس سره، ویمکن المناقشهٔ فی مواضع اخر من کلامه أیضاً، إلّاأنّا لا نطیل الکلام بذکرها.

واجیب عن الشبههٔ بوجوه اخر أعرضنا عنها وعن ردّها، حذراً من طول الکلام.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۲۰۰

الحقّ فی الجواب عن هذه الشبههٔ

والتحقیق فی ردّها أن یقال: یجری الاستصحاب الوجودی والعدمی معاً من دون أن یتعارضا، لأنّه یلزم من فرض المعارضهٔ بینهما عدم المعارضهٔ.

بیان ذلک: أنّ المعارضهٔ إنّما تکون فیما إذا فرض الزمان بالنسبهٔ إلی ما قبل الزوال ظرفاً وإلی ما بعده قیداً، وإلّا فلو کان «قبل الزوال» قیداً للوجوب أو الجلوس فلا یجری استصحاب الوجود کما هو واضح، ولو کان «بعد الزوال» ظرفاً فلا یجری استصحاب العدم، لأنّ عدم وجوب الجلوس انتقض بوجوبه الثابت قبل الزوال، ولو لم یجر أحدهما فی نفسه فلا یتصوّر التعارض، فلابدّ من أخذ ما قبل الزوال ظرفاً لثبوت الحکم وما بعده قیداً للوجوب أو للجلوس- کما أنّ کلام الفاضل النراقی أیضاً ظاهر فی هذا الفرض- حتّی یجری الاستصحابان وتصل النوبهٔ إلی التعارض المدّعی فی کلام الفاضل النراقی رحمه الله.

والحقّ أنّ الاستصحابین فی هذا الفرض کلاهما یجریان من غیر أن یکون أحدهما حاکماً علی الآخر، ومع ذلک لا تعارض بینهما، لأنّ المعارضهٔ بین الطریقین أو الأصلین إنّما تتحقّق إذا کان موضوعهما واحداً وکان أحدهما یقتضی حکماً منافیاً للآخر.

نعم، قد تکون المعارضهٔ بالعرض کما فی أطراف العلم الإجمالی، ولا یشترط فیه وحدهٔ موضوع الحکمین[۲۳۰]، لکن ظاهر کلامه رحمه الله فی المقام هو المعارضهٔ بالذات، ولابدّ فیه من وحدهٔ الموضوع، وموضوع الأصلین فیما نحن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۲۰۱

فیه متعدّد، لأنّ موضوع الاستصحاب الوجودی هو نفس وجوب الجلوس وموضوع الاستصحاب العدمی هو عدم وجوب الجلوس المتقیّد بما بعد الزوال، فلا منافاهٔ بینهما، لإمکان أن یکون الجلوس بعد الزوال واجباً بما أنّه جلوس، أی یکون نفس الجلوس تمام

الموضوع للوجوب، والجلوس المتقيّد بما بعد الزوال غير واجب، بحيث يكون الجلوس بعض الموضوع، وبعضه الآخر تقيّده بكونه بعد الزوال، كما أنّه تجب عليك نفقة زوجتك من حيث إنّك زوج، ولا تجب من حيث إنّك زوج روحانى بحيث تكون الزوجيّة بعض الموضوع، وبعضه الآخر هو الروحانيّة.

لا يقال: إنّ المطلق إذا كان واجباً يقتضى إطلاقه وجوب الجلوس فى جميع الحالات، ومنها الجلوس بعد الزوال، فيصير معارضاً لعدم وجوب الجلوس بعد الزوال.

فإنّه يقال: لا يدلّ الإطلاق على الشيوع والسريان كى يكون المطلق ناظراً إلى الأفراد والأحوال، بل الإطلاق يفيد أنّ موضوع الحكم هو صرف الماهيّة لا غير، فليس معنى إطلاق وجوب الجلوس فى المقام أنّ الجلوس بعد الزوال- بما أنّه جلوس بعد الزوال- واجب، بل معناه أنّ الجلوس بعد الزوال واجب بما أنّه جلوس، فلا منافاة بين وجوب الجلوس بعد الزوال بما أنّه جلوس، وبين عدم وجوبه بما أنّه جلوس متقيّد بما بعد الزوال كما هو واضح.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۰۳

فى الاستصحاب التعليقى

الاستصحاب التعليقى

اشارة

التنبيه الخامس: هل يجرى الاستصحاب التعليقى مطلقاً، أو لا يجرى كذلك، أو يجرى فيما إذا كان التعليق فى الحكم دون الموضوع، أو فيما إذا كان التعليق شرعيّاً دون غيره؟ وجوه، بل أقوال:

ولا بدّ قبل بيان ما هو الحقّ فى المسألة من تحرير محلّ النزاع، فنقول:

إنّ محلّ النزاع فى الاستصحاب التعليقى- كما قال سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه»[۲۳۱]- فى مقامين: أ- أنّ تعليقيّة الحكم أو الموضوع هل توجب خللًا فى أركان الاستصحاب وشرائط جريانه أم لا؟ ب- أنّه على فرض جريان الاستصحاب التعليقى هل يكون مفيداً ومنتهياً إلى العمل أم لا؟ لابتلائه بالمعارضة دائماً.

فلابدّ من تركيز البحث على هاتين الجهتين.

وأمّا قضيّة بقاء الموضوع وعدمه فهى خارجة عن محطّ البحث ومورد الإبرام والنقض، فما قيل من أنّ العنب إذا صار زبيباً لا يجرى استصحاب حرمته على تقدير الغليان، لكونهما موضوعين مختلفين، خارج عن محلّ النزاع، إذ بقاء الموضوع شرط فى الاستصحابات التنجيزيّة أيضاً، ولا يبحث

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۰۴

فى المقام إلّاعن أنّ نفس التعليقيّة هل توجب عدم جريان الحرمة التعليقيّة أم لا؟ وأمّا أنّ العنب والزبيب هل هما شيئان أو شىء واحد والعنبيّة والزبيبيّة حالتان له فللبحث عنه محلّ آخر.

إذا عرفت محلّ النزاع فلابدّ من تقديم أمرين حتّى يتّضح ما هو الحقّ فى المسألة:

الوجوه المحتملة فى التعليقات الشرعيّة

الأوّل: أنّ التعليقات الواقعة فى لسان الشارع- كقوله: «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شىء»[۲۳۲] وقوله: «إذا غلى العصير العنبى يحرم»[۲۳۳]- تحتمل ثبوتاً لُامور: منها: أن يكون التعليق للحكم كما قال به المشهور فى الواجب المشروط من أنّ القيد راجع إلى

الهیئة لا إلی المادّة، فإذا قلنا: «إن جائک زید فأکرمه» یکون المجیء قیداً للوجوب لا للإکرام، ومنها: أن یکون تعلیقاً للموضوع کما قال به الشیخ رحمه الله فی الواجب المشروط من أنّ القید راجع إلی المادّة لا إلی الهیئة، فعلی الأوّل یکون المجعول فی مثال العصیر حرمته علی تقدیر الغلیان، وفی مثال کرّیّة الماء الاعتصام علی تقدیر الکرّیّة، وعلی الثانی یکون المجعول فیهما هو الحرمة المتعلّقة بالعصیر المغلیّ والاعتصام المتعلّق بالماء البالغ حدّ الکرّ، ومنها: أن یجعل سببیّة المعلّق علیه للمعلّق، فیکون مفاد القضیّتین أنّ الغلیان سبب للحرمة والکرّیّة سبب للاعتصام، ومنها: أن یجعل الملازمة بین الکرّیّة والاعتصام وبین الحرمة والغلیان من دون أن یکون بینهما

تقدّم وتأخّر، بخلاف السببیّة، فإنّ السبب مقدّم علی المسبّب رتبةً.

لا یقال: لا یتصوّر جعل السببیّة والملازمة.

فإنّه یقال: ما لا یمکن جعله هو السببیّة والملازمة التکوینیّة، وأمّا السببیّة والملازمة الاعتباریّة التشریعیّة فلا إشکال فی إمکان جعلهما الشرعی، فهذا القائل[۲۳۴] خلط بین التکوین والتشریع کما تقدّم فی مبحث الأحکام الوضعیّة.

والحاصل: أنّ التعلیق یحتمل ثبوتاً أربعة امور: جعل الحکم معلّقاً علی شیء، وجعله متعلّقاً بموضوع معلّق علیه، وجعل السببیّة للمعلّق علیه، وجعل الملازمة بینه وبین المعلّق.

نعم، تسمیة الأخیرین تعلیقاً فی غیر محلّه، لأنّ الشارع إذا قال: «الغلیان سبب للحرمة» أو «ملازم لها» کان قضیّة تنجیزیّة لا تعلیقیّة کما هو واضح، فالفرضان الأخیران خارجان عن محلّ النزاع، لعدم التعلیق فیهما.

اختصاص النزاع بالتعلیقات الشرعیّة

الثانی: أنّ التعلیق قد یکون فی کلام الشارع ویعبّر عنه بالتعلیق الشرعی، کما إذا قال: «إذا غلی العنب یحرم» و «إذا بلغ الماء قدر کرّ لا ینجّسه شیء» وقد لا یکون فی کلامه، لکنّ العقل بعد ملاحظته یحکم بالتعلیق، ویعبّر عنه بالتعلیق العقلی، کما إذا ورد أنّ «العنب المغلیّ حرام» وأنّ «الماء البالغ حدّ الکرّیّة لا ینجّسه شیء» و أنّ «الماء البالغ مساحته ثلاثة أشبار ونصف طولًا وعرضاً وعمقاً کرّ» ثمّ العقل بعد ملاحظة هذا الکلام یحکم بأنّ العنب إذا غلی یحرم، وأنّ الماء إذا بلغ قدر کرّ لا ینجّسه شیء، ویحکم أیضاً علی الماء البالغ

ثلاثة أشبار فی أبعاده الثلاثة بأنّه إذا زید علیه نصف شبر فی کلّ من أبعاده یصیر کرّاً، لکنّه لیس من التعلیق الشرعی، بل هو تعلیق یدرکه العقل من القضیّة المنجّزة.

والتعلیق العقلی خارج عن محلّ البحث، لأنّه لا یکون حکماً شرعیّاً ولا موضوعاً ذا أثر شرعی، أمّا عدم کونه حکماً شرعیّاً فلأنّ الحکم الشرعی هو حرمة العنب المغلیّ مثلًا لا حرمته علی تقدیر الغلیان، وأمّا عدم کونه ذا أثر شرعی فلأنّ الأثر الوارد فی کلام الشارع هو الحرمة وموضوعها العنب المغلیّ، فالتعلیق العقلی خارج عن محلّ النزاع، لعدم کونه حکماً شرعیّاً ولا ذا أثر شرعی کی یستصحب.

فالتفصیل بین التلعیق الشرعی والعقلی والقول بجریان الاستصحاب فی الأوّل دون الثانی لیس تفصیلًا فی المسألة واقعاً.

بیان الحقّ فی المسألة

إذا عرفت هاتین المقدّمتین فاعلم أنّ الملاک فی أخبار الاستصحاب هو فعلیّة الیقین والشکّ، لا فعلیّة المتیقّن، فعلی هذا لا مانع من جریان الاستصحاب التعلیقی، لأنّ الشارع إذا قال: «العنب إذا غلی یحرم» ثمّ شککنا فی حرمة الزبیب علی تقدیر الغلیان فلنا یقین فعلی

متعلّق بحرمة العنب على تقدير الغليان وشكّ فعلى متعلّق بها كذلك بعد أن صار زبيباً.

ودعوى أنّ الحكم المعلّق على شىء لا وجود له قبل وجود المعلّق عليه، فما دام الغليان لم يتحقّق لا حرمة أصلًا، فلا يكون لنا قضيّة متيقّنة، فاسدةٌ، لأنّ الحكم الفعلى يتوقّف على تحقّق المعلّق عليه، لا التعليقى، فإنّه يوجد بنفس صدور الحكم من قبل الشارع من غير تأخير.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۰۷

إن قلت: الاستصحاب فى المقام مثبت، لأنّ الأثر المترتّب على استصحاب الحرمة على تقدير الغليان لا يكون إلّاالحرمة التنجيزيّة بعد تحقّق الغليان، وهى من اللوازم العقليّة، وبعبارة اخرى: يستصحب الحكم التعليقى ويترتّب عليه الحكم الفعلى الذى هو من لوازمه العقليّة.

قلت: إنّ التعبّد بقضيّة تعليقيّة، كقوله: «العنب إذا غلى يحرم» أثره فعليّة الحكم وتنجيزيّته لدى حصول المعلّق عليه من غير شبهة المثبتيّة، لأنّ التعليق إذا كان شرعيّاً يقتضى التعبّد شرعاً بفعليّة الحكم لدى تحقق المعلّق عليه، فتحقّق الغليان وجداناً بمنزلة تحقق موضوع الحكم الشرعى وجداناً.

هذا أوّلًا.

وثانياً: أنّ عدم حجّيّة الأصل المثبت إنّما يكون فيما إذا كان المستصحب من الموضوعات، وأمّا إذا كان حكماً شرعيّاً يترتّب عليه آثاره العقليّة والعاديّة كالآثار الشرعيّة، ألا ترى أنّا لو استصحبنا وجوب صلاة الجمعة مثلًا يترتّب عليه وجوب الإطاعة مع كونه حكماً عقليّاً، فإنّ الأحكام العقليّة تترتّب على الأحكام الشرعيّة، سواء ثبت باليقين أو الأمارة أو الاستصحاب.

نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وأنكر المحقّق النائينى رحمه الله جريان الاستصحاب التعليقى، وله فى هذا المقام كلام طويل نذكره ملخّصاً.

قال رحمه الله: المستصحب إذا كان حكماً شرعيّاً فإمّا أن يكون حكماً جزئيّاً وإمّا أن يكون حكماً كلّيّاً، ونعنى بالحكم الجزئى هو الحكم الثابت على موضوعه عند تحقّق الموضوع خارجاً الموجب لفعليّة الحكم، ثمّ إنّ الشكّ فى بقاء الحكم الجزئى لا يتصوّر إلّاإذا عرض لموضوعه الخارجى ما يشكّ فى بقاء الحكم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۰۸

معه ولا إشكال فى استصحابه.

وأمّا الشكّ فى بقاء الحكم الكلّى فهو يتصوّر على أحد وجوه ثلاث:

الأوّل: الشكّ فى بقائه من جهة احتمال النسخ كما إذا شكّ فى نسخ الحكم الكلّى المجعول على موضوعه المقدّر وجوده، فيستصحب بقاء الحكم الكلّى المترتّب على الموضوع، ولا إشكال أيضاً فى استصحاب هذا القسم، ونظير استصحاب بقاء الحكم عند الشكّ فى النسخ استصحاب الملكيّة المنشأة فى العقود العهديّة التعليقيّة، كعقد الجعالة والسبق والرماية، فإنّ ملكيّة العوض المنشأة فى هذه العقود تشبه الأحكام المنشأة على موضوعاتها المقدّرة وجودها، فلو شكّ فى كون عقد السبق والرماية من العقود اللازمة التى لا تنفسخ بفسخ أحد المتعاقدين أو من العقود الجائزة التى تنفسخ بفسخ أحدهما يجرى استصحاب بقاء الملكيّة المنشأة إذا فسخ أحد المتعاقدين فى الأثناء قبل تحقّق السبق وإصابة الرمى.

الوجه الثانى: الشكّ فى بقاء الحكم الكلّى على موضوعه المقدّر وجوده عند فرض تغيّر بعض حالات الموضوع، كما لو شكّ فى بقاء النجاسة فى الماء المتغيّر الذى زال عنه التغيّر من قبل نفسه، ولا إشكال فى جريان استصحاب بقاء الحكم فى هذا الوجه أيضاً.

الوجه الثالث: الشكّ فى بقاء الحكم المترتّب على موضوع مركّب من جزئين عند فرض وجود أحد جزئيه وتبدّل بعض حالاته قبل

فرض وجود الجزء الآـخر، كمـا إذا شـكّ فى بقـاء الحرمـة والنجاسـة المترتّبـة على العنب على تقـدير الغليان عنـد فرض وجود العنب وتبـدّله إلى الزبيب قبل غليانه، فيستصـحب بقاء النجاسـة والحرمـة للعنب على تقـدير الغليان ويترتّب عليه نجاسة الزبيب عند غليانه إذا فرض أنّ وصف العنبيّة والزبيبيّة من حالات

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۰۹

الموضوع لا أركانه، وهذا القسم من الاستصحاب هو المصطلح عليه بالاستصحاب التعليقى.

وفى جريان استصحاب الحكم فى هذا الوجه وعدم جريانه قولان:

أقواهمـا: عـدم الجريـان، لأـنّ الحكم المترتّب على الموضوع المركّب إنّمـا يكون وجوده وتقرّره بوجود الموضوع بمـا له من الأـجزاء والشـرائط، لأـنّ نسـبة الموضوع إلى الحكم نسـبة العلّة إلى المعلول، ولاـ يعقـل أن يتقـدّم الحكم على موضوعه، والموضوع للنجاسـة والحرمة فى مثال العنب إنّمايكون مركّباً من جزئين: العنب والغليان، من غير فرق بين أخذ الغليان وصفاً للعنب، كقوله:

«العنب المغلىّ يحرم وينجس» أو أخـذه شـرطاً له، كقوله: «العنب إذا غلى يحرم وينجس» لأنّ الشـرط يرجع إلى الموضوع ويكون من قيوده لاـ محالـة، فقبل فرض غليان العنب لا يمكن فرض وجود الحكم، ومع عـدم فرض وجود الحكم لا معنى لاستصـحاب بقائه، لما تقـدّم من أنّه يعتبر فى الاستصـحاب الوجـودى أن يكون للمستصـحب نحو وجود وتقرّر فى الوعـاء المنـاسب له، فوجود أحـد جزئى الموضوع المركّب كعدمه لا يترتّب عليه الحكم الشرعى ما لم ينضمّ إليه الجزء الآخر.

نعم، الأـثر المـترتّب على أحـد جزئى المركّب هو أنّه لو انضمّ إليه الجزء الآـخر لـترتّب عليه الأـثر، وهـذا المعنى مع أنّه عقلى، مقطوع البقـاء فى كـلّ مركّب وجـد أحـد جزئيه، فلا معنى لاستصـحابه، وقـد تقـدّم فى مبحث الأقلّ والأكثر أنّه لا يمكن استصـحاب الصـحّة التأهّليّـة لجزء المركّب عنـد احتمال طروّ القاطع أو المانع، لأنّ الصـحّة التأهّليّـة ممّا لا شكّ فى بقائها، فإنّها عبارة عن كون الجزء على وجه لو انضمّ إليه الجزء الآخر لترتّب عليه الأثر، ففى ما نحن فيه ليس

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۱۰

للعنب المجرّد عن الغليان أثر إلّاكونه لو انضمّ إليه الغليان لثبتت حرمته وعرضت عليه النجاسـة، وهذا المعنى ممّا لا شكّ فى بقائه، فلا معنى لاستصحابه.

وحاصـل الكلاـم: أنّ الشـكّ فى بقـاء الحرمـة والنجاسـة المحمولين على العنب المغلىّ إنّمـا يمكن بوجهين: أحـدهما: الشكّ فى رفع الحرمـة والنجاسـة عنه بالنسـخ، ثانيهما: الشكّ فى بقاء الحرمة والنجاسة عند تبدّل بعض الحالات بعد فرض وجود العنب المغلىّ بكلا جزئيه، كمـا إذا شكّ فى بقائهما عنـد ذهاب ثلثه، ولا إشـكال فى استصـحاب بقاء الحرمـة والنجاسـة للعنب فى كلّ من الوجهين كما تقـدّم، وليس هـذا مراد القائل بالاستصـحاب التعليقى، ونحن لا نتصوّر للشكّ فى بقاء النجاسـة والحرمـة للعنب المغلىّ وجهاً آخر غير الوجهين المتقـدّمين، فالاستصـحاب التعليقى بمعنى لا يرجع إلى استصـحاب عـدم النسخ ولا إلى استصـحاب الحكم عند فرض وجود الموضوع بجميع أجزائه وقيوده وتبـدّل بعض حالاـته ممّـا لاـ أسـاس له ولاـ يرجع إلى معنى محصّـل[۲۳۵]، إنتهى موضع الحاجـة من كلامه رحمه الله ملخّصاً.

نقد نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

ويرد عليه أنّ تفسير الاستصـحاب التعليقى بما ذكره غير صحيح، لأنّ ما هو مورد النقض والإبرام بين الأعلام فى الاستصحاب التعليقى هو ما إذا وردت قضيّة شـرعيّة تعليقيّة وأردنا استصـحاب نفس تلك القضـيّة التعليقيّة عند الشكّ فى بقائها، وأمّا ما ذكره هذا المحقّق الكبير فلا تعليق فيه أصلًا، فإنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۱۱

الحکم الشرعی إذا تعلّق بموضوع مرکّب من جزئین قد وجد أحدهما دون الآخر فلا تعلیق فی الحکم ولا فی الموضوع، فإنّ الشارع إذا قال: «العنب المغلیّ حرام» کان مثل «جائنی زید العالم» فکما أنّ الثانی قضیّهٔ تنجیزیّهٔ فکذلک الأوّل.

نعم، إذا قال: «العنب إذا غلی یحرم» کان مشتملًا علی التعلیق، لکنّ المحقّق النائینی رحمه الله ذهب إلی کون التعلیق مربوطاً بالموضوع الذی هو عنب، لا بالحکم الذی هو الحرمهٔ، مع أنّا نرید استصحاب الحکم لا الموضوع، فما هو معلّق علی الغلیان لا نرید استصحابه، وما نرید استصحابه لا یکون معلّقاً، فالاستصحاب لیس تعلیقیّاً هاهنا أیضاً علی مبنی المحقّق النائینی رحمه الله.

وأمّا قوله رحمه الله: «إنّ الشرط یرجع إلی الموضوع ویکون من قیوده لا محالهٔ» فهو ما قال به الشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله أیضاً، حیث ذهب إلی رجوع القید إلی المادّهٔ، خلافاً للمشهور، فإنّهم قائلون برجوعه إلی الهیئهٔ، وللبحث عنه محلّ آخر، وهو مبحث الواجب المشروط، فتفسیر الاستصحاب التعلیقی بما ذکره تفسیر بما لا یرضی صاحبه.

وأمّا قوله: «یعتبر فی الاستصحاب الوجودی أن یکون للمستصحب نحو وجود وتقرّر فی الوعاء المناسب له» فإنّه وإن کان صحیحاً، إلّاأنّ الحکم المعلّق علی شیء یکون موجوداً قبل تحقّق قیده، فإنّ وجود کلّ حکم بحسبه، فالحکم الفعلی لا یوجد إلّابعد تحقق القید، وأمّا الحکم التعلیقی فیوجد بمجرّد جعل الشارع، وإن أبیت عن ذلک فراجع وجدانک هل یمکن لک القول بأنّ ما بعد قول الشارع: «العنب یحرم إذا غلی» وما قبله سواء فی عدم وجود الحکم بالحرمهٔ أصلًا؟ فالحکم التعلیقی یکون موجوداً قبل تحقّق الغلیان، فلا مانع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۲۱۲

من استصحابه.

وبهذا ظهر ضعف ما أفاده رحمه الله فی الهامش من أنّ المنع من جریان الاستصحاب التعلیقی لا- یتوقّف علی رجوع الشرط إلی الموضوع وکونه من قیوده- کما لا محیص عنه- بل یکفی کون الشرط علّهً لحدوث النجاسهٔ والحرمهٔ للعنب، فإنّه مع عدم الغلیان لا نجاسهٔ ولا حرمهٔ أیضاً، لانتفاء المعلول بانتفاء علّته کانتفاء الحکم بانتفاء موضوعه، غایته أنّه فی الموضوع یدور بقاء الحکم أیضاً مدار بقاء الموضوع وفی العلّهٔ یمکن أن یکون علّهٔ للحدوث فقط، فالاستصحاب التعلیقی لا یجری علی کلّ حال[۲۳۶]، إنتهی کلامه رحمه الله.

وجه الضعف أنّ النجاسهٔ والحرمهٔ الفعلیّهٔ تتوقّف علی الغلیان، لا النجاسهٔ والحرمهٔ التعلیقیّهٔ، فإنّهما معلولتان لجعل الشارع لا للغلیان، فإذا قال الشارع:

«العنب إذا غلی یحرم وینجس» ثبتت الحرمهٔ والنجاسهٔ التعلیقیّهٔ وإن لم یغل بعدُ.

وفی کلام المحقّق النائینی رحمه الله مواضع اخر للنظر أعرضنا عنها حذراً من التطویل.

نظریّهٔ الشیخ الأنصاری رحمه الله فی المقام

والشیخ الأعظم رحمه الله حیث ذهب إلی رجوع القیود إلی المادّهٔ أنکر جریان الاستصحاب التعلیقی، لأنّ معنی الاستصحاب التعلیقی هو استصحاب الحکم التعلیقی، ولیس لنا حکم تعلیقی علی مبناه کی نستصحبه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۲۱۳

ولأجل ذلک سلک فی المقام مسلکاً آخر، وهو إجراء استصحاب تنجیزی ینتج نتیجهٔ الاستصحاب التعلیقی حیث تمسّک باستصحاب سببیّهٔ المعلّق علیه للمعلّق، أو استصحاب الملازمهٔ بینهما، فنقول: الغلیان سبب لحرمهٔ العنب المغلیّ، وبعد صیرورته زبیباً نشکّ فی بقاء السببیّهٔ، فیجری استصحابها، أو نقول: حرمهٔ العنب لازم لغلیانه، وبعد صیرورته زبیباً نشکّ فی بقاء الملازمهٔ بینهما، فیجری استصحابها[۲۳۷].

هذا حاصل ما أفاده الشیخ رحمه الله فی الرسائل.

البحث حول نظریّة الشیخ الأنصاری رحمه الله فی المسألة

أقول: قد عرفت أنّ فی کون السببیّة ونحوها مجعولةً شرعاً ثلاثة أقوال[۲۳۸]:

الأوّل: ما ذهب إلیه المحقّق النائینی رحمه الله من عدم إمکان جعلها أصلًا، فعلیه لا یجری استصحاب السببیّة ونحوها کما لا یجری الاستصحاب التعلیقی علی زعمه.

الثانی: ما ذهب إلیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»- وهو الحقّ- من إمکان جعلها بنحو الاستقلال، بل وقوعه کذلک فی لسان الشرع، فإنّ قوله تعالی: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ» ظاهر فی جعل البیع سبباً للملکیّة، فإنّ الحلّیّة فیه ظاهرة فی الحکم الوضعی لا التکلیفی، أی أمضی اللّه البیع وجعله سبباً للملکیّة.

وعلیه فلا إشکال فی جریان استصحاب السببیّة ونحوها إلّاأنّ قولنا: «إن جائک زید فأکرمه» وقول الشارع: «العنب یحرم إذا غلی» ظاهر فی جعل

الحکم التکلیفی، لا الوضعی، ولا کلیهما، وأمّا لو کانت لنا قضیّة شرطیّة شرعیّة ظاهرة فی جعل الشرط سبباً للمشروط فلا مانع من جریان استصحابه عند الشکّ فی بقائه.

وأورد علیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ استصحاب السببیّة مثبت، إذ لا أثر له إلّاترتّب المسبّب عند وجود السبب، وهو حکم العقل، مثلًا لو کان غلیان العنب سبباً لحرمته فعند تحقّق الغلیان یحکم العقل بترتّب الحرمة علیه، فکیف یستصحب السببیّة عند الشکّ فیها لأجل أثر عقلی، أو شرعی مترتّب علیه؟!

ویمکن الجواب عنه بأنّ المستصحب إذا کان من المجعولات الشرعیّة فقد عرفت[۲۳۹] أنّه یترتّب علیه آثاره العقلیّة والشرعیّة المترتّبة علیها، کما یترتّب علیها الآثار الشرعیّة بلا واسطة، ألا تری أنّا لو استصحبنا وجوب صلاة الجمعة یترتّب علیه وجوب الإطاعة مع کونه حکماً عقلیّاً؟

الثالث: ما ذهب إلیه الشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله من کون السببیّة وأمثالها مجعولةً تبعاً للتکالیف، فلا یمکنه إجراء استصحابها مع قوله رحمه الله برجوع القید فی القضیّة الشرطیّة دائماً إلی المادّة، لا إلی الهیئة، یعنی رجوعه إلی الموضوع، لا إلی الحکم، إذ لا منشأ لانتزاع السببیّة بناءً علی رجوع القید إلی المادّة، فإنّ المولی إذا قال: «إن جائک زید فأکرمه» ثمّ صار العبد شاکّاً فی بقاء وجوب إکرامه عقیب مجیئه لأنّه کان صدیقاً للمولی عند صدور الحکم ثمّ زال صداقته، لم یکن المجیء شرطاً لوجوب الإکرام علی مذهب الشیخ رحمه الله کی ینتزع سببیّته له ویجری استصحابها عند الشکّ فی بقائها.

إن قلت: لعلّه قال بمقالة المحقّق النائینی رحمه الله من کون الموضوع فی مثل هذه القضیّة مرکّباً من جزئین، وهما الشرط والمشروط، فکأنّه قال: «زید الجائی یجب إکرامه» والموضوع یکون بمنزلة العلّة للحکم، فلا إشکال فی انتزاع السببیّة.

قلت: هذا لا یختصّ بالقضایا التعلیقیّة، فإنّ نسبة الموضوع إلی الحکم فی القضایا التنجیزیّة أیضاً کنسبة العلّة إلی المعلول، فإنّ الخمر فی قول الشارع:

«الخمر حرام» علّة للحرمة، فکیف خصّ رحمه الله استصحاب السببیّة إلی القضایا التعلیقیّة ولم یقل بجریانها فی القضایا التنجیزیّة؟

وبالجملة: لا یمکن الجمع بین إنکار الواجب المشروط والحرام المشروط والقول بکون السببیّة وأمثالها منتزعة عن التکلیف وإجراء استصحابها عند الشکّ فی بقائها کما جمع الشیخ الأعظم رحمه الله بین هذه الامور الثلاثة.

ثمّ استشکل المحقّق النائینی رحمه الله علیه بوجه آخر، وهو أنّه لا یمکن تحقّق الشکّ فی بقاء السببیّة عند تمام الموضوع أصلًا، لأنّها مقطوع البقاء حینئذٍ، فلا مجال لاستصحابها، وإن أراد الشکّ لأجل احتمال النسخ فهو غیر الاستصحاب التعلیقی[۲۴۰].

وأجاب عنه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ غلیان العنب مثلًا وإن کان سبباً فی حرمته ولا شکّ فی بقاء الحکم عند تمام الموضوع، ضرورة عدم الشکّ فی حرمة العصیر العنبی المغلیّ، إلّاأنّ الشکّ فی العصیر الزبیبی، ولیس منشأه الشکّ فی نسخ الحکم الأوّل، بل فی أنّ العنبیّة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۱۶

هل هی واسطة فی الثبوت أو العروض[۲۴۱]؟ وبعبارة اخری: إنّ سببیّة الغلیان للحرمة هل هی مجعولة بنحو تدور مدار العنبیّة أم لا؟ وفی مثله لا یکون الشکّ فی النسخ، ولعمری إنّ هذا بمکان من الوضوح، تدبّر[۲۴۲]، إنتهی کلامه «مدّ ظلّه».

و حاصله: أنّ منشأ الشکّ هو أنّ عنوان «العنب»- فیما إذا قال الشارع:

«العنب إذا غلی یحرم»- هل اخذ بنحو الموضوعیّة، أی کان واسطة فی العروض وتمام الحیثیّة الدخیلة فی الحکم بحیث یکون الحکم حدوثاً وبقاءً تابعاً له، فینتفی الحکم عند تبدّل عنوان «العنب» إلی عنوان «الزبیب»، أو بنحو العلّیّة والواسطة فی الثبوت التی تؤثّر فی حدوث الحکم لا فی بقائه، فیبقی الحکم حتّی فیما إذا تبدّل العنبیّة إلی الزبیبیّة.

البحث حول معارضة الاستصحاب التعلیقی مع التنجیزی

قد اورد علی جریان الاستصحاب التعلیقی بأنّه معارض دائماً باستصحاب تنجیزی، فإذا عرض الغلیان علی العصیر الزبیبی کان استصحاب الحرمة المعلّقة علی الغلیان أثره الحرمة الفعلیّة بعد الغلیان، وهو معارض باستصحاب الحلّیّة الثابتة للعصیر قبل الغلیان، لأنّه إذا غلی یشکّ فی حلّیّته وحرمته، فیتعارض الأصلان.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۱۷

کلام الشیخ الأنصاری رحمه الله فی الجواب عن الإشکال

فأجاب عنه الشیخ الأعظم قدس سره بحکومة الاستصحاب التعلیقی علی الاستصحاب التنجیزی[۲۴۳]، ولم یذکر وجهها.

ما أفاده صاحب الکفایة رحمه الله فی المسألة

فقال المحقّق الخراسانی رحمه الله فی تعلیقته علی الرسائل فی بیان وجه الحکومة ما محصّله: أنّ الشکّ فی الإباحة بعد الغلیان مسبّب عن الشکّ فی حرمته المعلّقة قبله، فاستصحاب حرمته کذلک المستلزم لنفی إباحته بعد الغلیان یکون حاکماً علی استصحاب الحلّیّة، والترتّب وإن کان عقلیّاً، إلّاأنّ الأثر المترتّب علی الأعمّ من الحکم الواقعی والظاهری یترتّب علی المستصحب[۲۴۴]، فیکون استصحاب الحرمة حاکماً علیه بهذه الملاحظة.

وبالجملة: إنّ استصحاب الحرمة التعلیقیّة یترتّب علیه الحرمة الفعلیّة بعد الغلیان وینفی الإباحة بعده، لأنّ نفی الإباحة لازم عقلی للحکم بالحرمة الفعلیّة، واقعیّة کانت أو ظاهریّة، فیرتفع الشکّ المسبّبی[۲۴۵].

هذا حاصل ما ذکره المحقّق الخراسانی رحمه الله فی التعلیقة.

وله قدس سره کلام آخر فی الکفایة، فإنّه قال: إن قلت: نعم[۲۴۶]، ولکنّه لا مجال لاستصحاب المعلّق، لمعارضته باستصحاب ضدّه المطلق، فیعارض

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج‌۶، ص: ۲۱۸

استصحاب الحرمة المعلّقة للعصير باستصحاب حلّيّته المطلقة.

قلت: لا يكاد يضرّ استصحابه على نحو كان قبل عروض الحالة التى شكّ فى بقاء حكم المعلّق بعده، ضرورة أنّه كان مغيّى بعدم ما علّق عليه المعلّق، وما كان كذلك لا يكاد يضرّ ثبوته بعده بالقطع فضلًا عن الاستصحاب، لعدم المضادّة بينهما، فيكونان بعد عروضها بالاستصحاب كما كانا معاً بالقطع قبل بلا منافاة أصلًا، وقضيّة ذلك انتفاء حكم المطلق بمجرّد ثبوت ما علّق عليه المعلّق، فالغليان فى المثال كما كان شرطاً للحرمة كان غاية للحلّيّة، فإذا شكّ فى حرمته المعلّقة بعد عروض حالة عليه شكّ فى حلّيّته المغيّاة لا محالة أيضاً، فيكون الشكّ فى حلّيّته وحرمته فعلًا بعد عروضها متّحداً خارجاً مع الشكّ فى بقائه على ما كان عليه من الحلّيّة والحرمة بنحو كانتا عليه، فقضيّة استصحاب حرمته المعلّقة بعد عروضها الملازم لاستصحاب حلّيّته المغيّاة حرمته فعلًا بعد غليانه وانتفاء حلّيّته، فإنّه قضيّة نحو ثبوتهما، كان بدليلهما أو بدليل الاستصحاب كما لا يخفى بأدنى التفات على ذوى الألباب، فالتفت ولا تغفل كيلا[۲۴۷] تقول فى مقام التفصّى عن إشكال المعارضة أنّ الشكّ فى الحلّيّة فعلًا بعد الغليان يكون مسبّباً عن الشكّ فى الحرمة المعلّقة[۲۴۸]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

بيان ما أراده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الحاشية والكفاية

ثمّ قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»- بعد نقل هذين الكلامين منه رحمه الله- برجوع ما فى الكفاية إلى ما فى التعليقة، فإنّه «مدّ ظلّه» قال: والظاهر أنّه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج‌۶، ص: ۲۱۹

يرجع إلى ما فى التعليقة مع تعبير مخلّ وتغيير مضرّ[۲۴۹].

لكنّ التأمّل فى عبارته فى الكفاية التى نقلناها بعينها يعطى خلاف ذلك، فإنّه صرّح فى التعليقة بأنّ الشكّ فى الإباحة بعد الغليان مسبّب عن الشكّ فى حرمته المعلّقة قبله، وصرّح فى الكفاية بعدم السببيّة والمسببيّة بينهما.

بل مراده فى الكفاية أنّ للعنب بعد صدور قول الشارع: «العنب إذا غلى يحرم» حكمين: حرمة معلّقة على الغليان، وحلّيّة مغيّاة به، فإذا صار زبيباً وشككنا فى بقاء حرمته المعلّقة شككنا فى بقاء حلّيّته المغيّاة أيضاً لا محالة، ولا إشكال فى جريان كلا الاستصحابين، لعدم المنافاة بين الحكمين إذا كانا مقطوعين فضلًا عن كونهما ثابتين بالاستصحاب، وقضيّة جريان الاستصحابين حرمته الفعليّة بعد الغليان وانتفاء حلّيّته، لتحقّق غاية الحلّيّة، وهى الغليان.

وأين هذا المعنى ممّا ذهب إليه فى التعليقة؟!

وحمل بعض الأعلام أيضاً ما فى الكفاية على غير مراده رحمه الله، فإنّه قال: بيان ما ذكره فى الكفاية بتوضيح منّا: أنّ الحلّيّة الثابتة للزبيب قبل الغليان غير قابلة للبقاء ولا يجرى فيها الاستصحاب، لوجود أصل حاكم عليه، وذلك لأنّ الحلّيّة فى العنب كانت مغيّاة بالغليان، إذ الحرمة فيه كانت معلّقة على الغليان، ويستحيل اجتماع الحلّيّة المطلقة مع الحرمة على تقدير الغليان كما هو واضح، وأمّا الحلّيّة فى الزبيب فهى وإن كانت متيقّنة، إلّاأنّها مردّدة بين أنّها هل هى الحلّيّة التى كانت ثابتةً للعنب بعينها حتّى تكون مغيّاة بالغليان، أو أنّها حادثة للزبيب بعنوانه فتكون باقية ولو بالاستصحاب؟ والأصل عدم حدوث حلّيّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج‌۶، ص: ۲۲۰

جديدة وبقاء الحلّيّة السابقة المغيّاة بالغليان، وهى ترتفع به، فلا تكون قابلة للاستصحاب، فالمعارضة المتوهمّة غير تامّة.

ونظير ذلك ما ذكرناه فى بحث استصحاب الكلّى، من أنّه إذا كان المكلّف محدثاً بالحدث الأصغر ورأى بللًا مردّداً بين البول والمنىّ، فتوضّأ، لم يمكن جريان استصحاب كلّى الحدث، لوجود أصل حاكم عليه، وهو أصالة عدم حدوث الجنابة وأصالة عدم تبدّل الحدث

الأصغر بالحدث الأكبر.

والمقام من هذا القبيل بعينه.

وهذا الجواب متين جدّاً[۲۵۰]، إنتهى كلامه.

أقول: هـذا البيان مع قطع النظر عن صـحّته وسـقمه لا يطابق كلامه رحمه الله فى الكفايـة، إذ لم يكن فيه من أصالـة عدم حدوث حلّيّة جديدة عين ولا أثر.

بقى الكلام فى صحّة ما سلكه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المسألة:

نقد ما أفاده رحمه الله فى الحاشية

أمّا كلامه فى التعليقـة فاورد عليه بأنّ الشكّ فى الحلّيّـة بعـد الغليان وإن كان مسبّباً عن الشكّ فى الحرمـة التعليقيّـة قبله، إلّاأنّ هذا لا يكفى فى الحكومة وتقدّم الثانى على الأوّل.

توضيـح ذلك: أنّ تقـدّم الأصل السـببى على المسبّبى فى باب الحكومة إنّما هو لأنّ الأصل الجارى فى السـبب يرفع الشكّ تعبّداً عن المسبّب، أى يكون التعبّد ببقاء السبب أثره الشرعى هو التعبّد بحكم المسبّب، وإلّا فلا وجه لتقدّم أحدهما على الآخر.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۲۱

توضيـح ذلـك: أنّـا إذا غسـلنا ثوبـاً متنجّسـاً بمـاء شـكّ فى كرّيّته وكـان كرّاً سابقـاً يقـع التعـارض بـدواً بين استصـحاب كرّيّـة المـاء واستصـحاب نجاسـة الثوب، وذلك لأجل ضمّ كبرى شـرعيّة- أعنى «المتنجّس إذا غُسِل فى الكرّ يطهر»- إلى استصـحاب الكرّيّة، فإنّ استصـحاب نجاسة الثوب ينافى ويعارض بدواً استصحاب كرّيّة الماء بملاحظة ضمّ تلك الكبرى الكلّيّة الشرعيّة إليه؛ لتضادّ الحكمين، أعنى النجاسـة المسـتفادة من استصـحاب النجاسـة والطهـارة المسـتفادة من الكـبرى الشـرعيّة، ولو لم تكن تلـك الكـبرى لم يكن بين الأصـلين تعـارض أصـلًا، لتغـاير موضوعهمـا ومحمولهمـا، فإنّ موضوع أحـدهما هو الماء ومحموله الكرّيّـة، وموضوع الآخر هو الثوب ومحموله النجاسة.

وبهـذا ظهر وجه تقـدّم الأصل السـببى على المسـبّبى فى المثال، وهو أنّ تلك الكبرى الشـرعيّة المنضّـمة إلى استصـحاب الكرّيّة ترفع الشكّ تعبّداً عن المسبّب.

وبعبارة اخرى: يكون التعبّد ببقاء السـبب أثره الشـرعى هو التعبّد بحكم المسبّب، فإنّ التعبّد ببقاء كرّيّة الماء أثره الشرعى طهارة الثوب المغسول به، ولا عكس، إذ ليس لاستصـحاب نجاسة الثوب أثر شـرعى مبيّن لحكم الماء الذى شكّ فى كرّيّته، وإن كان له أثر عقلى كـذلك، حيث إنّ التعبّـد بنجاسـة الثوب أثره العقلى عدم كرّيّة الماء، فتقدّم الأصل السـببى إنّما هو بملاك رفعه الشكّ عن المسبّب تعبّداً، دون العكس.

وسيأتى زيادة توضيح لذلك إنشاء اللّه تعالى.

وأمّا الأصل الجارى فى ناحية السبب فى ما نحن فيه- أعنى استصحاب الحرمة المعلّقة قبل الغليان- فلا يكون له أثر شرعى مبيّن لحكم المسبّب.

وأمّا عدم الحلّيّة المترتّب على الحرمة الفعليّة بعد الغليان المترتّبة على

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۲۲

الحرمـة المعلّقـة قبله وإن كـان مترتّبـاً على الأصـل السـببى، إلّاأنّه أثر عقلى مترتّب على الأعمّ من الحكم الواقعى والظاهرى[۲۵۱]، فلا وجه لتقدّم الأصل الجارى فى السبب على الجارى فى المسبّب.

مسلک الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی المقام

وذهب سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»- کالشیخ رحمه الله- إلی حکومهٔ استصحاب الحرمهٔ التعلیقیّهٔ علی استصحاب الإباحهٔ، کسائر الحکومات، لأنّ شرط حکومهٔ أصل علی آخر أمران: أحدهما: کون أحد الشکّین مسبّباً عن الآخر، والثانی: أن یکون جریان الأصل فی السبب رافعاً للشکّ عن المسبّب تعبّداً، کما أنّ استصحاب کرّیّهٔ الماء یکون حکمه طهارهٔ الثوب المغسول به بحسب الکبری الشرعیّهٔ من أنّ الکرّ مطهّر، فیرفع الشکّ فی أنّ الثوب طاهر أم لا؟

ثمّ إنّه «مدّ ظلّه» ذکر مقدّمتین لإثبات المدّعی:

الاولی: أنّ الحکم الشرعی إذا کان معلّقاً علی شیء صار فعلیّاً بعد تحقّق ما علّق علیه، وهذا الحکم الفعلی المترتّب علی التعلیقی والترتّب علیه کلاهما شرعیّان، فإذا قال الشارع: «العنب یحرم إذا غلی» یترتّب علیه بعد الغلیان

حرمهٔ فعلیّهٔ للعنب، وهذه الحرمهٔ الفعلیّهٔ وترتّبها علی الحرمهٔ التعلیقیّهٔ کلاهما شرعیّان.

الثانیهٔ: أنّ الشکّ والتردید قائم بطرفین، فإذا شککنا فی طهارهٔ شیء مثلًا تارهً نعبّر عنه بالشکّ فی طهارته ونجاسته، واخری بالشکّ فی الطهارهٔ وعدمها، وثالثهً بالشکّ فی النجاسهٔ وعدمها، ولکنّه لا تکون فی النفس إلّاحالهٔ تردیدیّهٔ واحدهٔ، والتعبیر عنها مختلف، فإذا قام الدلیل علی طهارهٔ ذلک الشیء ارتفع التردید رأساً، لزوال أحد طرفیه ولو تعبّداً، فإذا کان مفاد أصل هو الطهارهٔ بلسان الأصل السببی یکون رافعاً للشکّ المتقوّم بطرفی التردید، فیصیر حاکماً علی الأصل المسبّبی.

وما نحن فیه من هذا القبیل، لأنّ الشکّ فی بقاء الإباحهٔ الفعلیّهٔ للعصیر الزبیبی المغلیّ مسبّب عن بقاء الحرمهٔ الشرعیّهٔ التعلیقیّهٔ بالنسبهٔ إلی الزبیب قبل غلیانه، ولمّا کان التعلیق شرعیّاً تکون الحرمهٔ الفعلیّهٔ بعد الغلیان وترتّبها علی الحرمهٔ التعلیقیّهٔ قبله کلاهما بحکم الشرع، فترتّب الحرمهٔ علی العصیر المغلیّ لیس بعقلی، بل شرعی، فحینئذٍ یقتضی استصحاب الحرمهٔ التعلیقیّهٔ قبل الغلیان الحرمهٔ الفعلیّهٔ عند فعلیّهٔ الغلیان، فیرفع الشکّ فی الحرمهٔ والإباحهٔ الفعلیّتین، لأنّ الشکّ فی الحرمهٔ والإباحهٔ متقوّم بطرفی التردید، فإذا کان لسان جریان الأصل فی السبب هو التعبّد بحرمهٔ المغلیّ یرفع التردید بین الحرمهٔ والحلّیّهٔ، وهذا معنی حکومهٔ الأصل السببی علی المسبّبی.

فالقول بالفرق بین الأصل التعلیقی السببی والتنجیزی المسبّبی وبین الأصل السببی والمسبّبی فی موارد اخر إن کان لدعوی تعلیقیّهٔ الأصل وأنّ صیرورهٔ التعلیق فعلیّاً عقلی فقد عرفت بطلانها فی المقدّمهٔ الاولی، وإن کان من جههٔ أنّ

الحلّیّهٔ والحرمهٔ متضادّتان، فإثبات أحد الضدّین یدفع الضدّ الآخر بحکم العقل، وهذا اللازم وإن کان مترتّباً علی المستصحب إلّاأنّه لا یصحّح الحکومهٔ، فقد عرفت بطلانه أیضاً آنفاً، لما ذکرنا من أنّ جریان الأصل فی التعلیقی یدفع الشکّ المتقوّم بطرفی التردید، لأجل التعبّد بأحد طرفی التردید متعیّناً، وهو الحرمهٔ، لأنّا قلنا فی المقدّمهٔ الثانیهٔ: إذا زال أحد طرفی الشکّ- ولو تعبّداً- ارتفع الشکّ، ألا تری أنّ أصالهٔ بقاء کرّیّهٔ الماء أیضاً لا تدفع نجاسهٔ الثوب المغسول به؟ بل ترفع التردید، بالتعبّد بطهارته، ومع ذلک لا یجری استصحاب النجاسهٔ، لحکومهٔ استصحاب الکرّیّهٔ علیه.

والحاصل: أنّ الحکومهٔ بکلا رکنیها- أعنی کون أحد الشکّین مسبّباً عن الآخر وکون جریان الأصل فی السبب رافعاً للشکّ عن المسبّب تعبّداً- موجودهٔ فی المقام.

وإن شئت قلت: إنّ استصحاب الحرمهٔ المعلّقهٔ علی الغلیان جارٍ قبل حصوله، ویترتّب علیه الحرمهٔ الشرعیّهٔ الفعلیّهٔ بعد حصوله، وأمّا استصحاب الحلّیّهٔ فلا یجری إلّابعد حصول الغلیان، إذ لا شکّ فیها قبله، فاستصحاب الحرمهٔ المعلّقهٔ الذی هو جارٍ فی الآن الأوّل الذی صار العنب زبیباً فیه یترتّب علیه الحرمهٔ التنجیزیّهٔ بعد الغلیان تعبّداً، فالاستصحاب التعلیقی عیّن قبل الغلیان حکم الزبیب بعده، فهو رافع

للشکّ، فلا مجال لاستصحاب الحلّیّهٔ المنجّزهٔ، لأنّ موضوعه الشکّ فی الحلّیّهٔ، ولا شکّ.

فالإنصاف أنّه لا فرق بین الحکومهٔ فی المقام وبین المقامات الاخر[۲۵۲].

هذا حاصل ما أفاده سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه».

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۲۲۵

نقد نظریّهٔ الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی المسألهٔ

ویمکن المناقشهٔ فی موضع من کلامه، وهو قوله بأنّ ترتّب الحکم الفعلی الشرعی علی الموضوع بعد حصول المعلّق علیه شرعی، فإنّه لا یبعد أن یکون عقلیّاً، والحکم الفعلی وإن کان شرعیّاً، کالتعلیقی، ضرورهٔ أنّ الحاکم بالحرمهٔ الفعلیّهٔ للعنب المغلیّ هو الشارع، کما أنّه هو الحاکم بحرمته التعلیقیّهٔ قبل الغلیان، إلّاأنّ ذلک لا یوجب أن یکون الترتّب أیضاً شرعیّاً، ألا تری أنّا إذا قلنا بوجوب مقدّمهٔ الواجب یکون وجوبها ووجوب ذیها کلاهما شرعیّین، ولکنّ الملازمهٔ بینهما عقلیّهٔ، والمقام أیضاً کذلک، فإنّ الشارع إذا قال: «العنب یحرم إذا غلی» یکشف العقل بعد ملاحظته أنّ العنب بعد الغلیان یحرم فعلًا بحکم الشرع.

الحقّ فی المسألهٔ

ولکن هذه المناقشهٔ لا تضرّ بمسألهٔ الحکومهٔ، لتحقّق رکنیها، إذ لا شکّ فی أنّ الشکّ فی حلّیّهٔ الزبیب بعد الغلیان مسبّب عن الشکّ فی بقاء الحرمهٔ التعلیقیّهٔ قبله، ولا شکّ أیضاً فی أنّ الاستصحاب السببی یرفع بأثره[۲۵۳] الشکّ الذی هو موضوع الاستصحاب المسبّبی تعبّداً، لأنّ الترتّب وإن کان عقلیّاً، إلّاأنّ الحکم الفعلی الذی یرتفع به الشکّ شرعی کما عرفت، فالتعبّد ببقاء السبب أثره الشرعی هو التعبّد بحکم المسبّب، وهو معنی الحکومهٔ.

والحاصل: أنّ الاستصحاب التعلیقی کما هو جارٍ فی نفسه، لا یعارضه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۲۲۶

الاستصحاب التنجیزی، فلا یکون جریانه وعدمه سواء، لحکومته علیه، کما قال الشیخ الأعظم رحمه الله وسیّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه».[۲۵۴]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ ؛ ج۶ ؛ ص۲۲۶

نقد ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الکفایهٔ

وأمّا کلامه رحمه الله فی الکفایهٔ[۲۵۵] دفعاً لإشکال المعارضهٔ: ففیه: أنّ القائل بها لا یقول باستصحاب الحلّیّهٔ المغیّاهٔ قبل الغلیان ومعارضته لاستصحاب الحرمهٔ المعلّقهٔ قبله، حتّی یقال: لا منافاهٔ بین الحکمین إذا کانا مقطوعین، فضلًا عن کونهما ثابتین بالاستصحاب، بل هو یقول بجریان استصحاب الحلّیّهٔ المطلقهٔ بعد الغلیان ومعارضته لاستصحاب الحرمهٔ المعلّقهٔ قبله، ولا شکّ فی تنافیهما وتعارضهما بدواً، وإن کان أحدهما حاکماً علی الآخر بالنظر الدقّی.

وأمّا ما أفاده بعض[۲۵۶] الأعلام توضیحاً لکلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فإنّه وإن کان مخالفاً لمراده رحمه الله کما عرفت، إلّاأنّه أیضاً وجه صحیح لحکومهٔ الاستصحاب التعلیقی علی التنجیزی ویویّد ما أفاده سیّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» من حکومهٔ الأوّل علی الثانی.

هذا تمام الکلام فی الاستصحاب التعلیقی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۲۲۷

فی استصحاب عدم النسخ

استصحاب عدم النسخ

اشارهٔ

التنبیه السادس: عنون العلماء- کالشیخ فی الرسائل والمحقّق الخراسانی فی الکفایهٔ- هذا البحث بأنّه هل یجری استصحاب الأحکام الثابتهٔ فی الشرائع السابقهٔ التی نشکّ فی بقائها إلی هذا الزمان أم لا؟

وأمّا الأحکام الثابتهٔ فی شریعتنا فجعلوا استصحابها من المسلّمات[۲۵۷].

ویؤیّده ما نقل عن المحدّث الأستر آبادی رحمه الله من أنّ صحّهٔ جریان استصحاب عدم النسخ من الضروریّات[۲۵۸].

ولکنّه حیث لم یکن بهذه المثابهٔ من الوضوح- ویمکن أن یجعل أصالهٔ عدم نسخ الأحکام الثابتهٔ فی شریعتنا أیضاً مورداً للنقض والإبرام- عدلنا عن البحث علی طریقتهم وجعلنا عنوان البحث «استصحاب عدم النسخ» کی یعمّ استصحاب أحکام شریعتنا أیضاً، سیّما أنّ البحث فی استصحاب أحکام الشرائع السابقهٔ قلیل الجدوی، بل لا فائدهٔ فیه أصلًا، حیث إنّ الشیخ الأعظم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۲۲۸

الأنصاری رحمه الله ذکر فی ذیل هذا البحث موارد لثمرته ثمّ ردّ جمیعها وادّعی أنّ أحکامها کلّها یستفاد من عموم أو خصوص فی الشریعهٔ، فلا نشکّ فی حکمها حتّی نحتاج إلی الاستصحاب[۲۵۹].

شبههٔ تغایر الموضوع فی استصحاب عدم النسخ

وکیف کان، فنقول: اورد علی استصحاب عدم النسخ بأنّ الحکم الثابت فی حقّ جماعهٔ لا یمکن إثباته فی حقّ الآخرین، لتغایر الموضوع، فإنّ الأحکام الثابته فی شریعهٔ موسی علیه السلام مثلًا ثبتت فی حقّ من کان موجوداً فی ذلک الزمان فقط، والأحکام الثابتهٔ فی شریعتنا ثبتت فی حقّ من أدرک النبی صلی الله علیه و آله فلو شککنا فی بقاء حکم منها فی هذا الزمان لا یمکن استصحابه، لتغایر القضیّهٔ المتیقّنهٔ مع المشکوکهٔ.

کلام الشیخ الأنصاری فی الجواب عن الشبههٔ

وأجاب عنها الشیخ الأعظم رحمه الله بأنّ الحکم ثابت للکلّی، کما أنّ الملکیّهٔ له فی باب الزکاهٔ والوقف العامّ، حیث لا مدخل للأشخاص فیها[۲۶۰].

وفی هذا الجواب بظاهره إشکال واضح، وهو أنّ التکلیف وما یستتبعه من الطاعهٔ أو المعصیهٔ والثواب أو العقاب لا یمکن أن یتعلّق بالکلّی، لکونه أمراً اعتباریّاً غیر قابل لتوجّه التکلیف- الذی هو من الامور الحقیقیّهٔ- إلیه، بخلاف مثل الملکیّهٔ فی باب الزکاهٔ والوقف العامّ، فإنّها أمر اعتباری قد یتعلّق بالکلّی، کالفقراء، بل قد یتعلّق بما لا یعقل، کالمسجد ونحوه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۲۲۹

کلام صاحب الکفایهٔ فی الجواب عن الشبههٔ

فلأجل هـذا الإشـكال أرجع المحقّق الخراسانى رحمه الله هـذا الجواب إلى ما ذكره، من أنّ الأحكام ثابتـة لعامّـة أفراد المكلّف ممّن وجد أو يوجد على نحو القضايا الحقيقيّة، لا لخصوص الأفراد الخارجيّة كما هو قضـيّة القضايا الخارجيّة، فمراد الشـيخ رحمه الله أيضاً أنّ الأحكام تعلّقت بالأشخاص، سواء كانوا موجودين محقّقاً أو مقدّراً، ولا مدخل لأشخاص خاصّة فيها[۲۶۱].

فلا يرد الإشكال المتقدّم على استصحاب عدم النسخ.

كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» حول استصحاب أحكام الشرائع السابقة

لكن هاهنا إشـكال آخر أورده سـيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» على استصحاب أحكام الشرائع السابقة خاصّة[۲۶۲]، وهو أنّه من الممكن أن يكون المأخوذ فى موضوع الحكم الثابت فى الشـرائع السابقة عنوان على نحو القضـيّة الحقيقيّة لا ينطبق ذلك العنوان على الموجودين فى عصـرنا، كما لو اخـذ عنوان «اليهود» و «النصارى» فإنّ القضـيّة وإن كانت حقيقيّـة، لكن لا ينطبق عنوان موضوعها على غير مصـاديقه، ففى قوله تعـالى: «وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ»[۲۶۳] إلخ كانت القضـيّة حقيقيّـة، لكن إذا شـكّ المسـلمون فى بقـاء حكمها لهم لا يجرى الاستصـحاب، كما لو ثبت حكم للفقراء وشكّ الأغنياء فى ثبوته لهم لا يمكن إثباته لهم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۳۰

بالاستصحاب، وهذا واضح جدّاً.

ولا يخفى أنّ مجرّد احتمال أخذ عنوان غير منطبق على المسـلمين كفى فى المنع، للزوم إحراز وحدة القضيّتين، ولا دافع للاحتمال فى حكم من الأحكام المشـكوك فى نسـخها، لأنّ ظواهر الكتب المنسوخة الرائجة بينهم ليست قابلةً للتمسّك بها مع ورود الدسّ والتغيير عليهـا، وأصـلها الغير المتغيّر ليس عنـدهم ولاـ عنـدنا حتّى يعلم أنّ الحكم ثابت للعنوان الكـذائى، والقرآن المجيـد لم يحك العناوين المأخوذة فى موضوع أحكامهم الكلّيّة كما يظهر بالتأمّل فيما جعلوه ثمرةً للنزاع تبعاً للمحكيّ عن تمهيد القواعد.

فتحصّل ممّا ذكرنا عدم جريان استصحاب أحكام الشرائع السابقة[۲۶۴]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه «مدّ ظلّه» ملخّصاً.

نظريّة المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» حول استصحاب عدم النسخ

ثمّ إنّ بعض الأعلام أنكر جريان استصـحاب عدم النسخ مطلقا، حتّى فى شـريعتنا، وله بيان نظير ما أفاده سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» فى ردّ استصحاب أحكام الشرائع السابقة، حيث قال:

وفيه[۲۶۵]: أنّ النسـخ فى الأحكام الشـرعيّة إنّما هو بمعنى الدفع وبيان أمد الحكم، لأنّ النسخ بمعنى رفع الحكم الثابت مسـتلزم للبداء المسـتحيل فى حقّه سـبحانه وتعـالى، وقـد ذكرنـا غير مرّة أنّ الإهمـال بحسب الواقع ومقـام الثبوت غير معقول، فإمّـا أن يجعل المولى حكمه بلا تقييد بزمان ويعتبره إلى الأبد،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۳۱

وإمّا أن يجعله ممتدّاً إلى وقت معيّن، وعليه فالشكّ فى النسخ شكّ فى سـعة المجعول وضيقه من جهة احتمال اختصاصه بالموجودين فى زمان الحضور، وكذا الكلام فى أحكام الشـرائع السابقة، فإنّ الشكّ فى نسخها شكّ فى ثبوت التكليف بالنسبة إلى المعدومين، لا شكّ فى بقائه بعد العلم بثبوته، فإنّ احتمال البداء مستحيل فى حقّه تعالى، فلا مجال حينئذٍ لجريان الاستصحاب.

وتوهّم أنّ جعـل الأحكـام على نحو القضايـا الحقيقيّـة ينـافى اختصاصـها بـالموجودين، مـدفوع بـأنّ جعـل الأحكـام على نحو القضايا الحقيقيّة معناه عدم دخل خصوصـيّة الأفراد فى ثبوت الحكم، لا عدم اختصاص الحكم بحصّة دون حصّة، فإذا شـككنا فى أنّ المحرّم

هـو الخمر مطلقـا، أو خصـوص الخمر المـأخوذة مـن العنـب، كـان الشـكّ فی حرمـة الخمر المـأخوذة مـن غير العنب شـكّاً فی ثبـوت التكليف، ولاـ مجـال لجريـان الاستصـحاب معه، والمقـام من هـذا القبيـل، فإنّـا نشـكّ فی أنّ التكليف مجعول لجميع المكلّفين أو هو مختصّ بمـدركی زمان الحضور، فيكون احتمال التكليف بالنسـبة إلی غير المـدركين شـكّاً فی ثبوت التكليف، لا فی بقائه، فلا مجال لجريـان الاستصـحاب حينئـذٍ إلّاعلی نحو الاستصـحاب التعليقی، بـأن يقال: لو كان هـذا المكلّف موجوداً فی ذلك الزمان لكان هـذا الحكم ثابتاً فی حقّه، والآن كما كان، لكنّك قد عرفت[۲۶۶] عدم حجّيّة الاستصحاب التعليقی.

فالتحقيق: أنّ هذا الإشـكال لا دافع له، وأنّ استصحاب عدم النسخ ممّا لا أساس له، فإن كان لدليل الحكم عموم أو إطلاق يستفاد منه استمرار الحكم، فهو المتّبع، وإلّا فإن دلّ دليل من الخارج علی استمرار الحكم، كقوله عليه السلام:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۳۲

«حلال محمّد صلی الله عليه و آله حلال إلی يوم القيامة وحرامه حرام إلی يوم القيامة»[۲۶۷] فيؤخذ به، وإلّا فلا يمكن إثبات الاستمرار باستصحاب عدم النسخ.

فما ذكره المحدّث الأستر آبادی- من أنّ استصـحاب عدم النسخ من الضروريّات- إن كان مراده الاستصحاب المصطلح، فهو غير تامّ، وإن كان مراده نتيجة الاستصحاب ولو من جهة الأدلّة الدالّة علی الاستمرار، فهو خارج عن محلّ الكلام[۲۶۸]، إنتهی كلامه.

نقد نظريّة المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فی المسألة

ويرد عليه أنّ النسـخ وإن كان بمعنی الـدفع وانتهاء أمـد الحكم، إلّاأنّ من أدرك النبیّ صـلی الله عليه و آله وعمل بحكم فی المـدينة المنوّرة مثلًا ثمّ سافر إلی بلد بعيد عنها بحيث يشـكل عليه زيارته صـلی الله عليه و آله ثمّ شكّ فی نسخ ما كان يعمل به فی المدينة لا يكون له مرجع إلّااستصحاب عدم النسخ، وليس الشكّ حينئذٍ شكّاً فی ثبوت التكليف فی حقّه، بل فی بقائه كما هو واضح.

فقوله: «إنّ استصحاب عدم النسخ ممّا لا أساس له» ممّا لا أساس له.

هذا بالنسبة إلی من أدرك زمان الحضور.

وأمّـا بالنسـبة إلينـا فلو كان لنا خطاب عامّ لنا من حيث الأفراد- مثل «يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»[۲۶۹]- ولكنّا شككنا فی اسـتمراره ودوامه فلا مانع من جريان استصـحاب عـدم النسـخ أيضاً، إذ الشكّ هاهنا أيضاً فی البقاء لا فی الحـدوث، فإنّ الخطاب عامّ علی الفرض والقضيّة حقيقيّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۳۳

لا خارجيّة.

فالحاصل: أنّ أصالة عدم النسخ جارية بالنسبة إلی أحكام شريعتنا، وأمّا بالنسبة إلی أحكام الشرائع السابقة فلا، للإشكال المتقدّم ذكره الذی أفاده سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه».

بقی هنا إشكالان آخران فی استصحاب أحكام الشرائع السابقة:

كلام المحقّق النائينی حول المسألة

الأوّل: ما أورده المحقّق النائينی رحمه الله واعتمد عليه.

وحاصـله: أنّ تبـدّل الشـريعة السابقـة بالشـريعة اللاحقـة إن كـان بمعنی نسـخ جميع أحكام الشـريعة السابقـة- بحيث لو كان حكم فی الشـريعة اللاحقة موافقاً لما فی الشـريعة السابقة، لكان الحكم المجعول فی الشريعة اللاحقة مماثلًا للحكم المجعول فی الشريعة السابقة

لابقاءَ له– فيكون مثل إباحة شرب الماء الذى هو ثابت فى جميع الشرائع مجعولًا فى كلّ شريعة مستقلًّا، غاية الأمر أنّها أحكام متماثلة، فعدم جريان الاستصحاب عند الشكّ فى النسخ واضح، للقطع بارتفاع جميع أحكام الشريعة السابقة، فلا يبقى مجال للاستصحاب، نعم، يحتمل أن يكون المجعول فى الشريعة اللاحقة مماثلًا للمجعول فى الشريعة السابقة، كما يحتمل أن يكون مخالفاً له، وكيف كان، لا يحتمل بقاء الحكم الأوّل.

وإن كان تبدّل الشريعة بمعنى نسخ بعض أحكامها، لا جميعها، فبقاء الحكم الذى كان فى الشريعة السابقة وإن كان محتملًا، إلّاأنّه يحتاج إلى الإمضاء فى الشريعة اللاحقة، ولا يمكن إثبات الإمضاء باستصحاب عدم النسخ إلّاعلى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۳۴

القول بالأصل المثبت[۲۷۰].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فى المقام.

نقد ما أفاده النائينى رحمه الله فى استصحاب أحكام الشريعة السابقة

ويرد عليه أنّ نسخ جميع أحكام الشريعة السابقة وإن كان مانعاً عن جريان استصحاب عدم النسخ، إلّاأنّ الالتزام به بلا موجب، فإنّه لا داعى إلى جعل إباحة شرب الماء مثلًا فى الشريعة اللاحقة مماثلةً للإباحة التى كانت فى الشريعة السابقة.

وأمّا ما ذكره من أنّ بقاء حكم الشريعة السابقة يحتاج إلى الإمضاء فى الشريعة اللاحقة، فهو صحيح، إلّاأنّ نفس أدلّة الاستصحاب كافية فى إثبات الإمضاء، وليس التمسّك بها من قبيل التمسّك بالأصل المثبت، فإنّ الأصل المثبت إنّما هو فيما إذا وقع التعبّد بما هو خارج عن مفاد الاستصحاب، وفى المقام نفس دليل الاستصحاب دليل على الإمضاء، فكما لو ورد دليل خاصّ على وجوب البناء على بقاء أحكام الشريعة السابقة إلّافيما علم النسخ فيه، يجب التعبّد به، فيحكم بالبقاء فى غير ما علم نسخه، ويكون هذا الدليل الخاصّ دليلًا على الإمضاء، فكذا فى المقام، فإنّ أدلّة الاستصحاب تدلّ على وجوب البناء على البقاء فى كلّ متيقّن شكّ فى بقائه، سواء كان من أحكام الشريعة السابقة، أو من أحكام هذه الشريعة المقدّسة، أو من الموضوعات الخارجيّة، فلا إشكال فى استصحاب أحكام الشريعة السابقة من هذه الجهة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۳۵

كلام صاحب الكفاية فى استصحاب أحكام الشريعة السابقة

الثانى: ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله ثمّ أجاب عنه.

أمّا الإشكال: فحاصله: أنّا نعلم إجمالًا بنسخ كثير من الأحكام التى كانت ثابتةً فى الشريعة السابقة، ولا يجرى الأصل فى أطراف العلم الإجمالى، سيّما إذا كان مخالفاً له، سواء كان وجه عدم جريان الاصول فى أطراف العلم الإجمالى لزوم التناقض فى أدلّة الاصول أو استلزامه المخالفة العمليّة على اختلاف فيه، كما عرفت فى مبحث الاشتغال[۲۷۱].

وأمّا الجواب: فهو أنّه مدفوع بأنّ محلّ الكلام إنّما هو بعد انحلال العلم الإجمالى بالظفر بموارد النسخ بمقدار المعلوم بالإجمال، فما زاد عليه فهو مشكوك بالشكّ البدوى.

كما أنّا نعلم إجمالًا بورود التخصيص على عمومات كثيرة، ولكنّه لا يمنع من التمسّك بالعموم فى موارد الشكّ فى التخصيص، لانحلال العلم الإجمالى بالظفر بالمخصّص بمقدار المعلوم بالإجمال[۲۷۲].

فلا إشكال فى استصحاب أحكام الشريعة السابقة من هذه الجهة أيضاً.

فالعمدهٔ فی منعه هو ما ذکره سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه».
فتحصّل من جمیع ما ذکرنا أنّ استصحاب عدم النسخ یجری بالنسبهٔ إلی أحکام شریعتنا، ولا یجری بالنسبهٔ إلی أحکام الشرائع السابقهٔ.
هذا تمام الکلام فی استصحاب عدم النسخ.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۲۳۷

فی الاصول المثبتهٔ

الاصول المثبتهٔ

اشارهٔ

التنبیه السابع: المشهور بین المحقّقین اعتبار مثبتات الأمارات دون الاصول، إلّا أنّهم اختلفوا فی وجه الفرق بینهما.

تحریر محلّ النزاع

وقبل نقل کلماتهم فی ذلک لابدّ من تحریر محلّ البحث، فنقول:
إذا کان المستصحب[۲۷۳] حکماً شرعیّاً- کوجوب صلاهٔ الجمعهٔ- یجری ویکون نتیجته جعل حکم ظاهری مماثل للحکم الواقعی المشکوک فیه، ویترتّب علیه لوازمه العقلیّهٔ والعادیّهٔ[۲۷۴]، کالآثار الشرعیّهٔ، لأنّ موضوع حکم العقل هو الحکم الشرعی، سواء کان واقعیّاً أو ظاهریّاً، فإذا ثبت وجوب صلاهٔ الجمعهٔ یحکم العقل بلزوم الطاعهٔ، سواء کان ثبوته بالقطع أو الأمارهٔ المعتبرهٔ أو الاستصحاب.
وأمّا إذا کان من الموضوعات فلا یجری الاستصحاب إلّابلحاظ ترتّب الأثر الشرعی علیه، وإلّا فلا ترتبط الموضوعات- مع قطع النظر عن آثارها
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۲۳۸
الشرعیّهٔ- بالشارع بما هو شارع حتّی یحکم بحرمهٔ نقض الیقین المتعلّق بها بالشکّ، فاستصحاب حیاهٔ زید مثلًا إنّما یکون بلحاظ حرمهٔ تزویج زوجته وحرمهٔ التصرّف فی أمواله ونحو ذلک، ولا إشکال فی ترتّب الآثار الشرعیّهٔ علی الموضوع المستصحب إن لم یکن بینهما واسطهٔ عقلیّهٔ أو عادیّهٔ.
وأمّا إذا کان له فی عرض الأثر الشرعی لازم عقلی أو عادی له أثر شرعی، فهل یترتّب علیه هذا الأثر أیضاً أم لا؟
قال المشهور بعدم ترتّبه، فلو نذرنا أن نتصدّق عشرهٔ دراهم عند بلوغ زید ثمانین عاماً، لا یجری استصحاب حیاته لإثبات بلوغه ثمانین عاماً، فلا یجب علینا التصدّق.
وظهر ممّا ذکرنا أنّ البحث إنّما یکون فیما إذا لم یکن اللازم العقلی والعادی ذا حالهٔ سابقهٔ متیقّنهٔ، وإلّا فهو بنفسه یکون مجری الاستصحاب بلحاظ الأثر الشرعی المترتّب علیه، ولا یکون حینئذ مثبتاً کما هو واضح.
فاتّضح بما ذکرنا أیضاً أنّ مرادهم من مثبتات الاصول والأمارات هو اللوازم العقلیّهٔ والعادیّهٔ التی تکون ذات أثر شرعی، وقالوا بعدم حجّیّتها فی الاصول وبحجّیّتها فی الأمارات، ففی المثال السابق لو قامت البیّنهٔ علی حیاهٔ زید فکما أنّها تثبت حرمهٔ تزویج زوجته یثبت أیضاً بلوغه ثمانین عاماً، فیجب التصدّق بعشرهٔ دراهم.
هذا ما ذهب إلیه المشهور.

وجه حجّيّة مثبتات الأمارات دون الاصول

لكنّهم اختلفوا فيما هو الفرق بينهما.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۳۹

كلام صاحب الكفاية فى ذلك

ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّ وجهه إطلاق أدلّة الأمارات، فإنّ الأمارات حاكية عن مدلولها المطابقى والالتزامى كليهما، ومقتضى إطلاق أدلّتها اعتبارها ولزوم تصديقها فى كلا المدلولين، فهى حجّة بالنسبة إلى لوازم مؤدّاها وملزوماته وملازماته، كما أنّها حجّة بالنسبة إلى نفس المؤدّى.

وأمّا الاصول فلا إطلاق فى أدلّتها، لوجود القدر المتيقّن فى مقام التخاطب فيها، وهو آثار نفس المستصحب بلا واسطة شيء[۲۷۵].

نقد كلام صاحب الكفاية فى المسألة

وفيه: أنّ الإطلاق والتقييد من أوصاف الأدلّة اللفظيّة، فظاهر قوله رحمه الله: «إنّ وجه الفرق إطلاق أدلّة الأمارات دون الاصول» أنّ أدلّة الأمارات مع كونها لفظيّة مطلقة تعمّ مدلولها المطابقى والالتزامى كليهما، لتماميّة مقدّمات الحكمة فيها، بخلاف أدلّة الاصول، لوجود القدر المتيقّن فى مقام التخاطب فيها مع أنّ عدمه من مقدّمات الحكمة، فقوله: «صدّق العادل» مثلًا مطلق دون قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ».

وهذه الدعوى فاسدة عندنا، لأنّ الشارع إذا ألزمنا بقبول قول العادل يمكن أن يلزمنا به فى خصوص مدلوله المطابقى فقط، وهو حياة زيد فى المثال، دون لازمه، وهو بلوغه ثمانين عاماً حتّى يترتّب عليه أثره الشرعى، أعنى وجوب التصدّق بعشرة دراهم.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۴۰

لا يقال: كيف يمكن التفكيك بين الشيء وبين لازمه أو ملزومه أو ملازمه؟

فإنّه يقال: نعم، لا يمكن التفكيك تكويناً، لأنّا إذا علمنا أو ظننّا بحياة زيد مثلًا علمنا أو ظننّا بلوازمه وملزوماته وملازماته لا محالة، ولكنّه يمكن تشريعاً، إذ لا مانع من أن يجعل الشارع خبر الثقة مثلًا حجّة لنا فى مدلوله المطابقى دون الالتزامى.

فكما أنّ أدلّة الاصول لا إطلاق لها لتحقّق القدر المتيقّن فى مقام التخاطب، كذلك أدلّة الأمارات لو كانت لفظيّة.

نعم، إن كان دليلها بناء العقلاء- كما هو التحقيق- كانت معتبرة فى مدلولها الالتزامى، كالمطابقى، لأنّ العمل بخبر الثقة مثلًا عند العقلاء لا يكون إلّالأجل الوثوق والاطمينان، وإذا حصل الوثوق بشيء حصل أيضاً بلوازمه وملزوماته وملازماته، لما تقدّم من عدم إمكان التفكيك بينهما تكويناً، فالعقلاء يعملون بخبر الثقة فى كلا مدلوليه، والشارع أمضى بنائهم على ذلك ولم يجعل له حجّيّة جديدة كما هو الفرض والحقّ.

والحاصل: أنّ دليل حجّيّة الأمارات لو كان لفظيّاً لم يكن مثبتاتها حجّة، لعدم الفرق حينئذٍ بينها وبين الاصول من هذه الجهة، لأنّ قوله: «صدّق العادل» مثلًا جعل خبر العادل حجّة، وما أخبر به العادل فى المثال هو حياة زيد، فلا وجه للتعدّى منه إلى لوازمه أو ملزوماته أو ملازماته، لأنّه لم يخبر بها، كما أنّ قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» صدر فى مورد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة، وهى فى المثال حياة زيد، فلا وجه للتعدّى إلى لوازمها وملزوماتها وملازماتها، لعدم تعلّق اليقين والشكّ بها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۴۱

نقد كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المسألة

وبهذا ظهر ضعف ما قاله المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام، من أنّ المجعول فى باب الطرق والأمارات إنّما هو الطريقيّة والكاشفيّة، ولازمه حجّيّة المثبتات، وفى باب الاصول هو مجرّد تطبيق العمل على مؤدّى الأصل، وهو لا يقتضى حجّيّتها[۲۷۶].

وجه الضعف: أنّ طريقيّة الأمارات وكاشفيّتها لو كانت مجعولة[۲۷۷] تعبّداً- كما هو ظاهر كلامه- فغاية ما يدلّ عليه الجعل هو طريقيّتها وكاشفيّتها بالنسبة إلى نفس مؤدّاها، ألا ترى أنّه إذا قال مثلًا: «جعلت خبر الثقة طريقاً إلى الواقع وكاشفاً عنه» فهو يقتضى أنّ خبر الثقة كاشف عمّا أخبر به، ولا يقتضى طريقيّته وكاشفيّته بالنسبة إلى مثبتات ما أخبر به، لأنّه لم يخبر بها؟

نظريّة الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام

وقال الشيخ الأعظم رحمه الله: إنّ الوجه فى عدم اعتبار مثبتات الاصول أنّ اللوازم العقليّة والعاديّة ليست تحت جعل الشارع، ووجوب ترتيب الآثار المستفاد من دليل الاستصحاب لا يعقل إلّافى الآثار القابلة للجعل الشرعى، فالمعقول من حكم الشارع بحياة زيد وإيجابه ترتّب آثار الحياة فى زمان الشكّ هو الحكم بحرمة تزويج زوجته والتصرّف فى ماله، لا حكمه بنموّه ونبات لحيته، لأنّ هذه غير قابلة لجعل الشارع، فإذا لم يعقل

جعل اللوازم العقليّة والعاديّة لم يعقل أيضاً جعل الآثار الشرعيّة المترتّبة عليها[۲۷۸].

بيان ما هو الحقّ فى المسألة

أقول: والتحقيق يقتضى البحث فى مقامين:

أ- فى ترتّب الآثار الشرعيّة المترتّبة على اللوازم العقليّة والعاديّة، كما إذا نذرنا تصدّق عشرة دراهم عند بلوغ زيد عشرين سنة أو عند نبات لحيته، فإذا استصحبنا حياة زيد فهل يثبت لازمه العقلى، وهو بلوغه عشرين سنة، أو العادى، وهو نبات لحيته، ليترتّب عليه أثره الشرعى، وهو وجوب التصدّق أم لا؟

ب- فى ترتّب الآثار الشرعيّة المترتّبة على اللوازم الشرعيّة، كما إذا نذرنا التصدّق لو كان التصرّف فى مال زيد حراماً حرمةً حادثةً فى الزمان الحاضر[۲۷۹]، فإذا استصحبنا حياة زيد فلا إشكال فى ترتّب لازمه الشرعى، وهو حرمة التصرّف فى ماله، فهل يثبت أيضاً أثر هذا اللازم، وهو وجوب التصدّق أم لا؟

وإنّما قيّدنا الحرمة بحدوثها فى الزمان الحاضر، لأنّ محلّ النزاع- كما قلنا[۲۸۰]- فى اللوازم التى لا تكون لها حالة سابقة متيقّنة، وإلّا فكانت اللوازم نفسها مجرى الاستصحاب، وحيث إنّ التصرّف فى مال زيد وتقسيمه بين الورثة كان حراماً فى السابق فلابدّ من فرض حرمة جديدة غير ما كان فى السابق حتّى

تكون من مصاديق محلّ النزاع.

وما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فى المقام متين، إلّاأنّه مع بسط الكلام خلط بين المقامين، والحقّ تفكيكهما والبحث فى كلّ منهما مستقلّاً.

البحث حول الآثار الشرعيّة المترتّبة على اللوازم العقليّة والعاديّة

أمّا المقام الأوّل: فالحقّ فيه عدم حجّيّة مثبتات الاصول، والسرّ فيه ما أفاده سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه»:

قال ما حاصله: وأمّا الاصول- وعمدتها الاستصحاب- فالسرّ فى عدم حجّيّة مثبتاتها يتّضح بعد التنبيه على أمرين:

أحدهما: أنّ اليقين إذا تعلّق بشىء يكون له لازم وملازم وملزوم ويكون لكلّ منها أثر شرعى يصير تعلّق اليقين به موجباً لتعلّق يقين آخر على لازمه ويقين آخر على ملازمه ويقين آخر على ملزومه، لأنّ اليقين صفة قائمة بطرفين: أحدهما: نفس الإنسان، والآخر: هو الشىء المتيقّن، فيتكثّر بتكثّر أحدهما أو كليهما، وحيث إنّه إذا كان شىء متيقّناً كان لازمه وملزومه وملازمه أيضاً كذلك لا محالة- لما قلنا من عدم إمكان التفكيك بينهما تكويناً- فاليقين بالشىء يوجب اليقين بلازمه وملزومه وملازمه، ويترتّب آثار جميعها، لأنّ اليقين بكلّ متعلّق موضوع مستقلّ لوجوب ترتيب أثره الشرعى، وإن كان بعض اليقينات معلولًا لبعض آخر.

ثانيهما: أنّ الكبرى الكلّيّة فى الاستصحاب، وهى قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ»[۲۸۱] إمّا أن يكون المراد منها هو إقامة المشكوك فيه مقام

المتيقّن فى ترتيب الآثار، فيكون المفاد وجوب ترتيب آثار المتيقّن على المشكوك فيه- كما هو الظاهر من الشيخ- وإمّا أن يكون المراد منها إبقاء اليقين فى اعتبار الشرع وإطالة عمره وعدم نقضه بالشكّ، لكونه أمراً مبرماً لا ينقض بما ليس كذلك، فيكون معنى عدم نقض اليقين بالشكّ هو التعبّد ببقاء اليقين الطريقى فى مقام العمل، كما هو المختار.

وكيف كان، فلا يترتّب على الاستصحاب آثار اللوازم العقليّة والعاديّة، لأنّها ليست آثاراً للمتيقّن، بل تكون آثار لوازمه، فعدم ترتّبها ليس نقض المتيقّن[۲۸۲] بالمشكوك فيه، ولا نقض اليقين[۲۸۳] بالشكّ حتّى يحرم بمقتضى «لا تنقض اليقين بالشكّ» فإذا نذرنا التصدّق عند بلوغ زيد عشرين سنة مثلًا ثمّ استصحبنا حياته فالأثر الشرعى لا يكون للمتيقّن، أعنى الحياة، بل للازمه، أعنى بلوغه عشرين سنة، فالذى تعلّق به اليقين لا يكون ذا أثر شرعى، وما يكون ذا أثر لم يتعلّق به اليقين، فكيف يشمله دليل الاستصحاب مع أنّ عنوانه نقض المتيقّن بالمشكوك فيه على رأى الشيخ، ونقض اليقين بالشكّ على ما اخترناه؟

وأمّا ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من عدم تحقّق الإطلاق فى أدلّة الاصول فغير صحيح، لأنّا لا نحتاج إليه بعد خروج المثبتات منها تخصّصاً، لعدم شمول عنوان الدليل- أعنى «نقض اليقين بالشكّ»- لها، لأنّ بلوغ زيد عشرين سنة مثلًا ليس له حالة سابقة وجوديّة متيقّنة، بل عدمه كان متيقناً، فلا يعمّه دليل الاستصحاب حتّى يترتّب عليه أثره، أعنى وجوب التصدّق،

نعم، حياة زيد كانت متيقّنةً، إلّاأنّ الأثر ليس أثراً لها، بل هو أثر لازمها كما قلنا آنفاً، فقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» مطلق عندنا، وعدم شموله للمثبتات إنّما هو لعدم شمول عنوانه لها، لا لوجود القدر المتيقّن فى مقام التخاطب بعد شمول العنوان.

وبهذا ظهر ضعف ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من أنّ الوجه فى عدم اعتبار مثبتات الاصول عدم قابليّة اللوازم العقليّة والعاديّة للجعل الشرعى، فإنّه وإن كان صحيحاً فى نفسه، إلّاأنّه لا يرتبط بالمقام، لأنّ المثبتات لا تكون حجّة ولو فرضنا إمكان جعل اللوازم شرعاً، وذلك لأنّ عنوان دليل الأصل لا يعمّها كما عرفت[۲۸۴].

البحث حول الآثار الشرعيّة المترتّبة على اللوازم الشرعيّة

وأمّا المقام الثانى: فلابدّ قبل شروع البحث فيه من ذكر مثال تقريباً للأذهان:

مثّل له سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» باستصحاب عدالة زيد، فإنّها ذات أثر شرعى، وهو جواز قبول شهادته، وهذا الأثر الشرعى له أيضاً أثر شرعى، وهو أنّه إذا شهد برؤية هلال شوّال عند الحاكم وضمّ إليه شاهد آخر فبحكم الحاكم يثبت عيديّة الغدو يحرم

الصوم ويجب أو يستحبّ صلاة العيد[۲۸۵].

ويمكن المناقشة في هذا المثال بأنّ محلّ النزاع- كما قلنا- فيما إذا لم يكن للّازم حالة سابقة متيقّنة، وإلّا جرى الاستصحاب فيه نفسه، والمثال

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۴۶

من هذا القبيل، لأنّ عدالة زيد إذا كانت متيقّنة سابقاً فجواز قبول شهادته أيضاً كان متيقّناً، فيجرى الاستصحاب فيه ويترتّب عليه أثره الشرعى بلا واسطة شيء أصلًا.

والمثال الصحيح للمقام: هو استصحاب مطهّريّة ماء كان مطهّراً سابقاً، والآن نشكّ في بقاء مطهّريّته، فإنّ أثرها أنّ اليد المتنجّسة المغسولة به تصير طاهرة، وهذا أثر شرعى يترتّب عليه أثر شرعى آخر، وهو طهارة الثوب الملاقى لهذه اليد، أى عدم تنجّسه بها، فطهارة اليد التى هى أثر لمطهّريّة الماء ليست ذات حالة سابقة متيقّنة، بل نجاستها كانت متيقّنة، فلا يرد على هذا المثال ما أوردناه على مثال سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه العالى».

وكيف كان، فالإيراد على المثال ليس بمهمّ بعد وضوح محلّ النزاع، فلنشرع في بيان ما هو الحقّ في المسألة، فنقول:

لا فرق في عدم شمول أدلّة الاصول للآثار مع الواسطة بين أن تكون الواسطة لازماً عقليّاً أو عاديّاً وبين أن تكون لازماً شرعيّاً، لأنّ قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» كما لا يشمل في مثال استصحاب الحياة بلوغ زيد عشرين سنة، لعدم تعلّق اليقين به، فلا يترتّب عليه وجوب التصدّق، فكذلك لا يشمل في مثال استصحاب المطهّريّة طهارة اليد المغسولة بالماء الذى شكّ في بقاء مطهّريّته، لعدم تعلّق اليقين بها أيضاً، فلا يترتّب عليه طهارة ملاقى اليد، وطهارة ملاقى اليد ليست أثراً للمستصحب- أعنى مطهّريّة الماء- بل هى أثر للازمه الشرعى، فإذا استصحبنا مطهّريّة الماء يترتّب عليه طهارة اليد المغسولة به بمقتضى قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» لا طهارة ملاقى اليد، لعدم كونها أثراً لنفس المستصحب كما هو واضح، فلا يثبتها دليل الاستصحاب.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۴۷

والحاصل: أنّ ما قلنا في باب اللوازم العقليّة والعاديّة يجرى هاهنا أيضاً طابق النعل بالنعل.

امتناع إثبات الموضوع بالحكم

ويرد في المقام إشكال آخر أيضاً، وهو أنّ دليل الأصل لا يمكن أن يتكفّل أثر الواسطة إذا كانت شرعيّة، لأنّ الواسطة يكون تحقّقها بنفس التعبّد، ولا يمكن أن يكون الدليل المتكفّل للتعبّد بالواسطة متكفّلًا للتعبّد بأثرها، لأنّ الواسطة متقدّمة على أثرها، لكونها موضوعاً له، فلابدّ من جعل الواسطة والتعبّد بها أوّلًا وجعل أثرها والتعبّد به في الرتبة المتأخّرة عن الجعل الأوّل، ولا يمكن أن يكون الجعل الواحد والدليل الفارد متكفّلًا لهما، للزوم تقدّم الشيء على نفسه وإثبات الموضوع بالحكم.

وهذا الإشكال لا يرد على ما إذا كانت الواسطة عقليّة أو عاديّة كما هو واضح. ولا يمكن الجواب عنه بما تقدّم في مسألة حجّيّة الخبر الواحد.

توضيحه: أنّ هذا الإشكال نظير ما سبق في شمول أدلّة حجّيّة خبر الثقة الأخبار مع الواسطة، وتقريبه- كما تقدّم هناك[۲۸۶]- أنّ الخبر إذا كان بلا واسطة، كإخبار زرارة مثلًا عن الباقر عليه السلام فلا إشكال في شمول قوله: «صدّق العادل» له، وأمّا إذا كان مع الواسطة، كإخبار محمّد بن مسلم عن زرارة عن الباقر عليه السلام فلا يمكن أن يشمله دليل حجّيّة خبر العادل، لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه وإثبات الموضوع بالحكم، لأنّ دليل الحجّيّة لابدّ من أن يجعل خبر محمّد بن مسلم حجّة أوّلًا ليثبت خبر زرارة تعبّداً ويكون موضوعاً تعبّديّاً

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۴۸

لنفس دليل الحجّيّة، فيجعله حجّةً في الرتبة المتأخّرة، وهذا تقدّم الشيء على نفسه وإثبات الموضوع بالحكم، وهو محال.

وقد اجيب عن الإشكال هناك بوجوه ثلاثة:

أحدها: أنّ قوله: «صدّق العادل» قضيّة حقيقيّة أو طبيعيّة تنطبق على كلّ مصداق وجد منها، ولو كان مصداقاً تعبّديّاً، فإذا أخبرنا محمّد بن مسلم بخبر زرارة عن الباقر عليه السلام فلابدّ من وجوب تصديق محمّد بن مسلم ابتداءً، لأنّه مصداق حقيقي لقوله: «صدّق العادل» ثمّ يتولّد منه قول عادل آخر، وهو خبر زرارة، فيصير مصداقاً تعبّديّاً له، فيشمل الإخبار مع الواسطة كما يشمل الإخبار بلا واسطة.

الثاني: أنّ أدلّة حجّيّة خبر الثقة وإن لم تشمل الأخبار مع الواسطة حقيقةً، إلّا أنّ العرف يحكم بإلغاء الخصوصيّة، فخبر محمّد بن مسلم حجّة لنا، لأنّه خبر بلا واسطة فرضاً، فيشمله قوله: «صدّق العادل» وبه يثبت خبر زرارة تعبّداً، ويثبت حجّيّته بإلغاء الخصوصيّة.

الثالث: أنّا نعلم بأنّ المناط في وجوب تصديق العادل هو كونه عادلًا موثوقاً به، وحيث إنّ هذا المناط موجود في الأخبار مع الواسطة أيضاً فلابدّ من حجّيّتها وإن كان الدليل قاصراً عن شمولها.

ولا يمكن الجواب عن الإشكال بهذه الوجوه في ما نحن فيه.

أمّا الأوّل: فلأنّ جريان قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» في مثال استصحاب مطهّريّة الماء لا يستلزم أن يكون طهارة اليد متيقّنة سابقاً مشكوكة فعلًا، فلا يتولّد من استصحاب مطهّريّة الماء مصداق آخر للاستصحاب ولو تعبّداً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۴۹

وأمّا الثاني والثالث: فلأنّ الأساس في إلغاء الخصوصيّة وتنقيح المناط هو الاشتراك، والاشتراك موجود في الأخبار مع الواسطة، فإنّ خبر محمّد بن مسلم وخبر زرارة كلّ منهما قول عادل موثوق به، بخلاف المقام، لعدم وجه اشتراك بين مطهّريّة الماء وطهارة اليد، فإنّ الأوّل ذو حالة سابقة متيقّنة وجوديّة، بخلاف الثاني، لأنّ اليد لم تكن طاهرةً في السابق، بل كانت نجسةً.

وجه ترتّب الآثار الشرعيّة بلا واسطة ومع الواسطة الشرعيّة على المستصحب:

إن قلت: بناءً على ما ذكرت لم يبق فرق بين الآثار المترتّبة على الوسائط الشرعيّة وغيرها، بل الإشكال على الأوّل أكثر، لاشتراكهما في إشكال، واختصاص الأوّل بإشكال آخر كما ذكرت.

قلت: نعم، لا فرق بينهما من حيث الاستفادة من دليل الأصل، لكن هاهنا أمر آخر موجب للزوم الأخذ بآثار اللوازم الشرعيّة وإن كانت مع ألف واسطة شرعيّة دون غيرها.

وتوضيحه يحتاج إلى مقدّمة، وهي أنّ المحقّق الخراساني رحمه الله قال في الكفاية بأنّ قضيّة قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» هو جعل حكم مماثل للمستصحب في استصحاب الأحكام وجعل حكم مماثل لحكم المستصحب في استصحاب الموضوعات[۲۸۷].

نقد ما أفاده صاحب الكفاية في الموضوع المستصحب

وفيه: أنّ دليل الاستصحاب في استصحاب الموضوعات لا يقتضي جعل حكم مماثل، بل قضيّته التعبّد ببقاء الموضوع فقط، والحكم يستفاد من دليل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۵۰

شرعي آخر، فإذا استصحبنا خمريّة مايع لا يقتضي دليل الاستصحاب إلّا التعبّد ببقاء خمريّته، وأمّا حرمته فهي تستفاد من قوله: «الخمر حرام» لكونه مصداقاً تعبّديّاً للخمر.

والشاهد على ذلك أنّ الاستصحاب قد يجري في موضوع مع كونه فاقداً للحكم في ذلك الآن، مثل استصحاب عدالة زيد قبل دخول وقت الصلاة، فإنّ أثره جواز الاقتداء به بعد دخول الوقت، فأين الحكم المماثل في زمن الاستصحاب، حتّى يقال: قضيّة أخبار الباب جعل حكم مماثل لحكم المستصحب في استصحاب الموضوعات؟

وبالجملة: لا فرق بين دليل حجّيّة الاستصحاب ودليل حجّيّة البيّنة فى ذلك، فكما أنّ البيّنة إذا قامت بخمريّة مايع ثبتت الخمريّة بها فقط ولا- يقتضى دليل حجّيّتها حكم ذلك المايع، بل يستفاد حكمه من قوله: «الخمر حرام» فكذلك إذا استصحبنا خمريّته، فإنّ الوجدان لا يرى فرقاً بين البيّنة وبين الاستصحاب إلّافى كون الأوّل أمارةً والثانى أصلًا.

على أنّ القاعدة أيضاً تقتضى ذلك، لأنّ أخبار الاستصحاب- كما قلنا كراراً- لا تدلّ بالمطابقة إلّاعلى حرمة نقض اليقين بالشكّ، والمتيقّن والمشكوك فى المقام هو الموضوع لا الحكم.

نعم، جريان الاستصحاب فى الموضوع إنّما هو بلحاظ أثره الشرعى كما قلنا سابقاً، إذ الشارع بما هو شارع لا يتعبّدنا ببقاء موضوع ليس له أثر شرعى.

والحاصل: أنّ جريان الاستصحاب فى الموضوعات لا يقتضى إلّاالتعبّد ببقائها، وأمّا آثارها الشرعيّة- وإن كانت آثاراً بلا واسطة- فالدليل الدالّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۵۱

عليها غير أخبار الاستصحاب.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ أساس الإشكال فى المقام إنّما هو عدم إمكان شمول أخبار الاستصحاب الآثار الشرعيّة المترتّبة على اللوازم الشرعيّة، لعدم شمول عنوانها إيّاها أوّلًا، ولزوم تقدّم الشيء على نفسه ثانياً، ونحن أيضاً نسلّم ذلك، إلّاأنّا نقول: إذا جرى الاستصحاب فى الموضوع بمقتضى أخبار الباب يترتّب عليه أثره الشرعى بمقتضى دليل آخر، ولو كان الأثر أيضاً ذا أثر شرعى يترتّب عليه بمقتضى دليل ثالث، وهكذا، مثلًا إذا استصحبنا خمريّة مايع يترتّب عليه الحرمة، ولو كان لحرمة الخمر أيضاً أثر شرعى- كارتداد منكرها فرضاً، لكونها من ضروريّات الدين مثلًا- يترتّب عليها هذا الأثر، لكن دليل الاستصحاب لا يتكفّل إلّاالتعبّد ببقاء خمريّة المايع، لكنّ المايع يصير بعد جريان استصحاب خمريّته موضوعاً تعبّديّاً لدليل حرمة الخمر، وإذا ثبتت حرمته يتحقّق موضوع دليل ارتداد منكرها، فترتّب كلّ من الآثار إنّما هو بدليل خاصّ به، لا بدليل الأصل، حتّى يلزم الإشكال.

بقى هنا امور ينبغى التنبيه عليها:

آثار اللوازم العقليّة والعاديّة

الأوّل: أنّ ما ذكرنا يختصّ بآثار اللوازم الشرعيّة فقط، وأمّا اللوازم العقليّة والعاديّة إذا كانت لها آثار شرعيّة فلا يمكن ترتيب آثارها لأجل جريان الأصل فى ملزومها، لأنّ الأثر لا يترتّب إلّابعد ثبوت موضوعه إمّا بالوجدان، أو بالبيّنة، أو بالتعبّد، واللوازم العقليّة والعاديّة فاقدة لجمعيها، فإنّا إذا استصحبنا حياة زيد لم نعلم ببلوغه ثمانين عاماً مثلًا ولم تقم بيّنة على ذلك، وهذان واضحان، وأمّا التعبّد فلأنّ دليله- أعنى «لا تنقض اليقين بالشكّ»-

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۵۲

لا يجرى إلّافى الحياة، وأمّا بلوغه ثمانين عاماً فلم يكن متيقّناً، فلا يجرى الاستصحاب فيه، بل عدمه كان متيقّناً ومجرى الاستصحاب.

فالفرق بين اللوازم الشرعيّة وبين اللوازم العقليّة والعاديّة أنّ الاولى تترتّب على المستصحب بدليل شرعى غير دليل الاستصحاب، والثانية فاقدة لهذا الدليل، فتترتّب آثار الاولى دون الثانية.

آثار ملازمات المستصحب وملزوماته

الثانى: أنّ المستصحب إذا كان موضوعاً ذا أثر شرعى، يترتّب عليه، ولو كان لأثره أيضاً أثر شرعى، يترتّب هذا الأثر أيضاً على

موضوعه- أعنى على الأثر الأوّل- وهذا ما أثبتناه آنفاً.

فهل يترتّب على الموضوع المستصحب أثر ملازمه وملزومه أيضاً إذا كان له ملازم أو ملزوم ذو أثر شرعى أم لا؟

ولا يخفى عليك أنّ البحث إنّما يكون فيما إذا كان الملازم من الموضوعات.

وأمّا إذا كان حكماً شرعيّاً فلا إشكال فى ترتّبه وترتّب أثره بمقتضى الملازمة، كما أنّ البحث فيما إذا كانت الملازمة عقليّة، لأنّها لو كانت شرعيّة فلا ريب فى ثبوت الملازم باستصحاب الملازم، فيترتّب عليه أثره.

إذا عرفت ذلك فنقول: لا يثبت بالاستصحاب آثار ملازم المستصحب ولا آثار ملزومه، لأنّ الاستصحاب لا يجرى فيهما، مع أنّ الآثار لهما لا للمستصحب.

نعم، لو كان لهما حالة سابقة متيقّنة يجرى الاستصحاب فيهما ويترتّب عليهما آثارهما، لكنّه خارج عن محلّ البحث.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ ما يترتّب على استصحاب الموضوع إنّما هو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۵۳

آثاره الشرعيّة، سواء كانت بلا واسطة أو مع واسطة أو وسائط شرعيّة، وأمّا الآثار المترتّبة على ملزوماته أو ملازماته أو لوازمه العقليّة أو العاديّة فلا تترتّب عليه.

الآثار المترتّبة على المستصحب مع الوسائط الخفيّة

الثالث: أنّه إذا كانت الواسطة بين المستصحب والأثر الشرعى خفيّة يجرى الاستصحاب ويترتّب عليه الأثر، والمراد من خفاء الواسطة أنّ العرف- ولو بالنظر الدقيق[۲۸۸]- لا يرى وساطة الواسطة فى ترتّب الحكم على الموضوع المستصحب ويكون لدى العرف ثبوت الحكم من غير واسطة، وإنّما يرى العقل بضرب من البرهان كون الأثر مترتّباً على الواسطة، وإن كان مترتّباً على ذى الواسطة عرفاً.

ومثّل لذلك سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» مثالًا لا يخلو من المناقشة، إلّا أنّه يقرّب المطلب إلى الأذهان.

قال «مدّ ظلّه»: مثاله أنّ الشارع إذا قال: «حرّم عليكم الخمر» يكون الموضوع للحرمة هو الخمر عرفاً، لكنّ العقل يحكم بأنّ ترتّب الحرمة على الخمر لا يمكن إلّالأجل مفسدة قائمة به تكون تلك المفسدة علّة واقعيّة للحرمة، ثمّ لو فرض أنّ العقل اطّلع على جميع الخصوصيّات الواقعيّة للخمر وحكم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۵۴

بالدوران والترديد أنّ العلّة الواقعيّة للحرمة هى كونها مسكرةً مثلًا، فيحكم بأنّ إسكار الخمر علّة لثبوت الحكم بالحرمة، ثمّ يحكم بأنّ موضوع الحرمة ليس هو الخمر بحسب الملاكات الواقعيّة، بل الموضوع هو المسكر بما أنّه مسكر، ولمّا كان هو متّحداً فى الخارج مع الخمر يحكم بحرمتها بحسب الظاهر، ولكنّ الموضوع الواقعى ليس إلّاحيثيّة المسكريّة، لأنّ الجهات التعليليّة هى الموضوعات الواقعيّة لدى العقل، فإذا علم أنّ مايعاً كان خمراً سابقاً وشكّ فى بقاء خمريّته فلا إشكال فى جريان استصحاب الخمريّة وثبوت الحرمة له.

ولا يصحّ أن يقال: إنّ استصحاب الخمريّة لا يثبت المسكريّة التى هى موضوع الحكم لدى العقل إلّابالأصل المثبت، لأنّ ترتّب الحرمة إنّما يكون على المسكر أوّلًا وبالذات وعلى الخمر ثانياً وبالواسطة، وذلك لأنّ الواسطة عقليّة خفيّة لا يراها العرف واسطة، وليس المراد بخفاء الواسطة أنّ العرف يتسامح وينسب الحكم إلى الموضوع دون الواسطة مع رؤيتها، لأنّ الموضوع للأحكام الشرعيّة ليس ما يتسامح فيه العرف، بل الموضوع للحكم هو الموضوع العرفى حقيقةً ومن غير تسامح.

والسرّ فى كون الموضوع للأحكام الشرعيّة هو الموضوع العرفى لا- العقلى أنّ الشارع لا يكون فى إلقاء الأحكام على الامّة إلّاكسائر الناس ويكون فى محاوراته وخطاباته كمحاورات بعض الناس بعضاً، فكما أنّ المقنّن العرفى إذا حكم بنجاسة الدم لا يكون موضوعها إلّاما يفهمه العرف، كذلك الشارع بالنسبة إلى قوانينه الملقاة إلى العرف[۲۸۹].

هذا حاصل كلامه «مدّ ظلّه» ملخّصاً.

وهو متين، إلّاأنّ مثاله لا يخلو من المناقشة كما أشرنا إليه؛ لأنّ الواسطة التى هى الإسكار لها حالة سابقة متيقّنة وجوديّة، مع أنّ محلّ النزاع- كما عرفت- إنّما هو فيما إذا لم تكن الواسطة كذلك، وإلّا جرى الاستصحاب فيها ويترتّب عليها أثرها من دون شبهة المثبتيّة ولو كانت واسطة جليّة يراها العرف.

فاتّضح ممّا ذكرنا إلى هنا أمران: أ- أنّ المراد بالواسطة الخفيّة ما يدركه العقل ولا يدركه العرف حتّى بالنظر الدقّى، ب- أنّ السرّ فى جريان الاستصحاب وترتّب الأثر عليه إذا كانت الواسطة خفيّة أنّ الشارع فى محاوراته وخطاباته يكون كسائر الناس فى محاوراتهم وخطاباتهم، فإنّ الخطابات الشرعيّة ملقاة على العرف، فلابدّ من أخذ معانيها منه، فإذا حكم بعدم الواسطة بين الحرمة والخمر كان متّبعاً ولا يلتفت إلى حكم العقل بتحقّق الواسطة.

نقد كلام الشيخ رحمه الله فيما ذكره مثالًا لخفاء الواسطة

ثمّ إنّ الشيخ الأعظم رحمه الله ذكر لخفاء الواسطة مثالين، مع أنّ الواسطة فى كليهما من قبيل الوسائط الجليّة التى يدركها العرف ويكون الأصل فيها مثبتاً كما ستعرف.

الأوّل: استصحاب رطوبة النجس لإثبات نجاسة ملاقيه.

فإنّه «أعلى اللّه مقامه» قال: إنّ تنجّس الملاقى لا يكون إلّالأجل سراية النجاسة إليه وتأثّره عن النجاسة الرطبة، إلّاأنّ السراية واسطة خفيّة لا يدركها العرف، فإنّه يحكم بأنّ نجاسة الملاقى أثر ملاقاته للنجس الرطب

من غير واسطة[۲۹۰].

وفيه: أنّه إن أراد أنّ العرف لا يدرك السراية بالنظر المسامحى فغير مفيد، وإن أراد أنّه لا يراها حتّى بالنظر الدقّى فغير صحيح.

الثانى: استصحاب عدم هلال شوّال أو بقاء شهر رمضان لإثبات كون الغد أوّل شوّال وعيداً ليترتّب عليه أحكام يوم العيد الذى هو أوّل شوّال، من حرمة الصوم فيه ووجوب صلاة العيد أو استحبابها ونحو ذلك.

فإنّه رحمه الله قال: هذه الأحكام وإن كانت آثاراً لأوّل شوّال، إلّاأنّ العرف يراها آثاراً لعدم دخول شوّال فى الأمس الذى شكّ فى كونه آخر رمضان أو أوّل شوّال، فاستصحاب بقاء رمضان وعدم دخول شوّال وإن كان لازمه العقلى كون الغد عيداً، إلّاأنّ هذا اللازم واسطة خفيّة لا يراها العرف، فيترتّب آثارها على الملزوم عندهم بلا واسطة[۲۹۱].

أقول: هذا مثال يكثر الابتلاء به، فإنّ اليوم الذى شكّ فى أنّه هل هو آخر ذى القعدة أو أوّل ذى الحجّة من هذا القبيل، فالشيخ رحمه الله يجرى استصحاب عدم دخول ذى الحجّة لإثبات تاسعه وعاشره ليترتّب عليهما آثارهما من وجوب الوقوف بعرفات والمشعر ونحو ذلك.

لكن فيه ما فى المثال الأوّل، لأنّ أوّليّة شوّال مثلًا التى هى الواسطة بين الحكم والمستصحب ليست ممّا لا يدركه العرف ولا يراه واسطة.

نعم، لو كانت الأوّليّة مركّبةً من كون اليوم الحاضر جزءاً للشوّال وعدم

كون الأمس جزءاً له لأمكن إثباتها بالوجدان والأصل، فإنّ الجزء الأوّل مقطوع به، لأنّ المشكوك فيه هو كون اليوم الحاضر أوّل شوّال أو ثانيه، وأمّا جزئيّته له فهو معلوم لنا، والجزء الثانى- أعنى عدم كون الأمس جزءاً لشوّال- مدلول الاستصحاب، فلو كانت

الأوّليّة مركّبة منهما يمكن إثباتها كى يترتّب عليها أثرها.

لكنّه مجرّد فرض، إذ الأوّليّة أمر بسيط يعبّر عنه بالمبدئيّة، وكونها مركّبة ممّا ذكر واضح الفساد.

فحينئذٍ بقى الإشكال فى الأحكام المترتّبة على اليوم الأوّل أو العيد أو اليوم التاسع والعاشر فى أعمال الحجّ، وكذا سائر الأحكام المتعلّقة بعناوين الأيّام.

ولقد تصدّى بعضهم[۲۹۲] لدفع الإشكال بما لا يخلوا عن غرابة، وهو الالتزام بأنّ اليوم الأوّل فى موضوع الأحكام غير اليوم الأوّل الواقعى، فإنّه عبارة عن يوم رؤية الهلال أو اليوم الواحد والثلاثين من الشهر الماضى، فالمراد من ثامن ذى الحجّة هو الثامن من رؤية الهلال أو بعد انقضاء ثلاثين يوماً من ذى القعدة، سواء كان مطابقاً للواقع أو لا.

ولا يخفى ما فيه، فإنّه مخالف للضرورة عند جميع المسلمين، فما من مسلم إلّا ويعلم بالضرورة أنّ عيد الفطر هو اليوم الأوّل من شوّال وعيد الأضحى هو اليوم العاشر من ذى الحجّة، وأنّ موضوع الأحكام هو اليوم الأوّل الواقعى والعاشر الواقعى، والشاهد على هذا أنّ أحداً من المسلمين لوصام يوم الشكّ ثمّ تبيّن كونه أوّل شوّال تأسّف.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۵۸

طرق ثبوت أوّل الشهر عند المسلمين

وقال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» دفعاً للإشكال:

لكنّ الذى يسهّل الخطب أنّ بناء المسلمين من صدر الإسلام إلى الآن على ترتيب آثار العيديّة على يوم رؤية الهلال ويجعلون يوم الرؤية أو يوم بعد يوم الشكّ أو بعد انقضاء ثلاثين يوماً من الشهر السابق يوم[۲۹۳] الأوّل وثانيه الثانى وهكذا، لا من جهة أنّ موضوع الحكم الشرعى غير الموضوع الواقعى، فإنّه ضرورى البطلان، بل لأنّ هذا حكم ظاهرى ثابت من الصدر الأوّل إلى الآن من غير إشكال فى جميع الطبقات.

وبالجملة: لا إشكال فى أنّ الشهر والعيد ويوم النحر وغير ذلك من الأيّام فى موضوع الأحكام ليس إلّاالأيّام الواقعيّة، كما لا إشكال فى أنّ بناء المسلمين على العمل بالظاهر وترتيب آثار الواقع على اليوم الواحد والثلاثين من رؤية هلال شهر شعبان أو شهر رمضان وترتيب آثار الأوّل عليه والثانى على ما بعده وهكذا[۲۹۴]، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه» ملخّصاً.

خاتمة

يذكر فيها مطالب:

فى حجّيّة آثار العنوان المنطبق على المستصحب

الأوّل: أنّ القدر المتيقّن من جريان الاستصحاب فى الموضوعات ما إذا كان الأثر الشرعى لنفس الموضوع المستصحب بلا واسطة أصلًا، فإذا قال المولى:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۵۹

«أكرم زيداً» فلا إشكال فى جواز استصحاب بقاء زيد لترتّب وجوب الإكرام عليه، كما أنّه لا إشكال فى عدم جريان الاستصحاب فيها إذا كان الأثر الشرعى مترتّباً على لازمها أو ملزومها أو ملازمها كما تقدّم.

إنّما الإشكال فيما إذا كان الأثر لعنوان منطبق على المستصحب، فهل يجرى الاستصحاب فيه أم لا؟

كلام صاحب الكفاية رحمه الله في ذلك

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية: إن كان العنوان ذاتيّاً من ذاتيّات المستحصب- كالنوع والجنس والفصل- جرى الاستصحاب، فإنّ الأثر يكون لنفس المستصحب حقيقةً حيث لا يكون العنوان الكلّى موجوداً إلّابوجود أفراده.

وأمّا إذا كان من عوارضه، فإمّا أن يكون من قبيل الخارج المحمول- كالملكيّة والغصبيّة- أو من قبيل المحمول بالضميمة- كالسواد والبياض[۲۹۵]- فيجرى الاستصحاب فى الأوّل دون الثانى، وذلك لأنّ الملكيّة والغصبيّة ونحوهما امور اعتباريّة وانتزاعيّة[۲۹۶] لا وجود لها إلّابمعنى وجود منشأ انتزاعها ومحلّ اعتبارها، فالأثر يكون حقيقةً لمنشأ الانتزاع ومحلّ الاعتبار، فاستصحاب الفرد لترتيبه لا يكون بمثبت، بخلاف مثل السواد والبياض، فإنّ لهما وجوداً حقيقيّاً خارجيّاً، فلا يجرى استصحاب معنونهما ليترتّب عليه

آثارهما[۲۹۷].

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

نقد نظريّة الشيخ رحمه الله فى المقام

ونسب إلى الشيخ الأعظم رحمه الله أنّ ظاهر كلامه فى الرسائل عدم حجّيّة الاستصحاب فى جميع هذه الصور، حيث قال: لا فرق فيما ذكرنا بين كون العنوان الذى يكون واسطة متّحد الوجود مع المستصحب أو مغايره[۲۹۸].

وفيه: أنّه يستلزم إنكار حجّيّة الاستصحاب فى الموضوعات رأساً، لأنّه لا يكون لنا حكم شرعى إلّاأنّ متعلّقه عنوان كلّى.

نقد كلام صاحب الكفاية فى المقام

وأمّا ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فللبحث عنه مقامان:

المقام الأوّل: فيما ذكره أوّلًا من أنّ العنوان إذا كان منتزعاً من مرتبة ذات المستصحب- كالنوع والجنس والفصل- يجرى الاستصحاب ويترتّب عليه أثر العنوان، ولا يكون بمثبت.

ويرد عليه أنّ الأصل المثبت لا يكون إلّاترتيب الأثر على المستصحب بواسطة عقليّة، والمقام من هذا القبيل، حيث إنّك تجرى الاستصحاب فى الفرد وترتّب عليه أثر العنوان الكلّى المنطبق عليه.

ودعوى أنّ الأثر يكون للفرد حقيقةً، لعدم وجود الكلّى فى الخارج إلّا

بوجوده غير مسموعة، لما عرفت سابقاً[۲۹۹] من أنّ استصحاب الفرد لا يغنى عن استصحاب الكلّى وبالعكس، فإذا تعلّق حكم على الإنسان فاستصحاب بقاء زيد لا يثبت آثار الإنسان، لأنّ حيثيّة الإنسانيّة فى عالم الاعتبار وتقدير موضوعيّة الموضوع للأحكام غير حيثيّة الفرديّة، وإن كان الفرد متّحداً مع الطبيعى خارجاً، ولأجل لحاظ الحيثيّة فى عالم تقدير موضوعيّة الموضوع قلنا بعدم اتّحاد موضوع الحرمة والوجوب فيما إذا صلّى فى الدار المغصوبة، فإنّ متعلّق الوجوب هو عنوان الصلاة، ومتعلّق الحرمة هو عنوان الغصب، ولا يسرى حكم أحدهما إلى الآخر وإن اتّحدا خارجاً.

فما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله دفعاً لإشكال المثبتيّة غير تامّ.

كلام المحقّق الخوئى فى دفع الإشكال ونقده

وسلك بعض الأعلام طريقاً آخر لدفعه، وهو أنّ قوله: «الخمر حرام» مثلًا، قضيّة حقيقيّة، لا طبيعيّة، فمعناه «كلّ مايع وجد وكان خمراً فهو حرام» فمتعلّق الحكم هو الوجودات الخارجيّة وأفراد الخمر، فإذا استصحبنا بقاء خمريّة مايع يترتّب عليه الحرمة، لأنّها أثره، لا أثر كلّي الخمر.

نعم، لا دخل للخصوصيّات الفرديّة- مثل كونه في هذا الزمان أو في ذلك الظرف أو مصنوع هذا الشخص- في تعلّق الحكم به[۳۰۰].

وفيه: أنّه خلاف ظاهر الأدلّة الشرعيّة، فإنّ ظاهرها أنّ الطبايع هي موضوعات الأحكام لا المصاديق الخارجيّة، إذ اللام في مثل قوله: «الخمر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۶۲

حرام» للجنس لا للاستغراق، والمراد من مدخولها- أعني «خمر»- أيضاً طبيعة الخمر وماهيّتها، لا أفرادها الخارجيّة.

الحقّ في دفع الإشكال

وقال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» لدفع إشكال المثبتيّة ما حاصله:

أنّ هاهنا اموراً ثلاثة: أحدها: عنوان الكلّي بما أنّه كلّي، كالإنسان، والثاني: عنوان الفرد الذي يتّحد معه خارجاً ومختلف اعتباراً وحيثيّةً، كزيد، والثالث: عنوان الكلّي المتحقّق في الخارج المتشخّص في العين، كالإنسانيّة المتحقّقة في الخارج في ضمن أحد أفراده، ويجري الاستصحاب في الأوّل والثالث لترتيب آثار العنوان الكلّي دون الثاني، أمّا في الأوّل فلا كلام فيه، وأمّا في الثالث فلا ينبغي الإشكال فيه، إذ الأحكام في لسان الأدلّة وإن تعلّقت بالعناوين الكلّيّة بما أنّها كلّيّة، إلّاأنّ العرف يحكم بسرايتها إلى العناوين المتحقّقة في الخارج المتشخّصة في العين، فإذا قال الشارع: «الخمر حرام» كان الموضوع هو الخمر بعنوانها الكلّي، إلّاأنّ الحكم يسري عند العرف إلى مصداقها الخارجي، لأنّ العناوين الطبيعيّة موجودة بوجود المصاديق عندهم، فإذا شكّ في بقاء خمريّة مايع يستصحب بقائها ويترتّب عليها أثرها، وهو الحرمة والنجاسة.

وبالجملة: فرق بين استصحاب الفرد لترتيب آثار الكلّي، كاستصحاب بقاء زيد عند الشكّ في بقائه لترتيب آثار الإنسان عليه، واستصحاب بقاء المايع الخارجي عند الشكّ في بقائه لترتيب آثار الخمر عليه، وبين استصحاب العنوان المنطبق على الخارج، كاستصحاب إنسانيّة زيد مثلًا وخمريّة هذا المايع لترتيب آثار الإنسان والخمر عليهما، فالثاني يجري، لأنّه استصحاب نفس العنوان المتحقّق في الخارج، فهو كاستصحاب نفس الكلّي لترتيب آثاره، وأمّا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۶۳

الأوّل فلا يجري عندنا[۳۰۱]، لكونه مثبتاً، لأنّ بقاء زيد يلازم عند العقل بقاء الإنسان، وبقاء المايع الخارجي يلازم عنده بقاء الخمر، فترتيب الآثار لا يكون بلا واسطة، بل بواسطة الملازمة العقليّة، فيكون مثبتاً[۳۰۲].

هذا حاصل ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» في المقام، وهو دقيق متين.

المقام الثاني: فيما ذكره صاحب الكفاية من التفصيل بين الخارج المحمول والمحمول بالضميمة، فقال بجريان الاستصحاب في الأوّل دون الثاني.

وفيه- مع قطع النظر عن صحّة تفسير الخارج المحمول بالأعراض الاعتباريّة، والمحمول بالضميمة بالأعراض الحقيقيّة، وعدمها[۳۰۳]- إشكال مهمّ أورده عليه بعض الأعلام، وهو أنّه إن أراد من هذا التفصيل أنّ استصحاب الفرد يجري في الأوّل لترتيب آثار الكلّي عليه دون الثاني، فهو باطل؛ لأنّ الاستصحاب كما يجري في ملكيّة زيد لمال لترتيب آثار الملكيّة من جواز تصرّفه فيه وعدم جواز تصرّف الغير فيه بدون إذنه، فكذلك إذا شكّ في بقاء فرد من أفراد المحمول بالضميمة، كعدالة زيد مثلًا، فباستصحاب هذا الفرد تترتّب آثار

مطلق العدالهٔ، کجواز الاقتداء به ونحوه، فلا وجه للفرق بین الخارج المحمول والمحمول بالضمیمهٔ فی ذلک.

وإن کان مراده أنّ الاستصحاب یجری فی منشأ الانتزاع ویترتّب علیه أثر الأمر الانتزاعی الذی یکون لازماً له علی فرض بقائه فیما إذا کان هذا الأمر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۲۶۴

الانتزاعی اعتباریّاً، لا فیما إذا کان له حقیقهٔ وما بإزاء خارجی، فهو مثبت فی کلیهما، بل هو من أوضح مصادیق الأصل المثبت، فإذا علمنا بوجود جسم فی مکان، ثمّ علمنا بوجود جسم آخر فی أسفل من المکان الأوّل، مع الشکّ فی بقاء الجسم الأوّل فی مکانه، لم یکن ترتیب آثار فوقیّته علی الجسم الثانی باستصحاب وجوده فی مکانه الأوّل، فإنّه من أوضح أنحاء الأصل المثبت، وکذلک لا یمکن إثبات زوجیّهٔ امرأهٔ خاصّهٔ لزید مع الشکّ فی حیاتها، وإن علم أنّها علی تقدیر حیاتها تزوّجت به یقیناً[۳۰۴].

القول فی استصحاب الجزء والشرط وعدم المانع

المطلب الثانی: قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: لا تفاوت فی الأثر المستصحب أو المترتّب علیه بین أن یکون مجعولًا شرعاً بنفسه، کالتکلیف وبعض أنحاء الوضع، مثل الملکیّهٔ والزوجیّهٔ والحرّیّهٔ والرقّیّهٔ ونحوها، أو بمنشأ انتزاعه، کبعض أنحائه[۳۰۵]، کالجزئیّهٔ والشرطیّهٔ والمانعیّهٔ، فإنّه أیضاً ممّا تناله ید الجعل شرعاً، ویکون أمره بید الشارع وضعاً ورفعاً ولو بوضع منشأ انتزاعه ورفعه، ولا وجه لاعتبار أن یکون المترتّب أو المستصحب مجعولًا مستقلّاً کما لا یخفی[۳۰۶].

أقول: هذا کلام متین، لکنّه رحمه الله فرّع علیه جواب إشکال فی المقام، مع أنّه لا یکون متفرّعاً علیه.

حاصل الإشکال: أنّه لا یمکن جریان الاستصحاب فی الشرط أو الجزء

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۲۶۵

أو المانع، لأنّها لا تکون من المجعولات الشرعیّهٔ، ولا من الموضوعات التی لها أثر شرعی.

وحاصل الجواب: أنّ الاستصحاب یجری فیها لترتّب الشرطیّهٔ والجزئیّهٔ والمانعیّهٔ علیه، لأنّها آثار شرعیّهٔ لها ولو کان جعلها بتبع جعل منشأ انتزاعها، فلا إشکال فی استصحاب بقاء الوضوء مثلًا لترتیب شرطیّته للصلاهٔ[۳۰۷].

نقد کلام صاحب الکفایهٔ فی ذلک

ویرد علیه أنّ الأثر المترتّب علی المستصحب لابدّ من أن یکون مشکوکاً فیه، کما أنّا إذا شککنا فی بقاء خمریّهٔ مایع شککنا فی حرمهٔ هذا المایع أیضاً، والمقام لیس کذلک، لأنّا لا نشکّ فی بقاء شرطیّهٔ الوضوء للصلاهٔ، فإنّه معلوم لنا، والمشکوک هو بقاء الوضوء.

نعم، لو احتملنا نسخ شرطیّته لها لکان الشکّ فی بقاء الشرطیّهٔ، لکنّه لا یرتبط بالمقام کما لا یخفی.

إشکال مهمّ فی استصحاب بقاء الشرط

ویشکل أیضاً استصحاب بقاء الشرط أو عدم المانع لیترتّب علیه کون المأمور به مقیّداً بالشرط أو بعدم المانع، فإذا شککنا فی بقاء الوضوء أو فی کون الثوب الذی لبسناه من أجزاء ما لا یؤکل لحمه یشکل استصحاب الوضوء لإحراز وقوع الصلاهٔ مع الوضوء، واستصحاب عدم لابسیّهٔ غیر المأکول لإحراز کون الصلاهٔ بلا مانع، لأنّ وقوع الصلاهٔ مع الوضوء لازم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۲۶۶

عقلی للمستصحب، فیکون الأصل مثبتاً، وهکذا استصحاب عدم المانع.

بـل لو قلنا بحجّيّة الأصل المثبت لم يكن أيضاً لوقوع الصلاة مع الوضوء أثر شرعى كى يترتّب على الاستصحاب، لأنّ موافقـة الأمر الموجبة لسقوطه لازم عقلى له، لا أثر شرعى.

فعلى هـذا استصحاب بقاء الشرط يكون مثبتاً، مع أنّا لو قلنا بعدم جريانه للزم خروج مورد الصحيحة الاولى والثانية لزرارة، فإنّ مورد الاولى هو الوضوء، لأنّه عليه السلام قال: «وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ»[۳۰۸] ومورد الثانية طهارة الثوب، لأنّه عليه السلام قال: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك[۳۰۹] ثم شككت فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً»[۳۱۰] وكلاهما- أعنى الوضوء وطهارة الثوب- شرطان للصلاة.

على أنّ القول بعدم جريان استصحاب الشرط مخالف للفتاوى أيضاً.

هذه مشكلة مهمّة، وملخّصها أنّا لو قلنا بجريان الاستصحاب فى الشرط يكون مثبتاً، ولو قلنا بعدم جريانه للزم خروج مورد الصحيحتين ومخالفة الفتاوى.

على أنّهم قالوا بجريان استصحاب مثل الوضوء دون استصحاب مثل عدم لابسيّة غير المأكول، ولا يتّضح وجه الفرق بينهما.

ولا يمكن أن يقال: إنّ الطهارة من شرائط المصلّى لا الصلاة، وعدم المأكوليّة من موانع الصلاة بحسب الأدلّة، فإحراز طهارة المصلّى بالاستصحاب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۶۷

يكفى لصحّة صلاته، لكن استصحاب عدم لابسيّة المصلّى غير المأكول لا يثبت تقيّد الصلاة بعدم كونها مع المانع إلّابالأصل المثبت.

وذلك لأنّ لسان روايات شرطيّة الطهارة هو شرطيّتها للصلاة، كما أنّ لسان روايات مانعيّة ما لا يؤكل لحمه هو مانعيّتها لها، من دون فرق بينهما، فكيف يمكن دعوى كون الوضوء شرطاً للمصلّى دون الصلاة؟!

هذا مضافاً إلى أنّ شرطيّته للمصلّى لا يكون لها معنى محصّل، لأنّه إن اريد أنّه شرط للمصلّى بما هو مصلّى فمعناه أنّه شرط للصلاة، وإن اريد أنّه شرط لذات المصلّى فلا يمكن تصوّره، إذ لا معنى للقول بأنّ الوضوء شرط لزيد مثلًا، على أنّه لو كان كذلك للزم صحّة الصلاة مع عدم الطهارة ولو عمداً، ولم يلتزم به أحد.

جواب الإمام الخمينى‌مدّ ظلّه عن الإشكال

وقال سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» دفعاً لإشكال المثبتيّة ما حاصله:

أنّ الميزان فى التخلّص عن الأصل المثبت أن يصير المستصحب مندرجاً تحت كبرى شرعيّة، فإذا استصحبت الطهارة الخبثيّة أو الحدثيّة يصير الموضوع مندرجاً تحت الكبرى المستفادة من قوله: «لا صلاة إلّابطهور»[۳۱۱]، فإنّ المستفاد منه أنّ الصلاة متحقّقة بالطهور بعد حفظ سائر الجهات.

وبعبارة اخرى: لا إشكال فى استصحاب الوضوء مثلًا، لأنّه وإن لم يكن حكماً شرعيّاً إلّاأنّه ذو أثر شرعى، وهو قوله: «لا صلاة إلّابطهور» لأنّ معناه أنّ الصلاة تتحقّق مع الطهور، فتحقّق الصلاة مع الطهور أثر شرعى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۶۸

مترتّب على استصحاب الوضوء[۳۱۲].

ثمّ أورد على نفسه أنّ مثل قوله: «لا صلاة إلّابطهور» إنّما هو فى مقام جعل شرطيّة الطهور للصلاة أو الإرشاد إليها، لا فى مقام الإخبار عن أمر خارجى، وهو تحقّق الصلاة إذا كانت مع الطهور[۳۱۳].

وهذا الإيراد متين لا جواب عنه، وإن كان «مدّ ظلّه» أراد أن يجيب عنه.

وبالجملة: كلام سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» مع اضطرابه لا يدفع إشكال المثبتيّة فى‌المقام.

التحقیق فی جواب الإشكال

والحقّ فی الجواب أن یقال: إنّ إشكال المثبتیّة ناشٍ عن الالتزام بلزوم كون المستصحب أثراً شرعیّاً أو ذا أثر شرعی، ولا وجه للالتزام به، لعدم ورود آیة أو روایة علی ذلك[۳۱۴]، وإنّما التزموا به لأنّ الاستصحاب الذی جعله الشارع حجّةً لابدّ من أن یكون مرتبطاً بالشارع بما هو شارع، فما لا یكون حكماً شرعیّاً ولا ذا أثر شرعی- كالجدار- لا یجری الاستصحاب فیه، لعدم كونه مربوطاً بالشارع، فتمام الملاك فی صحّة الاستصحاب وعدمها هو كونه مربوطاً بالشارع وعدمه، وكما یحصل الارتباط بكون المستصحب أثراً شرعیّاً أو ذا أثر شرعی قد یحصل بأمر ثالث أیضاً، واستصحاب الشرط إنّما یجری لتوسعة دائرة الشرطیّة، فهو مرتبط بالشارع.

اصول الشیعه لاستنباط احكام الشریعة، ج۶، ص: ۲۶۹

توضیح ذلك: أنّ قوله علیه السلام: «لا صلاة إلّابطهور» یدلّ علی كون الطهارة شرطاً للصلاة، وظاهره أنّ الشرط منحصر فی الطهارة الواقعیّة القطعیّة ولا یشمل الطهارة الاستصحابیّة، فإذا ضممنا إلیه قوله: «لا تنقض الیقین بالشكّ» كان شارحاً له وموسّعاً لدائرة الشرط لیشمل الطهارة الاستصحابیّة.

والحاصل: أنّ الاستصحاب تارةً یجری لكون المستصحب حكماً شرعیّاً، واخری لكونه ذا أثر شرعی، وثالثةً لأمر آخر، كتوسعة دائرة الشرط فی المقام، وبكلّ واحد منها یحصل ارتباطه بالشارع ویخرج عن كونه مثبتاً.

ویمكن أن یقال: بعض الشروط- مثل الطهارة عن الحدث التی كانت مورد الصحیحة الاولی، وطهارة الثوب عن الخبث التی كانت مورد الصحیحة الثانیة- حكم شرعی وضعی، فلا إشكال فی جریان الاستصحاب فیه مع قطع النظر عن الجواب الذی ذكرناه آنفاً.

لا یقال: مورد الصحیحة الاولی هو الوضوء، لا الطهارة، فلا یكون حكماً شرعیّاً وضعیّاً.

فإنّه یقال: لا یتصوّر الشكّ فی بقاء الوضوء، لأنّ الغسلتین والمسحتین انعدمت قطعاً، فلا یتصوّر الشكّ فیها حتّی یجری استصحابها، فالمراد بالوضوء إنّما هو الطهارة الحاصلة منه التی تكون باقیةً إلی عروض أحد النواقض.

وبالجملة: یمكن دفع الإشكال عن مورد الصحیحتین بأنّ الطهارة عن الحدث والخبث حكم شرعی وضعی، فلا مانع من استصحابها.

لكنّ الجواب الصحیح الذی یقطع الإشكال من أصله هو ما قدّمناه[۳۱۵] آنفاً،

اصول الشیعه لاستنباط احكام الشریعة، ج۶، ص: ۲۷۰

لأنّ البحث فی جمیع الشروط، لا فی الطهارة عن الحدث والخبث خاصّة، مع أنّ بعضها- كالاستقبال- أمر خارجی تكوینی، لا حكم شرعی.

كلام المحقّق الخوئی فی حلّ الإشكال

وقال بعض الأعلام دفعاً للإشكال: والذی ینبغی أن یقال فی دفعه أنّ الإشكال المذكور إنّما نشأ ممّا هو المعروف بینهم من أنّه یعتبر فی الاستصحاب أن یكون المستصحب بنفسه مجعولًا شرعیّاً أو موضوعاً لمجعول شرعی، فیتوجّه حینئذٍ الإشكال فی جریان الاستصحاب فی الشرط، لعدم كونه مجعولًا بالجعل التشریعی، ولیس له أثر جعلی.

والتحقیق فی الجواب: أنّه لا- ملزم لاعتبار ذلك، فإنّه لم یدلّ علیه دلیل من آیة أو روایة، وإنّما المعتبر فی جریان الاستصحاب كون المستصحب قابلًا للتعبّد، ومن الظاهر أنّ الحكم بوجود الشرط قابل للتعبّد، ومعنی التعبّد به هو الاكتفاء بوجوده التعبّدی وحصول الامتثال، فإنّ لزوم إحراز الامتثال وإن كان من الأحكام العقلیّة، إلّاأنّه معلّق علی عدم تصرّف الشارع بالحكم بحصوله، كما فی قاعدتی الفراغ والتجاوز، فإنّه لو لا حكم الشارع بجواز الاكتفاء بما أتی به المكلّف فیما إذا كان الشكّ بعد الفراغ، أو بعد التجاوز،

لحكم العقل بوجوب الإعادة، لإحراز الامتثال من باب وجوب دفع الضـرر المحتمل، لكنّه بعـد تصـرّف الشارع وحكمه بجواز الاكتفاء بما أتى به ارتفع موضوع حكم العقل، لكونه مبتيّاً على دفع الضرر المحتمل، ولا يكون هناك احتمال

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۷۱

ضرر، فكـذا الحـال فى المقـام، فـإنّ معنى جريـان الاستصـحاب فى الشـرط هو الاكتفـاء بوجوده الاحتمـالى فى مقـام الامتثـال بالتعبّد الشـرعى، فلا محذور فيه أصـلًا، وتكون حال الاستصحاب حال قاعدة الفراغ والتجاوز فى كون كلّ منهما تصرّفاً من الشارع، غاية الأمر أنّ الاستصـحاب لاـ يختصّ بمقـام الامتثـال، فيجرى فى ثبوت التكليف تارةً، وفى نفيه اخرى، وفى مقام الامتثال ثالثـةً، بخلاف قاعـدة الفراغ والتجاوز، فإنّها مختصّة بمقام الامتثال[۳۱۶]، إنتهى كلامه.

نقد نظريّة المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المقام

وهـذا الكلام وإن كان صـدره الذى ذكره تمهيداً للجواب صـحيحاً، إلّاأنّ ما ذهب إليه من أنّ معنى التعبّد بوجود الشـرط هو الاكتفاء بوجوده التعبّدى فى مقام الامتثال ليس بصـحيح، لأنّ التعبّد بوجود الشـرط فى خصوص مقام الامتثال من غير أن يكون له دخل بمقام الجعـل لاـ يكون معقولًا، إذ معنـاه أنّ قوله: «لاـ تنقض اليقين بالشكّ» لا يوسّع دائرة الطهور بحسب مقام الجعل بحيث يشـمل الطهور الاستصـحابى، بـل يوسّع دائرته بحسب مقـام الامتثـال فقـط، ومقتضاه أن يكون المراد بالطهور فى قوله: «لا صـلاة إلّابطهور» خصوص الطهـور الـواقعى، مـع حكمه فى قوله: «لاـ تنقض اليقين بالشـكّ» بكفايـة الطهور الاستصـحابى فى مقـام الامتثـال، والجمع بينهمـا غير معقول.

وكـذا الكلام فى قاعـدتى الفراغ والتجاوز، لأنّا إذا شـككنا بعد الفراغ من الصـلاة فى إتيان الركوع وعدمه لا يمكن للشارع أن يحكم بصحّة الصلاة فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۷۲

مقـام الامتثـال من دون أن يتصـرّف فى مقـام الجعـل، إذ معناه أنّ صـلاة من شكّ فى إتيان الركوع بعـد الفراغ مقبولـة مع أنّ الركوع يكون جزءاً وركناً مطلقاً حتّى مع الشكّ فى إتيانه بعـد الفراغ، والجمع بينهما محال، لأنّ جزئيّته المطلقـة تقتضـى بطلانها لو كانت فى الواقع بلا ركوع، فكيف يحكم بمقبوليّتها وصحّتها؟!

فلابـدّ من أن تكون قاعـدة الفراغ شارحـة لدليل الجزئيّة، بأنّ الركوع لا يكون جزءاً للصـلاة بالنسـبة إلى من شكّ فى إتيانه بعد الفراغ منها.

فالحقّ هو الجواب المختار المتقدّم ذكره.

القول فى استصحاب بقاء المانع أو عدمه

ويجرى أيضـاً استصـحاب بقاء المانع كما يجرى استصـحاب بقاء الشـرط، لأنّ دليل الاستصـحاب كما يوسّع دائرة الشـرط يوسّع دائرة المانع أيضاً.

ولكن لا يجرى استصـحاب عدم المانع، لأنّ عدم المانع لا يكون حكماً شرعيّاً ولا موضوعاً ذا أثر شرعى ولا يكون مربوطاً بالشارع من جهة اخرى، مثل توسعة دليل آخر أو تضييقه، فلو قلنا بجريان الاستصحاب فيه يكون مثبتاً.

القول فى الاستصحابات العدميّة

المطلب الثالث: قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: لا فرق فى المستصحب أو المترتّب عليه بين أن يكون وجود الحكم أو عدمه، فكما يجرى استصحاب الوجوب يجرى أيضاً استصحاب عدم الوجوب، وكما يجرى استصحاب الخمريّة لترتيب الحرمة عليه يجرى أيضاً استصحاب عدم الخمريّة لترتيب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۷۳

عدم الحرمة، ضرورة أنّ أمر نفى الحكم بيد الشارع، كثبوته.

وعدم إطلاق الحكم على عدمه غير ضائر، إذ ليس ما دلّ على اعتبار كون المستصحب حكماً أو موضوعاً يترتّب عليه حكم بعد صدق نقض اليقين بالشكّ برفع اليد عنه، كصدقه برفعها من طرف ثبوته كما هو واضح[۳۱۷].

وهذا كلام متين، وإن كان مغايراً لما صرّح به فى غير موضع من كلامه من لزوم كون المستصحب أثراً شرعيّاً أو موضوعاً ذا أثر شرعى.

ثمّ فرّع عليه إشكالًا على الشيخ الأعظم، لكنّ البحث فيه قليل الجدوى، فلا نطيل بذكره.

توضيح حول عدم ترتّب الآثار غير الشرعيّة على المستصحب

المطلب الرابع: قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: لا يذهب عليك أنّ عدم ترتّب الأثر الغير الشرعى ولا الشرعى بوساطة غيره من العادى أو العقلى بالاستصحاب إنّما هو بالنسبة إلى ما للمستصحب واقعاً[۳۱۸]، فلا يكاد يثبت به من آثاره إلّاأثره الشرعى الذى كان له بلا واسطة أو بوساطة أثر شرعى آخر حسبما عرفت فيما مرّ، لا بالنسبة إلى ما كان للأثر الشرعى مطلقاً، كان بخطاب الاستصحاب أو بغيره من أنحاء الخطاب، فإنّ آثاره- شرعيّة كانت أو غيرها- تترتّب عليه إذا ثبت ولو بأن يستصحب، أو كان من آثار المستصحب، وذلك لتحقّق موضوعها حينئذٍ حقيقةً، فما للوجوب عقلًا يترتّب على الوجوب الثابت شرعاً باستصحابه أو استصحاب موضوعه من وجوب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۷۴

الموافقة وحرمة المخالفة واستحقاق العقوبة أو غير ذلك، كما يترتّب على الثابت بغير الاستصحاب بلا شبهة ولا ارتياب[۳۱۹]، إنتهى كلامه رحمه الله.

وهو صحيح بحسب الظاهر كما أشرنا إليه كراراً[۳۲۰].

كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى المسألة

لكن أورد عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّه مبنىّ على التسامح، لأنّ حرمة المخالفة ووجوب الموافقة واستحقاق العقوبة كلّها من آثار الحكم الواقعى عقلًا، وأمّا الأحكام الظاهريّة فليست[۳۲۱] فى موافقتها ولا مخالفتها من حيث هى شىء، لأنّها أحكام طريقيّة للتحفّظ على الواقع، فخطاب «لا تنقض» كخطاب «صدّق العادل» مثلًا ليس من الخطابات النفسيّة التى يحكم العقل بوجوب موافقتها وحرمة مخالفتها من حيث هى، ولا يكون فى موافقتها ثواب ولا فى مخالفتها عقاب إلّاانقياداً وتجرّياً، وإنّما يحكم العقل بلزوم الإتيان بمؤدّياتها، لكونها حجّة على الواقع، فيحكم العقل من باب الاحتياط بلزوم موافقتها، لا لكونها أحكاماً ظاهريّة، بل لاحتمال انطباقها على الواقع، فاستحقاق العقوبة إنّما هو على مخالفة الواقع، لا الحكم الظاهرى[۳۲۲]، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

هذا تمام الكلام فى الأصل المثبت وفروعه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۷۵

فی کفایة کون المستصحب حکماً شرعیّا أو ذا حکم کذلک بقاءً

التنبیه الثامن: قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: إنّه قد ظهر ممّا مرّ لزوم أن یکون المستصحب حکماً شرعیّاً أو ذا حکم کذلک، لکنّه لا یخفی أنّه لابدّ أن یکون کذلک بقاءً، ولو لم یکن کذلک ثبوتاً، فلو لم یکن المستصحب فی زمان ثبوته حکماً ولا له أثر شرعاً وکان فی زمان استصحابه کذلک- أی حکماً أو ذا حکم- یصحّ استصحابه، کما فی استصحاب عدم التکلیف، فإنّه وإن لم یکن بحکم مجعول فی الأزل ولا ـ ذا حکم، إلّاأنّه حکم مجعول فیما لا یزال، لما عرفت من أنّ نفیه کثبوته فی الحال مجعول شرعاً، وکذا استصحاب موضوع لم یکن له حکم ثبوتاً أو کان ولم یکن حکمه فعلیّاً وله حکم کذلک بقاءً[۳۲۳]، وذلک لصدق نقض الیقین بالشکّ علی رفع الید عنه والعمل کما إذا قطع بارتفاعه یقیناً ووضوح عدم دخل أثر الحالة السابقة ثبوتاً فیه وفی تنزیلها بقاءً، فتوهّم اعتبار الأثر سابقاً کما ربما یتوهّمه الغافل من اعتبار کون المستصحب حکماً أو ذا حکم فاسد قطعاً[۳۲۴].

إنتهی کلامه رحمه الله، وهو صحیح متین.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۷۷

فی أصالة تأخّر الحادث

أصالة تأخّر الحادث

اشارة

التنبیه التاسع: إذا شککنا فی أصل تحقّق حکم أو موضوع فلا إشکال فی جریان استصحاب عدمه، وأمّا إذا شککنا فی تقدّمه وتأخّره بعد القطع بتحقّقه وحدوثه فی زمان فتارةً: یلاحظ التقدّم والتأخّر بالإضافة إلی أجزاء الزمان، واخری: بالإضافة إلی حادث آخر.

فینبغی البحث فی مقامین:

لحاظ التقدّم والتأخّر بالنسبة إلی أجزاء الزمان

المقام الأوّل: فیما إذا لوحظ التقدّم والتأخّر بالإضافة إلی أجزاء الزمان، کما إذا شککنا فی أنّ موت زید هل حدث یوم الخمیس أو الجمعة، فهل یجری الاستصحاب فیه أم لا؟

أقول: لاـ إشکال فی استصحاب عدم تحقّقه فی الزمان الأوّل وترتیب آثاره، وأمّا آثار تأخّره عن الزمان الأوّل فلا تترتّب، لکون الاستصحاب بالنسبة إلیها مثبتاً، حیث إنّ التأخّر لازم عقلی للمستصحب.

اللّهمّ إلّاأن یدّعی خفاء الواسطة، لکنّه خلاف الظاهر، لما عرفت من أنّ الواسطة الخفیّة ما لا یراها العرف، مع أنّ التأخّر لیس کذلک.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۷۸

فالتعبیر عن هذا الاستصحاب ب «أصالة تأخّر الحادث» کما فی کلماتهم مبنیّ علی التسامح، لعدم کون التأخّر ذا حالة سابقة متیقّنة، بل هو لازم عقلی لما کان کذلک، أعنی عدم التحقّق فی الزمان الأوّل.

وکذلک لا تترتّب آثار حدوثه فی الزمان الثانی، لکونه بالنسبة إلیها أیضاً مثبتاً، لأنّ حدوثه فی الزمان الثانی لازم عقلی لعدم حدوثه فی الزمان الأوّل.

نعم، لو کان الحدوث عبارةً عن أمر مرکّب من الوجود فی الزمان الثانی وعدم الوجود فی الزمان الأوّل لترتّب آثاره بذاک

الاستصحاب، لثبوت كلا جزئيه، أحدهما- أعنى الوجود فى الزمان الثانى- بالوجدان، والآخر- أعنى عدم الوجود فى الزمان الأوّل- بالاستصحاب، ولا يجب أن يكون المستحصب نفسه ذا أثر شرعى، بل يكفى كونه أحد أجزاء مركّب ذى أثر إذا احرز سائر الأجزاء من طريق آخر، ألا ترى أنّا إذا علمنا أنّ زيداً عادل ثمّ صار مجتهداً وشككنا فى بقاء عدالته يجرى استصحاب العدالة لترتيب جواز تقليده، مع أنّ موضوع جواز التقليد مركّب من الاجتهاد والعدالة، لا العدالة فقط.

هذا، ولكن كون معنى الحدوث مركّباً خلاف الظاهر، لأنّه عبارة عن أمر بسيط مقيّد ظاهراً، وهو الوجود المقيّد بكونه مسبوقاً بالعدم.

فالحاصل: أنّا إذا علمنا بحدوث شىء وشككنا فى تقدّمه وتأخّره بالنسبة إلى أجزاء الزمان يجرى استصحاب عدمه فى الزمان الأوّل لترتيب آثاره، أعنى آثار هذا العدم، لا آثار تأخّره عن الزمان الأوّل، ولا آثار حدوثه فى الزمان الثانى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۷۹

لحاظ التقدّم والتأخّر بالنسبة إلى حادث آخر

المقام الثانى: فيما إذا لوحظ الحادث بالإضافة إلى حادث آخر علم بحدوثه أيضاً وشكّ فى تقدّم ذلك عليه وتأخّره عنه.

وللمسألة صور كثيرة، لأنّ الحادثين إمّا أن يكونا مجهولى التاريخ أو يكون تاريخ أحدهما معلوماً، وفى كلّ منهما إمّا أن يكون الأثر للوجود بنحو خاصّ من التقدّم أو التأخّر أو التقارن، أو للعدم كذلك، وفى كلّ منها إمّا أن يؤخذ الوجود أو العدم بنحو كان التامّة وليس التامّة موضوعاً للأثر أو بنحو كان الناقصة وليس الناقصة، وفى كلّ من هذه الصور إمّا أن يكون أحد الحادثين موضوعاً للأثر، أو كلاهما، فهاهنا مسائل.

صور مجهولى التاريخ

المسألة الاولى: فيما إذا كان تاريخ كليهما مجهولًا مع كون الأثر لوجود أحد الحادثين بنحو خاصّ مع أخذ هذا الوجود بنحو كان التامّة موضوعاً للأثر، مثاله ما إذا علمنا بموت زيد وعمرو وشككنا فى المتقدّم والمتأخّر منهما وكان الأثر مترتّباً على تقدّم موت زيد على موت عمرو[۳۲۵].

ففى هذه الصورة يجرى استصحاب عدم التقدّم لمنع الأثر.

لا يقال: عدم تقدّم موت زيد على موت عمرو لم يكن متيقّناً إلّابنحو القضيّة السالبة بانتفاء الموضوع، ولا يجرى الاستصحاب فيها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۸۰

فإنّه يقال: تقدّم موت زيد على موت عمرو لا يكون قضيّة، بل مفرد، لأنّه مفاد كان التامّة، لا الناقصة.

هذا إذا كان الأثر مترتّباً على تقدّم أحدهما على الآخر فقط، أو على تأخّره عنه، أو على تقارنه معه، وأمّا إذا كان كلّ من وجوداته الخاصّة موضوعاً للأثر- كأن يترتّب على تقدّمه عليه أثر وعلى تأخّره عنه أثر آخر وعلى تقارنه معه أثر ثالث- فاستصحاب عدم كلّ منها وإن أمكن جريانه فى حدّ نفسه، إلّاأنّها لا تجرى، لكونها متعارضة، لأنّا نعلم بكذب أحدها واقعاً.

وأمّا إذا كان الأثر لاثنين منها- كأن يترتّب على تقدّمه أثر وعلى تأخّره أثر آخر من غير أن يكون تقارنه معه ذا أثر- فلا إشكال فى جريان استصحاب عدم كليهما، لعدم العلم بكذب أحدهما، فلا تعارض.

نعم، لو شككنا فى التقدّم والتأخّر ولم نحتمل التقارن أصلًا لكانا متعارضين.

ومن هنا علم حال صورة كون كلّ من الحادثين بوجوده الخاصّ ذا أثر، كما إذا كان تقدّم كلّ منهما على الآخر ذا أثر شرعى، فإن احتملنا التقارن أيضاً يجرى استصحاب عدم تقدّم كلّ منهما لنفى أثره، وإن لم نحتمله فلا، لتحقّق التعارض.

وبالجملة: إذا استلزم جريان الاستصحابين كذب أحدهما فى الواقع أو فى علمنا فلا يجرى الاستصحاب، وإلّا فهو يجرى.

المسألـة الثانية من صور مجهولى التاريخ: ما إذا كان الأثر لوجود أحد الحادثين أو كليهما بنحو خاصّ من التقدّم أو التأخّر أو التقارن، مع أخذه موضوعاً للأثر بنحو كان الناقصة، كما إذا كان الأثر فى المثال المتقدّم مترتّباً

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ٢٨١

على كـون مـوت زيـد متّصـفاً بتقـدّمه على مـوت عمرو، ففى هـذه الصـورة لاـ يجرى استصـحاب وجـود الموضوع لـترتيب الأـثر، ولا استصحاب عدمه لمنع الأثر.

أمّا الأوّل فواضـح، فإنّ اتّصاف موت زيـد بتقدّمه على موت عمرو لم يكن متيقّناً، وكذلك الثانى، لأنّ عدم اتّصاف موت زيد بتقدّمه على موت عمرو أيضـاً لم يكن متيقّناً إلّابنحو السالبـة بانتفاء الموضوع، إذ عـدم الاتّصـاف بالتقـدّم سابقـاً إنّما هو لأجل عـدم تحقّق المـوت، ولاـ يجرى الاستصـحاب فى هـذا النـوع مـن السالبـة، لعـدم اتّحـاد القضـيّتين، فـإنّ القضـيّة المتيقّنـة سالبـة بانتفـاء الموضـوع، والمشـكوكة- التى نريد إثباتها بالاستصـحاب- سالبة بانتفاء المحمول، وإن كان لفظهما واحداً، حيث نقول: لم يكن موت زيد متقدّماً على موت عمرو، والآـن نشـكّ فى كونه متقـدّماً عليه، فلفـظ القضـيّتين واحـد، إلّـاأنّ الاـولى سالبـة بانتفـاء الموضوع، والثانيـة بانتفـاء المحمول، كما هو واضح.

هذا حاصل ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام مع توضيح منّا[٣٢۶].

وهو متين، إلّـاأنّه ينـافى مـا ذهب إليه فى مبحث العـامّ والخـاصّ، فـإنّه قـال هنـاك: إذا ورد الـدليل بـأنّ النسـاء يحضن إلى الخمسـين إلّاالقرشـيّة، فهى تحيض إلى الستّين، يجرى استصـحاب عدم القرشـيّة لنفى حكم المخصّص[٣٢٧]، مع أنّ القضـيّة المتيقّنة- وهو عدم قرشيّة المرأة- سالبة بانتفاء الموضوع، فكيف تستصحب لإثبات السالبة بانتفاء المحمول؟!

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ٢٨٢

وبالجملة: ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فيما نحن فيه صـحيح متين، لا ما ذهب إليه فى مبحث العامّ والخاصّ، وناقشـنا فى كلامه هناك أيضاً، فراجع[٣٢٨].

المسألـة الثالثـة من صور مجهولى التاريـخ: ما إذا كان الأثر لعـدم أحـدهما فى زمان حـدوث الآخر مع أخذه موضوعاً بنحو مفاد ليس الناقصة[٣٢٩]، الذى يعبّر عنه بالعدم النعتى[٣٣٠]، فى مقابل مفاد ليس التامّة الذى يعبّر عنه بالعدم المحمولى.

ولاـ يجرى الاستصـحاب فى هـذه الصورة أيضـاً؛ لانتفـاء القضـيّة المتيقّنـة إلّـا بنحو السالبـة بانتفـاء الموضوع التى عرفت عـدم جريـان الاستصحاب فيها.

المسألـة الرابعـة من صور مجهولى التاريـخ: ما إذا كان الأثر لعـدم الحادث فى زمان حـدوث الآخر مع أخـذه موضوعاً بنحو مفاد ليس التامّة الذى يعبّر عنه بالعدم المحمولى.

وهـذا على قسـمين: لأـنّه إمّا أن يكون عـدم كلّ منهما فى زمان حـدوث الآخر موضوعاً للأثر، أى يكون عـدم هـذا الحادث فى زمان حدوث الآخر موضوعاً لأثر، وعدم ذاك الحادث كذلك موضوعاً لأثر آخر، وإمّا أن يكون عدم أحدهما كذلك فقط موضوعاً له.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ٢٨٣

نظريّة صاحب الكفاية والشيخ الأنصارى فى المقام

قال المحقّق الخراسانى والشيـخ الأعظم الأنصارى ؛ بعدم جريان الاستصـحاب فى القسم الأوّل، إلّاأنّهما اختلفا فى وجهه، فقال الشيخ: وجهه أنّ الاستصحاب وإن أمكن أن يجرى فى عدم كلّ منهما فى زمان حدوث الآخر، إلّاأنّهما يتساقطان لأجل التعارض[٣٣١].

وقال المحقّق الخراسانى رحمه الله: وجهه عدم تماميّة أركان الاستصحاب[٣٣٢].

ولا ثمرة بين القولين فى هـذا القسم، لكن تظهر الثمرة فى القسم الثانى، أعنى ما إذا كان الأثر مترتّباً على عـدم أحـدهما فقط فى زمان حدوث الآخر، وله أمثلة كثيرة:

منها: ما إذا علم حـدوث الكرّيّـة والملاقاة وشكّ فى المتقدّم منهما، فعدم الكرّيّة فى زمان حدوث الملاقاة موضوع للأثر وهو الانفعال والتنجّس، وأمّا العكس– أعنى عدم الملاقاة فى زمان حدوث الكرّيّة– فلا أثر له أصلًا.

ومنها: ما إذا علم موت الوالد وإسـلام الولد، وشكّ فى المتقدّم منهما، فإنّ عدم إسـلام الولد فى زمان موت الوالد موضوع للأثر، وهو المنع من الإرث، بخلاف العكس، إذ لا أثر لعدم موت الوالد فى زمان إسلام الولد.

ففى هـذا القسم يجرى الاستصـحاب بنـاءً على مـا ذهب إليه الشـيخ رحمه الله، لانتفاء التعارض هاهنا، ولا يجرى على مـذهب المحقّق الخراسانى قدس سره.

وينبغى ذكر مقدّمتين ليتّضح كلامه فى الكفاية:

اعتبار اتّصال زمان الشکّ بزمان اليقين فى الاستصحاب

الاولى: أنّه يعتبر فى جريان الاستصحاب اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين[۳۳۳]، لعدم صدق الشكّ فى البقاء لو كان منفصلًا عنه، فإذا قطعنـا بالطهـارة، ثمّ بالحـدث، ثمّ شـككنا فيهمـا لاـ يجرى إلّااستصـحاب الحـدث، لانفصـال الشكّ فيهما عن اليقين بالطهارة واتّصاله باليقين بالحدث.

عدم جواز التمسّک بالدليل فى شبهته المصداقيّة

الثانية: أنّهم وإن اختلفوا فى جواز التمسّك بالعامّ فى الشـبهة المصداقيّة للمخصّـِص، فقال صاحب العروة بالجواز، وكثير من المحقّقين بعـدمه، إلّاأنّهم اتّفقوا على عـدم جواز التمسّك بالـدليل فى الشـبهة المصداقيّـة لنفسه، سواء كان عامّاً أو غير عامّ، فلا يجوز التمسّـك بقوله: «أكرم العلمـاء» فيمـا إذا شـكّ فى عالميّـة زيـد، ولاـ بقوله: «لاـ تشـرب الخمر» فيما إذا شكّ فى خمريّـة مايع، فلا بـدّ فى جواز التمسّك بقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» من إحراز صدق نقض اليقين بالشكّ، وأمّا إذا شـككنا فى مورد أنّه هل هو من مصاديقه أم لا؟ وبعبارة اخرى: إذا شـككنا فى أنّ زمان الشكّ هل هو متّصل بزمان اليقين أم لا؟ فلا يجوز التمسّك بدليل الاستصحاب، لأنّه شبهة مصداقيّة له، وقد عرفت اتّفاقهم على عدم جواز التمسّك بالدليل فى الشبهة المصداقيّة لنفسه.

كلام صاحب الكفاية رحمه الله فى المسألة

إذا عرفت هاتين المقدّمتين فاعلم أنّ حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى

المقام أنّه لم يحرز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين.

ولابدّ من توضيح كلامه فى ضمن مثال:

إذا علمنا بعـدم كرّيّـة ماء الحوض مثلًا يوم السـبت، ثمّ علمنا بصـيرورته كرّاً وملاقاته للنجس، لكن شـككنا فى أنّ الكرّيّـة حدثت يوم الأحد والملاقاة يوم الاثنين أو بالعكس، فزمان اليقين بعدم كرّيّته هو يوم السـبت وزمان الشكّ فيه– الذى اريد استصـحابه إليه لترتيب الأـثر– هو زمـان الملاقـاة المردّد بين الأحـد والاثنين، إذ الأثر يترتّب على عـدم الكرّيّـة فى زمان الملاقاة، وحيث إنّه مردّد بين هـذين

الیومین فإن کان فی الواقع یوم الأحد فزمان الشکّ متّصل بزمان الیقین، وأمّا إن کان یوم الاثنین فلا، لانفصاله عنه بیوم الأحد الذی هو زمان الکرّیّة لا محالة، فلم یحرز کون رفع الید عن الیقین بعدم حدوث الکرّیّة بهذا الشکّ من قبیل نقض الیقین بالشکّ.

نعم، إذا لوحظ إضافته إلی أجزاء الزمان فلا إشکال فی استصحابه، لأنّا نعلم بعدم الکرّیّة یوم السبت ونشکّ فی بقائه یوم الأحد، فزمان الشکّ متّصل بزمان الیقین، إلّاأنّه خلاف الفرض، لأنّ المفروض أنّ موضوع الأثر هو عدم الکرّیّة فی زمان الملاقاة، لا عدمها یوم الأحد[۳۳۴].

هذا حاصل کلامه رحمه الله لإثبات اختلال أرکان الاستصحاب فی المقام.

نقد نظریّة صاحب الکفایة رحمه الله فی المسألة

وفیه: أنّ ما نحن فیه لا یکون من قبیل الشبهة المصداقیّة؛ لأنّها لا تتصوّر إلّا فیما إذا کان عنوان الدلیل منطبقاً علی أحد طرفی الاحتمال، فإنّ الشکّ فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۸۶

عالمیّة زید ینحلّ إلی احتمال عالمیّته واحتمال عدمها، وعلی الأوّل ینطبق علیه قوله: «أکرم العالم» بخلاف ما نحن فیه، إذ بناءً علی احتمال حدوث الملاقاة فی یوم الاثنین فی المثال الملازم لحدوث الکرّیّة یوم الأحد یکون رفع الید عن الیقین من قبیل نقض الیقین بالیقین لا بالشکّ، وبناءً علی احتمال حدوثها فی یوم الأحد الملازم لحدوث الکرّیّة یوم الاثنین یکون رفع الید عنه من قبیل نقضه فی زمان بقائه لا فی زمان الشکّ فی البقاء حتّی یصدق علیه نقض الیقین بالشکّ، فلا مجال لتصویر الشبهة المصداقیّة فی المقام.

وبهذا ظهر أساس الإشکال فی کلامه، وهو أنّه یتحصّل من هذین الیقینین التعلیقیّین الشکّ فی بقاء عدم الکرّیّة إلی زمان الملاقاة، ویکون رفع الید عن الیقین بهذا الشکّ من مصادیق نقض الیقین بالشکّ، فإنّ الشکّ غالباً یحصل من لحاظ الیقینین التعلیقیّین معاً، ألا تری أنّک إذا أیقنت بقتل کلّ من کان فی سیّارة بسبب تصادمها مع سیّارة اخری وشککت فی أنّ صدیقک کان فیها أم لا، یکون لک یقینان تعلیقیّان:

أحدهما: یقینک بقتل صدیقک إن کان فیها، والثانی: یقینک بسلامته إن لم یکن فیها، ویحصل منهما الشکّ فی بقاء سلامته، فیجری استصحابها.

هذا ما خطر ببالی ردّاً علی کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام، ولم أرَ أحداً استشکل به علیه.

إشکال المحقّقین علی کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله

نعم، ناقش فیه کثیر من المحقّقین- منهم سیّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه»- بوجه آخر، وهو أیضاً إشکال مهمّ، وإلیک بیانه:

قالوا: لا یتصوّر الشبهة المصداقیّة فی المقام، لأنّ عناوین الموضوعات علی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۸۷

قسمین: واقعیّة خارجیّة، کالخمر والعدالة[۳۳۵]، ووجدانیّة، کالعلم والشکّ ونحوهما، وإنّما یتصوّر الشبهة المصداقیّة فی القسم الأوّل، لا الثانی، إذ لا یشکّ أحد فی أنّه هل هو شاکّ فی أمر کذائی أم لا؟ ولا فی أنّه هل هو متیقّن أم لا؟

إلّا بعض أهل الوسوسة الشاکّ فی وجدانیّاته، وهو خارج عن محلّ الکلام.

نعم، یمکن أن یشکّ فی وجدانیّات غیره، أو فی أنّه کان شاکّاً أو متیقّناً أمس مثلًا، أو فی أنّ شکّه هل تعلّق بهذا الشیء أو بذاک الشیء، کأن یشکّ فی الصلاة فی أنّ شکّه هل یکون بین الاثنین والثلاث، أو بین الثلاث والأربع، أمّا الشکّ فی وجدانیّات نفسه فعلًا

مع تشخّص متعلّقاتها فلا يتصوّر أصلًا.

فإذا شكّ ابتداءً فى أنّ شكّه هل هو متّصل باليقين أم لا؟ رجع إلى وجدانه، فإن كان له يقين بالضدّ متخلّل بين اليقين السابق والشكّ اللاحق فزمان الشكّ منفصل عن زمان اليقين، وإلّا فلا، فأين الشبهة المصداقيّة لقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ»؟!

إن قلت: لنا موارد قالوا بعدم جريان الاستصحاب فيها، ولا وجه له إلّا كونها من قبيل الشبهة المصداقيّة:

منها: ما إذا علم المكلّف بأنّه كان جنباً فى أوّل النهار وصار متطهّراً منها جزماً، ثمّ رأى فى ثوبه منيّاً وعلم إجمالًا بأنّه إمّا من جنابته التى قطع بارتفاعها بالغسل أو من جنابة جديدة، فإنّه عالم بأنّه صار جنباً عقيب خروج هذا المنىّ، ومع هذا لا يجرى استصحاب هذه الجنابة المقطوعة، ولا ـ وجه له إلّاعدم إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، لأنّ الجنابة أمرها دائر بين التى قطع زوالها وبين التى قطع بقائها، فيحتمل الفصل بين زمان الشكّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۸۸

واليقين بحصول الجنابة بيقين بزوالها، فهذا من قبيل عدم إحراز الاتّصال.

قلت: مجرّد وجدان المنىّ- الذى حصل عقيبه الجنابة- فى الثوب مع العلم بكونه منه لا يكون منشأ للأثر، لأنّ الأثر للجنابة، لا لوجدان المنىّ فى الثوب، والمفروض أنّه يعلم بحصول جنابة له أوّل النهار وزوالها بالغسل بعده، ويشكّ بدواً فى حصول جنابة جديدة له، فعدم جريان الاستصحاب فيه ليس لعدم إحراز الاتّصال، بل لعدم اليقين السابق.

لا ـ يقال: هذا خلط واضح، لأنّ المراد استصحاب الجنابة المقطوعة بعد خروج هذا المنىّ المردّد الذى وجد فى الثوب ولم يعلم بارتفاعها، فإنّا نسلّم أنّ المنشأ للأثر هو الجنابة، وندّعى كونها فى المقام ذات حالة سابقة متيقّنة.

فإنّه يقال: إن أردتم جريان الاستصحاب الشخصى- أعنى استصحاب الجنابة الشخصيّة- فلا نسلّم كونها ذات حالة سابقة متيقّنة، لأنّ جنابة أوّل النهار مقطوعة الزوال، والتى بعده مشكوكة الحدوث، فأين اليقين السابق؟!

وإن أردتم جريان القسم الثانى من استصحاب الكلّى، فالمقام ليس منه، لأنّ مجرى هذا النوع من الاستصحاب أن يتحقّق الكلّى فى ضمن فرد مردّد بين ما هو مقطوع البقاء لكونه طويل العمر، ومقطوع الارتفاع لكونه قصير العمر، والمقام ليس كذلك[۳۳۶]، لعدم تصوّر تحقّق كلّى الجنابة فى ضمن فرد مردّد بين طويل العمر وقصيره فى المثال، فإنّ حالات المكلّف لا تزيد على ثلاث:

اليقين بالجنابة أوّل النهار، واليقين بارتفاعها بالغسل فى الزمان الثانى، والشكّ فى حدوث جنابة جديدة بعده.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۸۹

نعم، لو احتمل حدوث جنابة جديدة عند ارتفاع الاولى لكان من القسم الثالث من استصحاب الكلّى، وعلى القول بجريان الاستصحاب فى هذا القسم من الكلّى لا بأس بجريانه فى كلّى الجنابة هاهنا أيضاً[۳۳۷].

هذا حاصل ما أجاب به سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالى» عن الإشكال.

ومنها[۳۳۸]: ما إذا علمنا بعدم عدالة زيد، ثمّ شككنا فيه بعد عام، واحتملنا كوننا فى وسط هذا العام عالمين بعدالته، فإنّ هذا شبهة مصداقيّة لدليل الاستصحاب، لعدم إحراز اتّصال زمان اليقين بزمان الشكّ، حيث احتملنا عروض يقين فى أثناء العام على ضدّ الحالة السابقة، ولو كان كذلك واقعاً لكان رفع اليد عمّا علم قبل العام من قبيل نقض اليقين باليقين لا بالشكّ.

وفيه: أنّ الشكّ إذا تعلّق بعين ما تعلّق به اليقين حتّى من حيث الزمان يرفعه رأساً[۳۳۹]، ولا يضرّ بالاستصحاب القطع به فضلًا عن احتماله، فلو كنت محدثاً أوّل النهار ثمّ أيقنت فى الظهر بصيرورتك متطهّراً ثمّ شككت بعد العصر فى الطهارة فى الظهر التى كانت متيقّنة يجرى استصحاب الحدث، لاتّصال زمان المشكوك- أعنى الظهر- بزمان المتيقّن- أعنى أوّل النهار- واليقين الذى تبدّل بالشكّ كأن لم يكن، فلا أثر له أصلًا.

نعم، لو قلنا بحجّيّة قاعدة اليقين لكان اليقين المرفوع بالشكّ السارى منشأً للأثر، لكنّا لا نقول بحجّيّتها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۹۰

والحاصل: أنّ الشكّ إذا كان سارياً لا يضرّ القطع بتخلّل اليقين بالضدّ بينه وبين اليقين السابق فى جريان الاستصحاب، فضلًا عن كونه محتملًا.

ولو كان احتمال التخلّل مضرّاً لكان جريان الاستصحاب فى أشهر موارده ممنوعاً، لأنّ من كان متطهرّاً مثلًا ثمّ شكّ فى صيرورته محدثاً يكون منشأ شكّه احتمال خروج البول مثلًا، ولو بال لكان حين البول قاطعاً بصيروته محدثاً، فاحتمال خروج البول يستلزم احتمال اليقين بالمحدثيّة، وأيضاً من كان محدثاً ثمّ شكّ فى بقائه كان منشأه احتمال تحقّق الوضوء منه، وهذا الاحتمال يستلزم احتمال اليقين بالطهارة، فهو يحتمل التخلّل بين الشكّ واليقين باليقين بالطهارة.

وبالجملة: لا يكون المثال من قبيل الشبهة المصداقيّة لدليل الاستصحاب، بل أركان الاستصحاب فيه تامّة، ونحن نلتزم بجريانه.

كلام للمحقّق النائينى رحمه الله مربوط بالمقام

ومنها: ما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله ردّاً على ما ذهب إليه السيّد محمّد كاظم صاحب العروة فى الإنائين المشتبهين:

توضيحه: أنّ صاحب العروة رحمه الله قال فيها ما حاصله: أنّه لو كان عندنا إناءان علم نجاستهما تفصيلًا ثمّ علمنا بصيرورة أحدهما طاهراً لكنّه اشتبه بالنجس فله ثلاث صور:

الاولى: أن يكون الطاهر معلوماً بالتفصيل ابتداءً ثمّ صار مشتبهاً لأجل الظلمة ونحوها.

الثانية: أن يكون معلوماً بالإجمال ذاتاً، أى حصل لنا العلم بصيرورة أحد النجسين- لا على التعيين- طاهراً، من غير سبق علم تفصيلى به أصلًا.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۹۱

الثالثة: أن يحصل العلم بطهارة أحدهما معنوناً بعنوان، كالعلم بطهارة إناء زيد مثلًا، إلّاأنّه غير معلوم لنا.

فيجرى الاستصحاب فى كلّ من الطرفين فى جميع هذه الصور، فيجب الاجتناب عن كليهما[۳۴۰].

هذا توضيح ما أفاده السيّد رحمه الله فى العروة.

واستشكل عليه المحقّق النائينى رحمه الله بأنّ الاستصحاب لا يجرى فى هذه الصور أصلًا.

أمّا فى الصورة الثانية: فلأنّ جريانه فى كليهما مستلزم للتناقض فى أدلّته، حيث إنّ صدر دليل الاستصحاب- أعنى قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ»- يقتضى نجاسة كلّ من الإنائين، وذيله- أعنى قوله: «انقضه بيقين آخر»- يقتضى طهارة المعلوم بالإجمال، وهذا تناقض واضح، فاستصحاب نجاسة كلّ منهما وإن كان جارياً فى نفسه، إلّاأنّهما يتعارضان ويتساقطان بسبب العلم الإجمالى، ولو لاه لكان جارياً فيهما، لتماميّة أركانه.

وأمّا فى الصورة الاولى: فلاختلال أركان الاستصحاب فيها، لكونها شبهة مصداقيّةً لدليله، توضيحه: أنّا إذا علمنا تفصيلًا بطهارة أحدهما، كالإناء الواقع فى الجانب الشرقى مثلًا انتقض اليقين بنجاسته بقين آخر، فإذا اشتبه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۹۲

بالآخر بعد ذلك بسبب عروض الظلمة ونحوها يصدق فى كلّ منهما أنّه كان معلوم النجاسة والآن شكّ فيها، إلّاأنّه لم يحرز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، لأنّه يحتمل فى كلّ منهما أن يكون هو الذى صار طاهراً، فانفصل زمان الشكّ عن زمان اليقين بتخلّل اليقين على ضدّ اليقين السابق بينهما، ويحتمل أن يكون الذى بقى نجساً، فاتّصل زمانهما ولم يتخلّل بينهما شىء، فلم يحرز الاتّصال، بل يكون شبهة مصداقيّة، لاحتمال أن يكون رفع اليد عن النجاسة المعلومة سابقاً من قبيل نقض اليقين باليقين واحتمال أن يكون من قبيل نقض اليقين بالشكّ.

وكذلك الحال فى الصورة الثالثة، لأنّ معلوم الطهارة وإن لم يتشخّص فيها تشخّصاً تامّاً، إلّاأنّه مشخّص بعنوانه، فيحتمل فى كلّ منهما أن يكون هو إناء زيد، فانفصل زمان الشكّ عن زمان اليقين، ويحتمل أن يكون هو الإناء الآخر، فاتّصل زمانهما، فيكون هذا أيضاً شبهة مصداقيّة لدليل الاستصحاب[۳۴۱].

هذا حاصل كلام المحقّق النائينى رحمه الله هاهنا.

نقد نظريّة المحقق النائينى رحمه الله

تتصوّر إلّافيما انطبق عليه الدليل على أحد الاحتمالين، والمقام ليس كذلك، لأنّ كلّا من الإنائين إذا أردنا استصحابه إن كان هو إناء زيد كان معلوم الطهارة، وإن كان هو الآخر كان معلوم النجاسة، فليس لنا احتمال ينطبق عليه دليل الاستصحاب، وكذلك الحال فى الصورة الاولى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۹۳

لكن يحصل من هذين اليقينين التعليقيّين شكّ فى بقاء نجاسة كلّ منهما، فيجرى استصحابهما، لتماميّة أركانه.

على أنّ اليقين التفصيلى فى الصورة الاولى صار بعد عروض مثل الظلمة يقيناً إجماليّاً، فليس لنا حين الشكّ يقين تفصيلى أصلًا، فزمان الشكّ متّصل بزمان اليقين، وبعبارة اخرى: إذا علمنا بنجاسة الإنائين أوّل النهار ثمّ علمنا بعد ساعة بصيرورة أحدهما معيّناً طاهراً ثمّ اشتبها بعد ساعة اخرى يكون كلّ منهما بعد الاشتباه مشكوك الطهارة والنجاسة، ولا يكون هذا الشكّ متعلّقاً بما بعد الاشتباه فقط، بل يشمل ما قبله، أعنى الزمان الذى حصل اليقين التفصيلى بطهارة أحدهما، فيكون الشكّ متّصلًا باليقين بالنجاسة، فأين الشبهة المصداقيّة لدليل الاستصحاب؟! فلا إشكال- مع قطع النظر عن العلم الإجمالى- فى الالتزام بجريان الاستصحاب فى هذه الصورة، وإذا جرى فيها ففى الصورة الثالثة يجرى بطريق أولى، لعدم علم تفصيلى فيها أصلًا.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ الموارد التى ادّعى كونها من قبيل الشبهة المصداقيّة لقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» ليست كذلك.

فما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من عدم إحراز الاتّصال فى الصورة الرابعة من صور مجهولى التاريخ غير تامّ.

واحتمل أن يكون مراده إحراز الانفصال فى هذه الصورة.

توضيحه: أنّ عدم الكرّيّة وعدم الملاقاة متيقّنان يوم السبت فى المثال السابق، وفى يوم الأحد الذى علمنا بحدوث أحد الحادثين فيه لا يكون عدم الكرّيّة حين الملاقاة- الذى هو موضوع للأثر لا عدم الكرّيّة فقط- معلوماً،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۹۴

ولا مشكوكاً.

أمّا عدم كونه معلوماً فلاحتمال أن يكون الحادث يوم الأحد هو الكرّيّة.

وأمّا عدم كونه مشكوكاً فلأنّ الشكّ فيه[۳۴۲] لم يتحقّق قبل يوم الاثنين الذى هو ظرف حدوث الآخر، فإذا جاء يوم الاثنين علم حدوث الكرّيّة والملاقاة وشكّ فى عدم الكرّيّة حين الملاقاة، فيوم الأحد متخلّل بين زمان الشكّ وزمان اليقين قطعاً.

ولكنّه خلاف ما هو ظاهر كلامه رحمه الله، فإنّه عبّر بعدم إحراز الاتّصال، فكيف يحمل على إحراز عدم الاتّصال؟!

وكيف كان، فلا يصحّ الالتزام بهذا الاحتمال، لما عرفت سابقاً، من أنّ الملاك فى اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين هو حين جريان الاستصحاب، لا قبله، وفى هذا الزمان الذى هو يوم الاثنين فى المثال يكون زمانهما متّصلين، لأنّا وإن لم نكن يوم الأحد شاكّين فى عدم الكرّيّة حين الملاقاة، إلّاأنّه فى زمان القطع بتحقّق كلا الحادثين- أعنى يوم الاثنين- يصير يوم الأحد أيضاً كما بعده زمان الشكّ فى عدم الكرّيّة فى زمان الملاقاة وإن لم يكن كذلك قبل مجى الاثنين، فزمان اليقين هو يوم السبت، وزمان الشكّ هو ما بعده، وهما متّصلان كما هو واضح.

وعلم من مطاوی ما ذکرنا أنّ المراد باتّصال زمان الشکّ بزمان الیقین کون المورد مصداقاً لقوله: «لا تنقض الیقین بالشکّ» والمراد بعدمه عدم کونه مصداقاً له، والمراد بعدم إحرازه الشکّ فی کونه مصداقاً له، ونحن استظهرنا هذا الأخیر من کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۹۵

اضطراب کلام الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی ذلک

ولکن وقع التهافت فی کلام سیدّنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» حیث فسّر الاتّصال بصدق نقض الیقین بالشکّ[۳۴۳] أوّلًا، ثمّ ذکر کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله[۳۴۴] وذکر له احتمالین لم یکن واحد منهما منطبقاً علی ما استظهرناه من کلامه، بل أحدهما هو الاحتمال الذی ذکرناه آنفاً وقلنا بأنّه خلاف ظاهر کلامه، والثانی احتمال آخر غیرهما.

وظاهره أنّ عدم إحراز الاتّصال مغایر لما ادّعاه صاحب الکفایة، وهو الشکّ فی صدق نقض الیقین بالشکّ، وإلّا فلم یکن للإعراض عن تفسیر کلامه بما استظهرناه منه وجه.

بل نقل[۳۴۵] عن شیخه العلّامة الحائری رحمه الله کلاماً یصرّح بتغایرهما وتلقّاه بالقبول.

ثمّ احتمل[۳۴۶] عند البحث عمّا إذا کان تاریخ أحدهما معلوماً أن یکون مراد المحقّق الخراسانی رحمه الله من عدم إحراز الاتّصال عدم إحراز کونه من مصادیق نقض الیقین بالشکّ.

وهذا الکلام کما تری مضطرب کمال الاضطراب، لاستلزامه القطع بکون عدم إحراز الاتّصال عبارةً عن عدم إحراز نقض الیقین بالشکّ مرّة، والقطع بتغایرهما اخری، واحتمال اتّحادهما ثالثةً.[۳۴۷]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة ؛ ج‌۶ ؛ ص۲۹۵

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۹۶

وحاصل جمیع ما تقدّم فی هذه الصورة الرابعة: أنّ الأثر لو کان لعدم أحد الحادثین فی زمان الآخر یجری الاستصحاب، وأمّا لو کان عدم کلّ منهما فی زمان الآخر موضوعاً للأثر فالاستصحابان یتعارضان ویتساقطان.

هذا تمام الکلام فی مجهولی التاریخ.

صور ما إذا کان تاریخ أحدهما معلوماً

وأمّا إذا کان تاریخ أحد الحادثین معلوماً فله أیضاً صور کثیرة عین ما تقدّم فی مجهولی التاریخ طابق النعل بالنعل.

وحکم ثلاث صور منها- أعنی ما إذا کان الأثر مترتّباً علی الوجود الخاصّ، من المتقدّم أو المتأخّر أو المقارن، بنحو مفاد کان التامّة، أو علیه بنحو مفاد کان الناقصة، أو علی عدمه بنحو مفاد لیس الناقصة المعبّر عنه بالعدم النعتی فی زمان الآخر- حکم مجهولی التاریخ، فلا نطیل الکلام بتکرار البحث هاهنا.

إنّما الإشکال فیما إذا کان الأثر مترتّباً علی عدمه بنحو مفاد لیس التامّة المعبّر عنه بالعدم المحمولی فی زمان الآخر.

کلام صاحب الکفایة فی المسألة

فالمحقّق الخراسانی رحمه الله فصّل فی هذه الصورة بین ما إذا کان الأثر مترتّباً علی عدم مجهول التاریخ وبین ما إذا کان مترتّباً علی

عدم معلومه، فقال بجريان الاستصحاب فى الأوّل دون الثانى.

أمّا الجريان فى الأوّل فلإحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين.

توضيحه: أنّا إذا علمنا بعدم الكرّيّة وعدم الملاقاة يوم السبت مثلًا وعلمنا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۹۷

بحدوث الملاقاة يوم الاثنين، وفى الثلاثاء علمنا أيضاً بتحقّق الكرّيّة، لكن نشكّ فى أنّها هل حدثت يوم الأحد حتّى يكون الماء معتصماً حين الملاقاة، أو يوم الثلاثاء حتّى لا يكون كذلك، فزمان الشكّ هو يوم الاثنين الذى علم حدوث الملاقاة فيه، فلا فرق بين أن نعبّر عنه بزمان الملاقاة أو بيوم الاثنين، وحيث إنّا قلنا بجريان الاستصحاب فيما إذا لو حظ تقدّم الحادث وتأخّره بالإضافة إلى أجزاء الزمان فلا إشكال فى استصحاب عدم الكرّيّة إلى زمان الملاقاة، لأنّ الشكّ فى بقائه إلى زمان الملاقاة عبارة اخرى عن الشكّ فى تقدّم الكرّيّة على يوم الاثنين وتأخّرها عنه، فيجرى استصحاب عدمها إلى يوم الاثنين الذى هو عبارة اخرى عن زمان الملاقاة.

وأمّا عدم الجريان فى الثانى فلعدم إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين.

توضيحه: أنّا إذا علمنا بعدم الكرّيّة وعدم الملاقاة يوم السبت، وعلمنا بحدوث الكرّيّة يوم الاثنين، وفى الثلاثاء علمنا أيضاً بتحقّق الملاقاة، لكن نشكّ فى أنّها هل حدثت يوم الأحد حتّى يكون الماء حين الملاقاة قليلًا منفعلًا بها أو الثلاثاء حتّى يكون حين الملاقاة كرّاً معتصماً، فلم يحرز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، لأنّ زمان الشكّ الذى هو زمان الملاقاة إن كان يوم الأحد اتّصل بزمان اليقين الذى هو يوم السبت، وإن كان يوم الثلاثاء انفصل عنه بيوم الاثنين، وبعبارة اخرى: إن كان زمان الملاقاة يوم الأحد فيكون المثال مصداقاً لدليل الاستصحاب، وإن كان يوم الثلاثاء فلا، لصدق نقض اليقين باليقين، لا بالشكّ، فالمثال من قبيل الشبهة المصداقيّة لدليل الاستصحاب.

فلا يجرى الاستصحاب فى هذا القسم على مبنى المحقّق الخراسانى رحمه الله من إمكان تصوير الشبهة المصداقيّة فى الوجدانيّات، ولا يجرى أيضاً عند المحقّق

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۹۸

النائينى رحمه الله، لأنّه تلقّى هذا المبنى بالقبول، حيث استشكل على السيّد صاحب العروة كما عرفت[۳۴۸].

ولا يخفى أنّ عبارة المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام ناقصة جدّاً، لأنّه اكتفى عند بيان العلّة بقوله: لانتفاء الشكّ فيه فى زمان، وإنّما الشكّ فيه بإضافة زمانه إلى الآخر[۳۴۹].

ولا يفهم مراده وهو عدم إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين من هذه العبارة كما ترى.

نظريّة الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المسألة ونقدها

والشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله مع ذهابه فى مجهولى التاريخ إلى جريان الاستصحاب ذهب هنا إلى عدمه، وعلّله بأنّ تاريخ حدوث الكرّيّة معلوم، فهى قبله متيقّن العدم وبعده متيقّن الوجود، فلم نشكّ فيها فى زمان حتّى يجرى الاستصحاب[۳۵۰].

وفيه: أنّ العلم بالتاريخ يوجب معلوميّتها بالإضافة إلى أجزاء الزمان، لا بالإضافة إلى الحادث الآخر- أعنى الملاقاة- والأثر مترتّب على الثانى، لا الأوّل.

فالحقّ هو جريان‌الاستصحاب فى عدم معلوم التاريخ فى زمان الآخر أيضاً.

نعم، لو كان عدم كلّ منهما فى زمان الآخر موضوعاً للأثر لتعارض الاستصحابان وتساقطا، كما فى مجهولى التاريخ.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۹۹

البحث حول تعاقب الحالتين المتضادّتين

ثمّ إنّهم ذكروا عقيب هذه المسألة الاصوليّة فروض الحالتين المتضادّتين، ونحن أيضاً نذكرها، لكثرة الابتلاء بها، فنقول:
إذا كـان الأـثر مترتّباً على وجود الحـالتين المتضـادّتين، وشكّ فى المتقـدّم منهما، كما لو تيقّن الحـدث والطهارة وشكّ فى المتقـدّم منهما، فاختلفوا فى حكمه:

نظريّة المشهور وصاحب الكفاية فى المسألة

ذهب المشـهور إلى جريـان استصـحابهما وتساقطهمـا بالتعـارض، فلابـدّ له من تحصـيل الطهارة، لأنّ الاشـتغال اليقينى يقتضـى الفراغ اليقينى.
وذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى عـدم جريان الاستصـحاب أصـلًا، لعـدم إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، لأنّا إذا أردنا استصـحاب الطهارة مثلًا نحتمل وقوع الحـدث بعـدها، فيكون من قبيل نقض اليقين باليقين، ووقوعه قبلها، فيكون من قبيل نقض اليقين بالشـكّ، فلم يحرز كونه مصـداقاً لـدليل الاستصـحاب، وكـذلك إذا أردنـا استصـحاب الحـدث، فلاـ يجرى الاستصـحاب فى المقام، لاختلال أركانه، فلابدّ من تحصيل الطهارة، لقاعدة الاشتغال[٣٥١].

كلام المحقّق الحلّى والإمام الخمينى فى المقام

وقال المحقّق فى المعتبر: نحكم على ضـدّ الحالة السابقة عليهما، فإن كانت طهارة نحكم بكونه محدثاً، وإن كانت حدثاً نحكم بكونه متطهّراً[٣٥٢].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ٣٠٠
واختاره سـيّدنا الاسـتاذ الإمام «مـدّ ظلّه» فى مجهولى التاريخ، وفصّل فيما إذا كان تاريخ أحدهما معلوماً بأنّه إن كان معلوم التاريخ هو ضدّ الحالة السابقة فكالمحقّق، وإلّا فكالمشهور، وإن ينطبق المسألتان نتيجةً أحياناً[٣٥٣].
ومنه يعلم أنّ للمسألة صورتين:
إحـداهما: مـا إذا لم يعلم الحالـة السابقـة، ففيهـا قولاـن: قـول المشـهور بجريـان الاستصـحابين وتساقطهمـا بالتعـارض، وقـول المحقّق الخراسـانى رحمه الله بعـدم الجريـان، لاختلاـل أركانه، ونتيجـة القولين فى هـذه الصورة واحـدة، وهى لزوم تحصـيل الطهارة، لقاعـدة الاشتغال، وإن كان ملاكه على ما ذهبنا إليه تعارض الاستصحابين، وعلى ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى عدم جريانهما.
الثانيـة: ما إذا علم الحالـة السابقـة، وفيها ثلاثة أقوال: قول المشـهور، وقول المحقّق الخراسانى، وقول المحقّق الحلّى بالحكم على ضـدّ الحالة السابقة.

بيان الحقّ فى موارد الجهل بتاريخ الحالتين المتضادّتين

ولابدّ قبل التحقيق فى المسألة من ذكر امور مقدّمةً:
أ- أنّ البحث فعلًا فى مجهولى التاريخ، وأمّا ما إذا كان تاريخ أحدهما معلوماً فسيأتى البحث فيه.
ب- أنّ البحث فيما إذا كانت الحالـة السابقـة على الحالتين مساويـة فى الأثر مع إحـدى الحالتين العارضتين، فإن كان الحدث العارض حدثاً أصغر مثلًا كان السابق أيضاً كذلك، وإن كان حدثاً أكبر كان السابق أيضاً أكبر.

نعم، لا يعتبر الوحدة النوعيّة، فإن كان السابق بولًا والعارض نوماً مثلًا كفى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۰۱

ج- أنّهم اتّفقوا فى أنّ الحدث أمر واحد له أسباب كثيرة، وإذا تعاقب اثنان منها أو أكثر كان الأثر الفعلى للمتقدّم منها، فإذا كان متطهّراً ثمّ خرج منه البول ثمّ الريح من دون أن يتوضّأ بينهما كان البول ناقضاً للطهارة السابقة وموجباً عليه طهارة جديدة، وأمّا الريح فلا يكون له أثر فعلى هاهنا. نعم، له اقتضاء التأثير، بمعنى أنّه لو حدث عقيب الطهارة لكان مؤثّراً.

لا يقال: دعوى الاتّفاق على ذلك ممنوعة، لأنّهم اختلفوا فى أنّ القاعدة فى الأسباب المتعاقبة هل هى التداخل أو عدمه؟

فإنّه يقال: نعم، ولكنّهم اتّفقوا فى خصوص الطهارة والحدث أنّ التأثير الفعلى لا يكون إلّاللسبب الأوّل.

إذا عرفت هذا فنقول:

الحقّ ما ذهب إليه المحقّق رحمه الله فى المعتبر، لأنّ المكلّف إذا كان محدثاً فى أوّل النهار فعلم بحدوث طهارة وحدث بين النهار وشكّ فى المتقدّم والمتأخّر منهما يكون استصحاب الطهارة المتيقّنة مما لا إشكال فيه، ولا يجرى استصحاب الحدث، أمّا الحدث السابق فلكونه مقطوع الزوال، وأمّا اللاحق فلأنّ أمره دائر بين حدوثه قبل الطهارة وبعدها، وعلى الاحتمال الأوّل لا تأثير له أصلًا، وإنّما هو مؤثّر على الاحتمال الثانى، والعلم الإجمالى لا يكون منجّزاً إلّافيما إذا كان مؤثّراً على جميع أطرافه، مثلًا إذا كان لنا إنائان: أحدهما نجس، والآخر طاهر، ثمّ تيقّنّا بوقوع قطرة من الدم فى أحدهما إجمالًا يجرى استصحاب طهارة ما كان طاهراً، لعدم تأثير العلم الإجمالى لو وقعت فى الإناء النجس.

وكذلك الحال لو كان متطهّراً فى أوّل النهار فعلم بحدوث طهارة وحدث بين النهار وشكّ فى المتقدّم منهما، فيكون استصحاب الحدث جارياً،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۰۲

لا استصحاب الطهارة، لأنّها لو حدثت قبل الحدث لا تأثير لها فى رفع الحدث، بل هى طهارة تجديديّة استحبابيّة فقط، فلا يكون العلم الإجمالى بحدوثها إمّا قبل الحدث أو بعده مؤثّراً، فهذا العلم كلا علم، فلا يجرى استصحاب المعلوم بالإجمال كذلك.

والحاصل: أنّ الحقّ هو الأخذ بضدّ الحالة السابقة كما قال المحقّق فى المعتبر.

مقتضى التحقيق فيما إذا كان تاريخ إحدى الحالتين معلوماً

وأمّا إذا كان تاريخ إحدى الحالتين معلوماً، فإمّا أن تكون الحالة السابقة عليهما هى الحدث أو الطهارة، وفى كلّ منهما إمّا أن يكون تاريخ الحدث معلوماً أو تاريخ الطهارة، فهاهنا صور أربع لابدّ من ملاحظة حكم كلّ منها.

الصورة الاولى: ما إذا كانت الحالة السابقة هى الحدث وكان تاريخ الطهارة معلوماً، كأن تيقّن كونه محدثاً فى أوّل النهار وعلم بصيرورته متطهّراً فى أوّل الزوال وعلم بعد ساعة بخروج حدث آخر منه، ولكنّه شكّ فى خروجه قبل الزوال أو بعده، ففى هذه الصورة يجرى استصحاب الطهارة فقط، للعلم بتاريخ حدوثها تفصيلًا، ولكونها مؤثّرةً سواء وقع الحدث قبلها أو بعدها كما هو واضح، بخلاف الحدث، فإنّه لا يكون معلوماً تفصيلًا ولا مؤثّراً على كلّ حال، لأنّه يكون مؤثّراً لو وقع بعد الطهارة، وأمّا لو وقع قبلها فلا، فلا يجرى استصحابه، ففى هذه الصورة أيضاً نأخذ بضدّ الحالة السابقة كما قال المحقّق رحمه الله.

الصورة الثانية: ما إذا كانت الحالة السابقة هى الحدث وكان تاريخ الحدث الجديد معلوماً، كأن تيقّن كونه محدثاً فى أوّل النهار وعلم بخروج حدث آخر أيضاً فى أوّل الزوال وعلم بعد ساعة بتحقّق طهارة إمّا قبل الزوال أو بعده، ففى هذه الصورة يجرى استصحاب الحدث والطهارة كليهما ويتساقطان

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۰۳

بالتعارض، أمّا استصحاب الطهارة فلكونها مؤثّرة على كلّ حال، وأمّا الحدث فإنّه وإن لم يكن مؤثّراً لو وقع قبل الطهارة إلّاأنّ تاريخ حدوثه معلوم تفصيلًا، وهو أوّل الزوال، ونشكّ في ارتفاعه، فيستصحب ويعارض استصحاب الطهارة، فيتساقطان، فيجب تحصيل الطهارة، لأنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينيّة، ففي هذه الصورة نأخذ بنفس الحالة السابقة، لكنّه لأجل قاعدة الاشتغال، لا لاستصحاب الحدث المتحقّق في أوّل الزوال.

الصورة الثالثة: ما إذا كانت الحالة السابقة هي الطهارة وكان تاريخ الطهارة الجديدة معلوماً، كأن تيقّن كونه متطهّراً في أوّل النهار وعلم بأنّه توضّأ أوّل الزوال وعلم بعد ساعة بخروج حدث منه إمّا قبل الزوال أو بعده، ففي هذه الصورة أيضاً يجري استصحاب الطهارة والحدث كليهما، أمّا الأوّل فلأنّ تاريخ وقوعها معلوم تفصيلًا وهو أوّل الزوال، ونشكّ في ارتفاعها، فتستصحب، وأمّا الثاني فلكونه مؤثّراً على كلّ حال، فيجري استصحابه، ويعارض استصحاب الطهارة ويتساقطان، فنرجع إلى قاعدة الاشتغال، ففي هذه الصورة أيضاً نأخذ بضدّ الحالة السابقة بمقتضى قاعدة الاشتغال.

الصورة الرابعة: ما إذا كانت الحالة السابقة هي الطهارة وكان تاريخ الحدث معلوماً، كأن تيقّن كونه متطهّراً في أوّل النهار وعلم بخروج حدث منه في أوّل الزوال، وعلم بعد ساعة بتحقّق طهارة منه إمّا قبل الزوال أو بعده، ففي هذه الصورة يجري استصحاب الحدث فقط، لمعلوميّته تفصيلًا أوّلًا ولكونه مؤثّراً مطلقاً ثانياً، بخلاف الطهارة، فإنّها لا تكون معلومة بالتفصيل ولا مؤثّرةً على كلّ حال، فلا أثر للعلم الإجمالي بها، ففي هذه الصورة أيضاً نأخذ بضدّ الحالة السابقة لأجل الاستصحاب.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۰۵

في استصحاب الامور الاعتقاديّة

استصحاب الامور الاعتقاديّة

اشارة

التنبيه العاشر: أنّهم اختلفوا في جريان الاستصحاب في الاعتقاديّات.

ومنشأ الشبهة في جريانه أمران:

أحدهما: أنّهم قالوا: إنّ الاستصحاب أصل عملي، فتخيّل بعضهم عدم شموله للاعتقاديّات التي هي من الامور القلبيّة لا العمليّة.

الثاني: احتجاج الجاثليق على الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام باستصحاب النبوّة لإثبات بقاء شريعته.

والحقّ جريان الاستصحاب فيها إذا كان أركانه موجودة، ولا يضرّ تعبيرهم بأنّه أصل عملي، لأنّ معناه أنّه وظيفة للشاكّ تعبّداً في قبال الأمارات الحاكية عن الواقعيّات، فيعمّ الأعمال الجوانحيّة، كالجوارحيّة.

على أنّ التعبير بكونه أصلًا عمليّاً لم يرد في آية أو رواية، فالملاك في جريان الاستصحاب إنّما هو صدق قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ».

وأركانه هي اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء مع كونه مرتبطا بالشارع، يعني قابلًا للتعبّد الشرعي، سواء كان حكماً أو موضوعاً ذا حكم أو مربوطاً به بوجه ثالث، ولا يخفى أنّ المراد بالشكّ في البقاء ما يقابل اليقين، لا الشكّ المتساوي طرفاه فقط، فإذا تحقّق هذه الامور يجري الاستصحاب، سواء كان من الأعمال الجوارحيّة أو من الامور الاعتقاديّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۰۶

كلام المحقّق الخراساني رحمه الله في المسألة

والمحقّق صاحب الكفاية رحمه الله فصّل فی المقام تفصيلًا متيناً، وهو أنّ الامور الاعتقاديّة على قسمين:

الأوّل: ما يكون المطلوب به هو الانقياد والتسليم والاعتقاد، بمعنى عقد القلب عليه من الأعمال القلبيّة الاختياريّة[۳۵۴]، كالالتزام القلبی بوجوب الصلاة وحرمة الخمر، فيجری استصحاب الحكم، وكذا استصحاب الموضوع، مثلًا إذا تيقّن أنّ الالتزام بوجوب صلاة الجمعة كان واجباً وشكّ فی بقائه يجری استصحاب وجوب الالتزام بذلك[۳۵۵].

الثانی: ما يكون المطلوب به هو القطع به ومعرفته، فيجری الاستصحاب فی الحكم، لا الموضوع، فلو كان متيقّناً بوجوب تحصيل القطع بشیء- كتفاصيل القيامة- فی زمان، وشكّ فی بقاء وجوبه يستصحب، وأمّا لو شكّ فی بقاء حياة إمام زمان مثلًا فلا تستصحب لأجل ترتيب لزوم معرفة إمام زمانه، لأنّ الواجب هو تحصيل القطع بحياة الإمام المعصوم أو بموته، ولا يكفی الاستصحاب[۳۵۶].

هذا حاصل كلام صاحب الكفاية رحمه الله، وهو تامّ متين.

استصحاب النبوّة

وأمّا النبوّة فلو قلنا بكونها ناشئةً من كمال النفس قهراً بلا جعل- كما ذهب إليه المحقّق الخراسانی رحمه الله[۳۵۷]- فلا وجه لاستصحابها، لأنّها على هذا من الصفات الخارجيّة التكوينيّة، فلا تكون حكماً شرعيّاً ولا يترتّب عليها أيضاً أثر شرعی مهمّ ولا يرتبط بالشارع من وجه آخر، فلا مجال لاستصحابها.

وإن قلنا بكونها مجعولةً من قبل اللّه تعالى بعد كونه أهلًا لها، كالإمامة[۳۵۸]- وهو الأظهر، خلافاً للمحقّق الخراسانی رحمه الله- فهی وإن كانت مورداً للاستصحاب بنفسها لأجل كونها من المجعولات الشرعيّة، فيكون وضعها ورفعها بيد الشارع، فلا تحتاج فی استصحابها إلى أثر شرعی مترتّب عليه، إلّا أنّه لا يجری لجهة اخرى.

نقد استصحاب الكتابی نبوّة النبیّ السابق

وهی أنّ الكتابی إن أراد استصحاب نبوّة موسى أو عيسى لتشخيص وظيفة نفسه يرد عليه أنّه إن لم يكن شاكّاً فيها فلا مجال للاستصحاب، وإن كان شاكّاً فيها فلا محالة يكون منشأ شكّه احتمال صدق نبيّنا صلى الله عليه و آله، فلابدّ له من الفحص، لعدم جريان الاصول العمليّة فی الأحكام قبله، وإن كان جارياً فی

الموضوعات، فأهمّيّة النبوّة لا تكون بأقلّ من أهمّيّة الأحكام الفرعيّة، فإذا كان الفحص لازماً قبل جريان الاصول فيها ففی النبوّة بطريق أولى، ونحن نقطع بأنّه لو بحث عن دين الإسلام لقطع بحقّانيّته وارتفاع النبوّة السابقة، ولا يبقى مجال لاستصحابها. هذا أوّلًا.

وثانياً: لا يكون الاستصحاب حجّةً ذاتاً، فلابدّ له من دليل على اعتباره، مثل «لا تنقض اليقين بالشكّ» وليس فی الأديان السابقة دليل عليه.

سلّمنا وجود الدليل عليه فيها، لكنّ النبوّة من الامور التی لابدّ من القطع بها، فلا يكفی استصحابها، على أنّ الشكّ فی بقاء دينه يستلزم الشكّ فی اعتبار هذا الدليل أيضاً.

سلّمنا كفاية الظنّ لإثبات النبوّة، لكنّ الاستصحاب لا يفيد الظنّ بالبقاء أوّلًا، ولا دليل على اعتبار الظنّ الحاصل منه ثانياً، والأصل العقلائی حرمة العمل بالمظنّة إلّاما ثبت حجّيّته كما حقّق فی محلّه.

فلا يمكن للكتابی استصحاب نبوّة النبیّ السابق لتشخيص وظيفته.

وإن أراد استصحابها لإلزام المسلمین علیها[۳۵۹]، ففیه أوّلًا: أنّ المسلم لا- یکون شاکّاً فی بقاء نبوّة النبیّ السابق، بل یکون قاطعاً بارتفاعها، وإلّا فلم یکن مسلماً، فلا مجال لتحمیل الاستصحاب علیه.

وثانیاً: أنّ التمسّک بقوله علیه السلام: «لا تنقض الیقین بالشکّ» لإثبات بقاء النبوّة السابقة أمر یلزم من وجوده عدمه، حیث إنّ الإقرار ببقائها یستلزم عدم تحقّق الإسلام، ولازمه عدم حجّیّة «لا تنقض الیقین بالشکّ» رأساً، وما یلزم من وجوده عدمه فهو باطل.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۰۹

عدم ثبوت نبوّة النبیّ السابق إلّاباخبار القرآن

وثالثاً: جعل النبوّة لموسی وعیسی علیهما السلام لا- یثبت عندنا إلّامن طریق إخبار القرآن بها، لعدم تحقّق التواتر فیها فی جمیع الطبقات، وتحریف التوراة والإنجیل قطعاً، ألا- تری أنّ فیهما نسبة الزنا وشرب الخمر إلی الأنبیاء العظام؟! ونحو ذلک من الأباطیل الواضحة.

سلّمنا عدم تحریفهما، لکنّهما لا یکونان معجزة، فإنّ معجزة موسی وعیسی علیهما السلام أشیاء اخر غیر التوراة والإنجیل، فالطریق إلی العلم بنبوّتهما منحصر بالقرآن الذی لم یحرّف مع کونه معجزة.

ولا یقول بتحریفه إلّامن فی قلبه مرض أو من لیس له اطّلاع علیه.

وبالجملة: لابدّ فی الاستصحاب من الیقین بالحدوث، وطریقه فی المقام منحصر فی القرآن، والتمسّک به لاستصحاب النبوّة السابقة أمر یلزم أیضاً من وجوده عدمه.

فلا یتمکّن الکتابی أیضاً من استصحاب نبوّة النبیّ السابق لإلزام المسلمین علیها.

ولعلّ المراد بقول الرضا علیه السلام: «إنّا نؤمن بنبوّة کلّ موسی وعیسی أقرّ بنبوّة نبیّنا صلی الله علیه و آله وکافر بنبوّة کلّ من لم یقرّ بذلک»[۳۶۰] هذا الجواب الأخیر المتقدّم منّا، أی طریق العلم بنبوّتهما إنّما هو القرآن.

وعلی هذا فلا وجه لإیراد الشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله علیه بأنّ هذا الجواب بظاهره مخدوش، لأنّ موسی بن عمران أو عیسی بن مریم لیس کلّیّاً حتّی یصحّ الجواب المذکور، بل شخص واحد وجزئی حقیقی اعترف

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۱۰

المسلمون وأهل الکتاب بنبوّته، فعلی المسلمین إثبات نسخها[۳۶۱].

نعم، ما احتملناه فی معنی الحدیث خلاف ظاهر کلامه علیه السلام.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۱۱

فی حکم الخاصّ فیما بعد زمان تخصیصه

حکم الخاصّ فیما بعد زمان تخصیصه

اشارة

التنبیه الحادی عشر: أنّه إذا کان لنا عامّ بحسب الأفراد والأزمان کلتیهما، ثمّ خرج عنه بعض الأفراد فی بعض الأزمنة، فشکّ فی حکم هذا الفرد بالنسبة إلی ما بعد ذلک الزمان، فهل یرجع إلی العموم، أو إلی استصحاب حکم المخصّص؟

مثال ذلک، أن یقول المولی: «أکرم العلماء کلّ یوم» ثمّ قال: «لا تکرم زیداً العالم یوم الجمعة» فشککنا فی وجوب إکرامه یوم السبت.

نظريّة الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المسألة

فصّل الشيخ رحمه الله فى الرسائل بين ما إذا كان العموم الأزمانى استغراقيّاً وبين ما إذا كان مجموعيّاً، ففى الأوّل لابدّ من الرجوع إلى العامّ، لأنّ لزيد فى المثال فى كلّ يوم وجوب إكرام مستقلّ، خرج منه يوم الجمعة، والشكّ فى خروج يوم السبت من قبيل الشكّ فى تخصيص الزائد، ومرجعه العموم، وفى الثانى لابدّ من الأخذ باستصحاب حكم المخصّص، لأنّ لزيد- على هذا- وجوب إكرام واحد مستمرّ فى طول الزمان، فإذا انقطع فى زمان فإثباته بعد ذلك الزمان يحتاج إلى دليل غير العامّ الذى انقطع حكمه، فلابدّ من استصحاب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۱۲

حكم المخصّص[۳۶۲].

هذا حاصل ما أفاده الشيخ رحمه الله.

كلام صاحب الكفاية رحمه الله فى المقام

وقال المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية: لابدّ من ملاحظة المخصّص أيضاً، فإنّ الزمان قد يؤخذ فيه ظرفاً وقد يؤخذ قيداً، فللمسألة أربع صور:

الاولى: ما إذا كان العموم مجموعيّاً واخذ الزمان فى الخاصّ ظرفاً، فالمرجع هو استصحاب حكم الخاصّ فى غير مورد دلالته، لعدم دلالة للعامّ على حكمه، لعدم دخوله على حدة فى موضوعه، وإنّما كان داخلًا فى موضوعه بحسب استمرار حكمه، وقد انقطع الاستمرار بعد مجىء الخاصّ، فإذا شككنا فى وجوب إكرام زيد يوم السبت لا يجوز التمسّك بالعامّ، لانقطاع استمرار حكمه بالدليل الدالّ على عدم وجوب إكرامه يوم الجمعة، ولا بالخاصّ، لأنّ مورده يوم الجمعة فقط، فلابدّ من التمسّك بذيل الاستصحاب، ونتيجته عدم الوجوب يوم السبت.

هذا إذا كان التخصيص من الوسط، بأن قال ليلة الخميس مثلًا: «أكرم العلماء كلّ يوم» ثمّ قال: «لا تكرم زيداً العالم يوم الجمعة» وأمّا إذا كان الخاصّ مخصّصاً للعامّ من الأوّل فلابدّ بعد زمان الخاصّ من الرجوع إلى العامّ، فلو قال ليلة الجمعة: «أكرم العلماء كلّ يوم» ثمّ قال: «لا تكرم زيداً العالم يوم الجمعة» لوجب إكرامه يوم السبت بحكم العامّ، وذلك لأنّ الخاص غير قاطع لحكم العامّ، فإنّ أوّل زمان استمرار حكمه بعد زمان دلالة الخاصّ،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۱۳

فلا يكون إثبات الحكم بعده محتاجاً إلى دليل غير دليل العامّ.

مثال ذلك فى الشرعيّات قوله تعالى: «أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ»[۳۶۳] فإنّه عامّ مجموعى بحسب الزمان، وقد خصّص تارةً بخيار المجلس، واخرى بخيار الغبن، فإذا شككنا فى بقاء خيار المجلس بعد الافتراق[۳۶۴]، فلابدّ من الرجوع إلى عموم «أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ».

لأنّ خيار المجلس كان ثابتاً من أوّل البيع، وأمّا إذا شككنا فى بقاء خيار الغبن[۳۶۵] فلا يجوز فيه الرجوع إلى العموم إذا علمنا بالغبن بعد يوم مثلًا وقلنا بكون مبدأ الخيار زمان الالتفات إليه؛ لأنّ البيع كان لازماً بحكم العامّ قبل الالتفات إلى الغبن، فانقطع استمراره بمجرّد الالتفات، فهاهنا يجرى استصحاب الخيار، ولا يجوز التمسّك بالعامّ.

الثانية: ما إذا كان العموم استغراقيّاً واخذ الزمان فى الخاصّ قيداً، فالمرجع هو العامّ بلا كلام، ولا يجرى استصحاب حكم الخاصّ وإن فرضنا عدم جواز التمسّك بالعامّ، وذلك لتغاير القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة، فإنّ القضيّة المتيقّنة هى عدم وجوب إكرام زيد يوم الجمعة، والمشكوكة هى عدمه يوم السبت.

الثالثة: ما إذا كان العامّ مجموعيّاً واخذ الزمان فى الخاصّ قيداً، فلا مورد للاستصحاب، ولا مجال أيضاً للتمسّك بالعامّ، فلابدّ من الرجوع إلى سائر الاصول، ففى المثال يجرى أصالة البراءة من وجوب الإكرام يوم السبت.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۱۴

الرابعة: ما إذا كان العامّ استغراقيّاً واخذ الزمان فى الخاصّ ظرفاً، فلابدّ من التمسّك بالعامّ، ولكنّه لو فرض عدم دلالة العامّ لكان الاستصحاب مرجعاً[۳۶۶].

هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.

نظريّة الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى المسألة

وذهب سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» إلى أنّ المرجع هو العامّ فى جميع الصور، وذكر لتقريب مرامه اموراً:

الأوّل: أنّه يتصوّر ورود العامّ على أنحاء ثلاثة:

أ- أن يلاحظ المتكلّم الأزمنة بنحو الاستغراق.

ب- أن يلاحظها بنحو العامّ المجموعى.

ج- أن يلاحظ الزمان مستمرّاً[۳۶۷]، كقوله: «أوفوا بالعقود مستمرّاً أو دائماً» لا بمعنى وجوب الوفاء فى كلّ يوم مستقلّاً، ولا بنحو العامّ المجموعى، حتّى لو فرض عدم الوفاء فى زمان سقط التكليف بعده، بل بنحو يكون المطلوب وجوبه مستمرّاً، بحيث لو وفى المكلّف إلى آخر الأبد يكون مطيعاً إطاعة واحدة[۳۶۸]، ولو تخلّف فى بعض الأوقات تكون البقيّة مطلوبة[۳۶۹] لا بطلب مستقلّ، بل بالطلب الأوّل.

وكذلك لو قال المولى: «لا تهن زيداً» فترك العبد إهانته مطلقاً، كان مطيعاً

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۱۵

له إطاعة واحدة، ولو أهانه يوماً عصاه، ولكن تكون إهانته محرّمة عليه بعده أيضاً، لا بنحو المطلوبيّة المتكثّرة المستقلّة، بل بنحو استمرار المطلوبيّة.

الثانى: أنّ العموم الاستمرارى قد يستفاد من أداة العموم، نحو «أكرم كلّ عالم دائماً» وقيد يستفاد من الإطلاق، كقوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ».

الثالث: أنّ العموم الأزمانى متفرّع على العموم الأفرادى، فإنّ قولنا: «أكرم العلماء كلّ يوم» ينحلّ إلى قضيّتين:

إحداهما: «يجب إكرام العلماء» وهى مفاد العموم الأفرادى، الثانية:

«وجوب إكرام العلماء ثابت فى كلّ يوم» وهى مفاد العموم الأزمانى، وتفرّعها على الاولى واضح، لكونها بمنزلة الكبرى، والاولى بمنزلة الصغرى، وبعبارة اخرى: الحكم المتعلّق بالعموم الأفرادى موضوع للعموم الأزمانى، فهذا فرع، وذلك أصل، أى كما أنّ الموضوع متقدّم رتبةً على الحكم، فكذلك العموم الأفرادى متقدّم على الأزمانى.

الرابع: أنّ لازم تفرّع العموم الأزمانى على الأفرادى أنّ التخصيص الوارد على كلّ منهما لا يرتبط بالآخر، فإذا قال: «أكرم العلماء فى كلّ يوم» ثم قال:

«لا تكرم زيداً العالم» فالتخصيص مربوط بالعامّ الأفرادى فقط، وأمّا العموم الأزمانى فإنّه وإن لم يشمل زيداً إلّاأنّه خارج عنه موضوعاً، فلا يرتبط التخصيص به.

ولو قال عقيب قوله: «أكرم العلماء فى كلّ يوم»: «لا تكرم زيداً يوم الجمعة» فالتخصيص مربوط بالعامّ الأزمانى فقط.

لا يقال[۳۷۰]: ظاهر هذا المخصّص أنّه مخصّص لكلا العمومين، لاشتماله على

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۱۶

زيد كما أنّه مشتمل على يوم الجمعة.

فإنّه يقال: لو كان كذلك لكان «لا تكرم العلماء يوم الجمعة» مضادّاً للعموم الأفرادى، لعدم إمكان كونه مخصّصاً كما هو واضح، ولا يمكن الالتزام بمضادّته له[۳۷۱].

هذا حاصل ما ذكره الإمام «مدّ ظلّه» مقدّمةً.

ثمّ قال:

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: إذا ورد عامّ أفرادى يتضمّن العموم أو[۳۷۲] الاستمرار الزمانى بدلالة لغويّة أو بمقدّمات الحمكة وورد دليل مخرج لبعض أفراده عن حكم العموم فى زمان معيّن، كقوله: «أكرم العلماء فى كلّ يوم أو مستمرّاً» وانعقد الإجماع على عدم وجوب إكرام زيد فى يوم الجمعة، أو قوله:

«أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ» وانعقد الإجماع على عدم وجوب الوفاء عند ظهور الغبن ساعةً وشكّ بعد يوم الجمعة وبعد الساعة فى حكم الفرد المخرج، لا يجوز التمسّك بالاستصحاب مطلقاً، سواء لوحظ الزمان أفراداً وعلى نحو العامّ الاصولى، أو ذكر القيد لبيان استمرار الحكم أو المتعلّق أو دلّت مقدّمات الحكمة على ذلك.

أمّا إذا لوحظ الزمان مستقلّاً فواضح، لأنّ خروج الفرد فى يوم تصرّف فى العموم الأفرادى التحتانى، فأصالة العموم محكّمة بالنسبة إلى التخصيص الزائد، وأمّا إذا جعل «مستمرّاً» أو «دائماً» أو «أبداً» ظرفاً للحكم فلأنّ خروج بعض الأفراد فى بعض الأيّام ليس تخصيصاً فى العموم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۱۷

الأفرادى، بل تقييد وتقطيع للاستمرار الذى قامت الحجّة عليه وتردّد أمره بين الأقلّ والأكثر ولابدّ من الاكتفاء بالأقلّ، ويكون ظهور الاستمرار فى البقيّة حجّةً.

وإن شئت زيادة توضيح فاعلم أنّه إذا ورد: «أكرم العلماء» ولا يكون له إطلاق بالنسبة إلى الزمان، وورد دليل منفصل بأنّ وجوب إكرام العلماء مستمرّ، فحينئذٍ قد يدلّ دليل على عدم وجوب إكرام زيد، فيكون مخصّصاً لقوله: «أكرم العلماء» ولا يكون تصرّفاً فى قوله:

«وجوب إكرام العلماء مستمرّ» لما عرفت فى المقدّمات أنّ إخراج الموضوع عن الموضوعيّة ليس تصرّفاً فى العموم أو الإطلاق، وقد يدلّ على عدم وجوب إكرام زيد فى يوم الجمعة، فيكون تصرّفاً فى قوله:

«وجوب إكرامهم مستمرّ» لا فى قوله: «أكرم العلماء» لأنّ المفروض أنّ قوله: «أكرم العلماء» متعرّض للعموم الأفرادى، لا الاستمرار الزمانى، فتقطيع زمان من وجوب إكرامهم تصرّف فيما يتعرّض للاستمرار الزمانى، فإذا كان ذلك فى كلام واحد ودليل متّصل، كقوله: «أكرم العلماء مستمرّاً» ينحلّ إلى عموم أفرادى يدلّ عليه الجمع المحلّى باللام وإلى استمرار الحكم الذى يدلّ عليه ظهور القيد الذى قام مقام مقدّمات الحكمة فى بعض المقامات، فيكون قوله: «لا تكرم زيداً» تخصيصاً للعموم الأفرادى، و «لا تكرمه يوم الجمعة» تقطيعاً لاستمرار الحكم، وكما يكون العموم حجّة فى البقيّة لدى العقلاء يكون ظهور القيد فى استمرار الحكم حجّة فيما عدا مورد التقطيع القطعى لديهم.

وممّا ذكرنا يعلم حال الإطلاق المستفاد من دليل الحكمة، فلو فرض أنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۱۸

قوله: «أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ» كما يدلّ بالعموم اللغوى على الشمول الأفرادى يدلّ على الاستمرار الزمانى بمقدّمات الحكمة أو مناسبة الحكم والموضوع، بمعنى أنّ لزوم الوفاء بكلّ عقد مستمرّ، لا من قبيل العامّ المجموعى، بل بحيث تكون المخالفة فى بعض الأزمان لا توجب

سقوط المطلوبیّة بالنسبة إلی البقیّة، ثمّ دلّ دلیل علی عدم وجوب الوفاء بعقد- کالعقد الربوی- یکون مخصّصاً للعموم الأفرادی، ولا یکون مقیّداً للإطلاق، بل رافعاً لموضوعه.

وأمّا لو دلّ دلیل علی عدم وجوب الوفاء بعقد فی زمان- کما لو انعقد الإجماع علی عدم وجوب الوفاء بالعقد إذا ظهر الغبن إلی ساعة مثلًا- یکون هذا تقییداً لإطلاقه، لا تخصیصاً لعمومه، لأنّ التخصیص عبارة عن إخراج ما یشمله العموم إخراجاً حکمیّاً، والعموم اللغوی یدلّ علی دخول تمام أفراد العقود فی وجوب الوفاء من غیر تعرّض لحالات الأفراد وأزمانها، ودلیل المخرج لا یدلّ علی خروج فرد من العامّ رأساً حتّی یکون تخصیصاً، بل یدلّ علی خروجه فی زمان، وهذا مخالف لظهور الإطلاق فی الاستمرار، فإذا شکّ فیما بعد الساعة فی لزوم العقد یرجع إلی الشکّ فی زیادة القید لا التخصیص، فالمرجع هو أصالة الإطلاق.

فقول الشیخ الأعظم قدس سره: «إنّه لا یلزم من ذلک زیادة تخصیص إذا خرج الفرد فی ساعة أو بعد الساعة مستمرّاً» خلط بین التخصیص والتقیید، لأنّ خروج الفرد فی ساعة تقیید لا تخصیص، وخروجه فی الزائد عن الساعة تقیید زائد یدفع بالأصل[۳۷۳]، إنتهی کلامه «مدّ ظلّه».

ثمّ إنّه أجاب عن إشکالین، نذکر حاصل کلامه فیهما.

الفرق بین هذا المطلق وبین سائر المطلقات

فإنّه قال: إن قلت: فرق بین المطلق فی سائر المقامات والمطلق الزمانی الذی نحن فیه، فإنّ قوله: «أعتق رقبةً» یعمّ جمیع أفراد الرقبة بإطلاقه، لأنّ أفرادها فی عرض واحد، وکلّهم موجود فی الخارج بالفعل، فإذا خرج عنه الرقبة الکافرة بدلیل آخر، فإن شککنا فی خروج الأسود أیضاً فلابدّ من التمسّک بالإطلاق، وأمّا فی الاستمرار الزمانی فإنّ الزمان أمر واحد مستمرّ یوجد جزء منه وینعدم ثمّ یوجد جزء آخر وهکذا، ولیس جامعاً لأفراد کثیرة، فإذا انقطع الاستمرار بخروج فرد یوم الجمعة مثلًا فلیس لهذا العامّ دلالة علی دخول ذلک الفرد یوم السبت؛ إذ لو کان داخلًا لم یکن هذا الحکم استمراراً للحکم السابق.

هذا إذا استفید الاستمرار الزمانی من مقدّمات الحکمة.

نعم، إذا کان الاستمرار بالدلیل اللفظی، کأن یلاحظ الزمان قطعات مستقلّة وجعل کلّ قطعة منها ملحوظاً فی القضیّة، کأن یقول: «أکرم العلماء کلّ یوم، أو مستمرّاً» ثمّ قال: «لا تکرم زیداً یوم الجمعة» کان المرجع هو التمسّک بالعموم فیها بعد مورد المخصّص، أعنی یوم السبت.

قلت: نعم، هذا ما أفاده شیخنا العلّامة[۳۷۴] أعلی اللَّه مقامه.

وفیه أوّلًا: أنّ المطلق فی سائر المقامات أیضاً لا یفید الحکم للأفراد ولا یکون الحکم بلحاظ الأفراد الخارجیّة استغراقاً وبدلًا، ولم یکن المطلق بعد تمامیّة مقدّمات الإطلاق کالعامّ مفاداً، بل لیس مقتضی الإطلاق بعد تمامیّة

المقدّمات إلّاأنّ ما اخذ فی الموضوع- کالرقبة- تمام الموضوع للحکم، وأمّا السریان والشیوع فهو مفاد العامّ، لا المطلق، کما هو المقرّر فی محلّه.

وثانیاً: ما الفرق بین کون الاستمرار الزمانی مستفاداً من قوله: «مستمرّاً» وبین کونه مستفاداً من مقدّمات الحکمة، حیث ذهبتم إلی بقائه فی الزمان المشکوک فیه فی الأوّل دون الثانی؟ فإنّ کون الزمان المستمرّ أمراً واحداً مشترک بینهما، فإذا استلزم خروج جزء منه انقطاع الاستمرار فی الثانی استلزم أیضاً فی الأوّل، فالفرق بینهما تحکّم.

الفرق بین کون العموم الأزمانی قیداً للحکم وبین کونه قیداً لمتعلّقه

ثمّ قال: فإن قلت[۳۷۵]: إنّ العموم الأزمانی علی قسمین: لأنّه إمّا أن یلاحظ قیداً[۳۷۶] للحکم، أو لمتعلّقه.

والفرق بینهما من وجهین:

أحدهما: أنّه إن کان قیداً للمتعلّق یمکن بیانه فی نفس دلیل الحکم، کأن یقال: «أکرم العلماء فی کلّ یوم أو أبداً أو مستمرّاً» فکان معناه «إکرام العلماء فی کلّ یوم أو أبداً أو مستمرّاً واجب» بخلاف ما إذا کان قیداً للحکم، فلابدّ من بیانه فی دلیل مستقلّ، لکون الحکم بمنزلة موضوعه، وحیث إنّ الموضوع متقدّم علی الحکم فلا یمکن بیانهما فی دلیل واحد، فلا بدّ له من أن یقول أوّلًا:

«أکرم العلماء» ثمّ یقول بدلیل منفصل: «هذا الوجوب یکون فی کلّ یوم أو مستمرّاً».

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۲۱

الثانی: أنّه إن کان قیداً للمتعلّق یمکن التمسّک بالعموم فی موارد الشکّ، فلو قال: «أکرم العلماء فی کلّ یوم» ثمّ قال: «لا تکرم زیداً یوم الجمعة» وشکّ فی وجوب إکرامه یوم السبت یتمسّک بعموم وجوب إکرام العلماء فی کلّ یوم، لأنّ الموضوع- وهو الإکرام فی کلّ یوم- محرز بالنسبة إلی زید، وإنّما الشکّ فی خروجه عن الحکم فی یوم السبت، وهو الشکّ فی تخصیص الزائد، فیرجع إلی الحکم- أعنی وجوب الإکرام- کسائر موارد الشکّ فی تخصیص الزائد.

بخلاف ما إذا کان قیداً للحکم، إذ لا یمکن التمسّک بالدلیل الثانی المبیّن للاستمرار، لأنّ الموضوع فی قوله: «هذا الوجوب یکون مستمرّاً أو فی کلّ یوم» هو الوجوب، وإنّما الشکّ فی تحقّق أصل الوجوب بالنسبة إلی یوم السبت، فکیف یتمسّک بهذا الدلیل بدون إحراز موضوعه؟

فالحاصل: أنّ العموم الأزمانی إن کان قیداً لمتعلّق الحکم یرجع فی موارد الشکّ فی التخصیص إلی العموم، وإن کان قیداً لنفس الحکم فلا، ولا فرق فی ذلک بین أن یستفاد العموم الأزمانی والاستمرار بدلیل لفظی، أو بمقدّمات الحکمة کما فی قوله تعالی: «أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ» علی فرض إطلاقه بالنسبة إلی الأزمان.

قلت: هذا صحیح لو کان الدلیل الثانی بنحو القضیّة الضروریّة بشرط المحمول، أی کان قوله: «الحکم بالوجوب مستمرّ» بمعنی «الحکم بالوجوب المستمرّ مستمرّ» لکنّ الظاهر أنّ الموضوع اخذ بالنسبة إلی المحمول علی نحو قضیّة مهملة، لعدم ترتّب فائدة علی الضروریّة بشرط المحمول، ووجوب الإکرام المستمرّ[۳۷۷] وإن لم یحرز بالنسبة إلی زید، إلّاأنّ أصل الوجوب بالنسبة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۲۲

إلیه محرز، وقد عرفت أنّ الموضوع فی الدلیل الثانی هو أصل الوجوب بنحوالمهملة، لا المستمرّة، فموضوع هذا الدلیل محرز، وإنّما الشکّ فی محموله- أعنیالاستمرار- فیتمسّک به لإثباته[۳۷۸].

هذا حاصل ما أجاب به سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» عمّا أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام.

ویمکن المناقشة أیضاً فی قوله بعدم إمکان بیان الحکم والعموم الأزمانی فی دلیل واحد إذا کان العموم الأزمانی راجعاً إلی الحکم، إلّاأنّ الإمام «مدّ ظلّه» لم‌یکن بصدد بیان جمیع إشکالات کلامه رحمه الله.

فی تقریر التفصیل بین الخروج من الأوّل والأثناء

ثمّ إنّه «مدّ ظلّه» أورد علی نفسه إشکالًا آخر وأجاب عنه حیث قال:

نعم، قد یقال: إنّ مقتضی ما ذکرت من أنّ العموم والإطلاق الزمانیّین- سواء کان مستفاداً من مثل قوله: «أکرم العلماء فی کلّ زمان» أو «أوفوا بالعقود مستمرّاً» أو من مقدّمات الحکمة- متفرّع علی العموم الأفرادی، وأنّ محطّ التخصیص الأفرادی غیر محطّ التخصیص

والتقییـد الزمـانیّین: هو التفصـیل بین ما إذا خرج فرد فی أوّل الزمان وشکّ فی خروجه مطلقاً أو فی زمان، وبین ما إذا خرج فی الأثناء مع العلم بدخوله قبل زمان الخروج، فیتمسّک بالاستصحاب فی الأوّل، وبعموم[۳۷۹] الدلیل أو إطلاقه[۳۸۰] فی الثانی؛ لأنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۲۳

الأمر فی الأوّل دائر بین التخصیص الفردی وبین التخصیص الزمانی أو تقیید الإطلاق، فیکون من قبیل العلم الإجمالی بورود تخصیص إمّـا فی العـامّ الفوقـانی، فلاـ یکون مخالفـة للعامّ التحتانی، وإمّا فی العامّ التحتانی، فلا یکون مخالفـةً للعامّ الفوقانی، أو یکون من قبیل العلم الإجمـالی بورود تخصـیص فی العامّ مع بقاء الإطلاق علی ظاهره، لأنّ الإخراج الموضوعی لیس مخالفـةً للإطلاق، أو تقییـداً فی الإطلاق مع حفظ ظاهر العموم، لأنّ تقیید إطلاق دلیل العامّ لیس تخصیصاً حتّی یخالف أصالة العموم، فبعد تعارض الأصلین یتمسّک بالاستصحاب[۳۸۱].

ویلحق به مـا إذا علم خروجه من الأثنـاء فی الجملـة ولاـ یعلم أنّه خـارج مطلقاً أو من الأثناء فقط، فیـدور الأمر بین التخصـیص الفردی والزمانی، أو التخصیص والتقیید.

وأمّا الخارج من الأثناء مع العلم بـدخوله تحت حکم العامّ قبل زمان القطع بخروجه، کخیار التأخیر[۳۸۲]، وخیار الغبن، بناءً علی کون ظهور الغبن شـرطاً شرعیّاً له، فیتمسّک بالعموم أو الإطلاق، للقطع بعدم التخصیص الفردی، بل الأمر دائر بین قلّة التخصیص وکثرته أو قلّة التقیید وکثرته، فیؤخذ بالقدر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۲۴

المتیقّن ویتمسّک فی المشکوک فیه بأصالة العموم أو الإطلاق.

وهذا التفصیل تقریباً عکس التفصیل الذی اختاره المحقّق الخراسانی وشیخنا العلّامة فی مجلس بحثه[۳۸۳]، إنتهی کلامه «مدّ ظلّه» فی تقریر الإشکال.

ثمّ أجاب عنه بثلاثة أوجه، لکنّه ناقش فی اثنین منها:

توقّف التعارض علی اتّحاد رتبة المتعارضین

الأـوّل: قوله: ویمکن أن یقـال: إنّ أصالـة العموم جاریـة فی العموم الأـفرادی الفوقـانی ولاـ یعارضـها أصالـة العموم فی العامّ التحتانی الزمـانی ولاـ أصالـة الإطلاـق، لأـنّ التعـارض فرع کـون المتعارضـین فی الرتبـة الواحـدة، والعمـوم الأـفرادی فی رتبـة موضوع العموم والإطلاق الزمانیّین، ففی الرتبة المتقدّمة تجری أصالة العموم من غیر معارض، فیرجع التخصیص أو التقیید إلی الرتبة المتأخّرة.

اللّهمّ إلّاأن یقال: إنّ العقلاء فی إجراء الاصول لا ینظرون إلی أمثال هـذه التقـدّمات والتأخّرات الرتبیّـة، مضافاً إلی إمکان أن یقال: إنّ لزوم کون المتعارضـین فی الرتبـة الواحدة فی التعارض بالعرض[۳۸۴] فی حیّز المنع، فـإنّ العلم الإجمـالی بوقوع خلاـف ظاهر إمّا فی العامّ الفوقانی أو فی العامّ التحتانی موجب لسقوط الأصلین العقلائیّین لدی العقلاء[۳۸۵]، انتهی کلامه فی الوجه الأوّل وجوابه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۲۵

هل المسألة من مصادیق الدوران بین الأقلّ والأکثر أم لا؟

الثـانی: قوله: ویمکن أن یُقـال: إنّه بعـد ورود قوله: «أکرم العلمـاء فی کـل یوم» الـذی هو الحجّـة علی مفـاده إذا ورد دلیل علی عـدم وجوب إکرام زید وکان المتیقّن منه هو عدمه یوم الجمعة مثلًا فرفع الید عن العموم أو الإطلاق فی غیر یوم الجمعة رفع الید عن الحجّة من غیر حجّـة لدی العقلاء، فالمورد من قبیل دوران التخصـیص أو التقیید بین الأقلّ والأکثر، فلابدّ من الاکتفاء بالأقلّ فی رفع الید عن

الحجّة الفعليّة، والعلم الإجمالى المدّعى كالعلم الإجمالى بين الأقل والأكثر المنحلّ عند العقلاء، وبالرجوع إلى الوجدان وبناء العقلاء يظهر صدق ما ادّعيناه.

لكنّه أيضاً محلّ إشكال بل منع، لأنّ مورد الأقلّ والأكثر إنّما هو فيما علم ورود التخصيص على أحد العامّين وشكّ فى الأقلّ والأكثر فى أفراده، وأمّا مع العلم بورود التخصيص آناً[۳۸۶] فى الفوقانى أو التحتانى فلا، لأنّ أفراد كلّ منهما تباين أفراد الآخر، فلا معنى للأقلّ والأكثر[۳۸۷].

إنتهى كلامه فى الوجه الثانى وجوابه أيضاً.

بيان مجرى الاصول اللفظيّة

الثالث: قوله: والتحقيق عدم جريان إلخ.

وحاصله: أنّ أصالة العموم الأفرادى تجرى، بخلاف أصالة العموم أو الإطلاق الزمانيّين، وذلك لأنّ الاصول اللفظيّة إنّما تجرى فيما إذا شك فى المراد، لا فى كيفيّة الاستعمال، فإذا قال: «أكرم العلماء» وشكّ فى وجوب إكرام زيد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۲۶

العالم قطعاً يتمسّك بأصالة العموم، وأمّا إذا علم أنّه لا يجب إكرام زيد إمّا لكونه غير عالم، فخروجه عن العلماء بنحو التخصّص، وإمّا لكونه فاسقاً مع العلم بكونه عالماً، فخروجه بنحو التخصيص، فلا مجال للتمسّك بأصالة العموم لإثبات كونه غير عالم، فالاصول اللفظيّة التى هى اصول عقلائيّة لا تجرى عندهم إلّافيما إذا ترتّب عليها أثر عملى.

إذا عرفت ذلك فنقول فى المقام: لا يترتّب على أصالة العموم أو الإطلاق الزمانيّين أثر عملى، لأنّ جريانهما لإدخال يوم الجمعة الذى علم خروجه غير معقول، ولو اجريا لإثبات لازمهما وهو ورود التخصيص على العموم الأفرادى[۳۸۸] فهو باطل، لأنّ إثبات هذا اللازم ليس أثراً عمليّاً لهما، بخلاف أصالة العموم الأفرادى، فإنّ أثرها هو وجوب إكرام زيد يوم السبت وما بعده، وهو أثر عملى[۳۸۹].

هذا حاصل كلامه «مدّ ظلّه» فى جواب الإشكال، وإن لم يكن بهذا الوضوح.

وتحصّل من جميع ما ذكره أنّ الحقّ فى جميع الموارد هو الرجوع إلى دليل العامّ، لكنّ المرجع فيما إذا خرج فرد فى الأثناء مع العلم بدخوله قبل زمان الخروج هو العموم أو الإطلاق الزمانيّان، وفيما إذا خرج فى أوّل الزمان هو العموم الأفرادى.

وهو كلام صحيح متين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۲۷

فى المراد بالشكّ فى أدلّة الاستصحاب

المراد بالشكّ فى أدلّة الاستصحاب

اشارة

التنبيه الثانى عشر: أنّ الشكّ المقابل لليقين فى أدلّة الاستصحاب ليس بمعنى الاحتمال المساوى بالنسبة إلى البقاء واللابقاء، بل هو خلاف اليقين، فيعمّ الظنّ بالبقاء وبعدمه أيضاً.

وذلك أوّلًا: لأنّه معناه بحسب اللغة والعرف العامّ.

إن قلت: فكيف اريد منه فى قوله عليه السلام: «متى ما شككت فخذ بالأكثر»[۳۹۰] وسائر أخبار الشكوك فى عدد ركعات الصلاة، الاحتمال المساوى فقط؟

قلت: هـذا لأجل القرينـة التى تـدلّ على اعتبار الظنّ فى عدد الركعات، فلا يضـرّ بالمدّعى، وهو كونه لو خلّى وطبعه بمعنى غير اليقين لغةً وعرفاً.

وثانيـاً: لأنّ ذلک مقتضـى مقابلته باليقين فى قوله عليه السـلام: «لا تنقض اليقين بالشکّ» حيث إنّ النهى عن نقض اليقين بالشکّ إنّما هو باعتبار كون اليقين مبرماً ومستحكماً وكون الشکّ غير مبرم، ولا يختصّ هذا بالشکّ المساوى بالنسبة إلى البقاء واللابقاء، بل الظنّ بالبقاء وبعدمه أيضاً أمر غير مبرم، فلا يجوز نقض اليقين به أيضاً بمقتضى قوله: «لا تنقض اليقين بالشکّ».

وثالثاً: لأنّ ذلک مقتضى قوله: «ولكن تنقضه بيقين آخر» حيث إنّ ظاهره

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۲۸

أنّه فى بيان تحديد ما ينقض به اليقين وأنّه ليس إلّااليقين.

ورابعاً: لأنّ مقتضـى قوله: «لاـ حتّى يستيقن أنّه قـد نـام» عقيب سؤال زرارة: «فـإن حرّک فى جنبه شـىء وهو لاـ يعلم» فـإنّ من حاله كذلک فهو يظنّ بتحقّق النوم، فقوله عليه السلام: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام» ورد فى مورد الظنّ بارتفاع الحالة السابقة، سلّمنا إمكان كونه على حال حرّک فى جنبه شـىء وهو لا يعلم مع عـدم تحقّق الظنّ بالنوم، بل قـد يظنّ به من هذا الحال وقد لا يظنّ، إلّا أنّ ترک الإمـام عليه السـلام الاسـتفصال يفيـد الإطلاق، فقوله: «لا، حتّى يستيقن أنّه قـد نام» يـدلّ على جريان استصـحاب الوضوء مطلقاً، سواء حصل له الظنّ بالنوم من عدم علمه بتحرّک شىء فى جنبه أم لا.

فالحاصل: أنّ المراد بالشکّ فى أدلّة الاستصحاب هو خلاف اليقين.

وقد عرفت سابقاً[۳۹۱] أنّ المراد بـاليقين فيها هو الحجّـة، لا خصوص القطع، لقلّـة تحقّق القطع بالأحكام وموضوعاتها جـدّاً لو لم نقل بعدم تحقّقه، فاختصاص اليقين فيها بالقطع يستلزم كونها قليل المورد، بل بلا مورد.

على أنّ مورد الصـحيحة الاولى هو الوضوء، ومورد الصـحيحة الثانية طهارة الثوب، وهما ممّا لا طريق إلى القطع به، فإنّ تحقّق الوضوء صحيحاً مع جميع شـرائطه من دون إعمال قاعدة أو أصل أو بيّنة ممّا لا طريق إليه، وهكذا الثوب، لأنّ احتمال تحقّق ذرّات النجس فى الماء الذى غسل به وإن كان بحراً ممّا لا دافع له، فأين اليقين بالوضوء وبطهارة الثوب؟

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ مفاد قوله: «لا تنقض اليقين بالشکّ» لا تنقض الحجّة باللاحجّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۲۹

هـذا بنـاءً على مـا اخترنـاه من أنّ «اليقين» فى أخبـار البـاب يكون بمعنـاه، وأمّا على ما ذهب إليه الشـيخ رحمه الله من أنّ المراد به هو المتيقّن، لكن لاـ بمـا هو متيقّن، بـل ذاته، ويكون قوله: «لاـ تنقض اليقين بالشـکّ» بمعنى «لاـ تنقض المتيقّن بالشـکّ»[۳۹۲] فلا وجه للاسـتدلال على كون الشکّ فى أخبار الباب خلاف اليقين بمقابلته باليقين فى قوله: «لا تنقض اليقين بالشکّ» فإنّه على مـذهبه يكون مقابلًا للمتيقّن، لا لليقين، سيّما أنّه أراد بالمتيقّن ذاته، كالطهارة مثلًا، فلا يكون الشکّ مقابلًا لليقين.

نعم، له أن يستدلّ على كون المراد بالشکّ فى باب الاستصحاب خلاف اليقين بالوجوه الثلاثة الاخر المتقدّمة.

نقد ما استدلّ به الشيخ رحمه الله فى المقام

واستدلّ الشيخ أيضاً بوجهين آخرين[۳۹۳] ذكرهما المحقّق الخراسانى رحمه الله وناقش فيهما[۳۹۴]:

الأوّل: الإجماع التقديرى، فإنّهم وإن اختلفوا فى حجّيّة الاستصـحاب على أزيد من عشـرة أقوال واختلف القائلون بالحجّيّة أيضاً فى أنّ مـدركه هل هو الأخبار أو بناء العقلاء أو إفادته الظنّ، إلّاأنّهم اتّفقوا على أنّه لو كان حجّـة من باب الأخبار لكان حجّـة مطلقاً، أى ولو ظنّ بالخلاف، فضلًا عن الظنّ بالوفاق.

وفيه أوّلًا: أنّه إجماع منقول، وهو ليس بحجّة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۳۳۰
وثانیاً: أنّ مدرکهم معلوم لنا، فإنّ کلّ واحد منهم ذکر دلیل مذهبه.
وثالثاً: لا یکون هذا الإجماع کاشفاً عن رأی المعصوم علیه السلام؛ فإنّ الرأی التقدیری لا یعقل بالنسبة إلیه؛ لأنّه عالم بالواقع.
الثانی: أنّ الظنّ بخلاف الحالهٔ السابقهٔ إن کان من الظنون التی علم بعدم اعتبارها- کالظنّ القیاسی- فوجوده کعدمه عند الشارع، فکما یجری الاستصحاب لو لم یکن هذا الظنّ یجری أیضاً مع وجوده، وإن کان من الظنون التی شکّ فی اعتبارها فرفع الید عن الحالهٔ السابقهٔ به یکون نقضاً للیقین بالشکّ.
وفیه: أنّ عدم حجّیّهٔ الظنّ القیاسی ونحوه یکون بمعنی عدم إثبات الحکم الشرعی به، لا أنّ وجوده کعدمه رأساً، والشاهد علی هذا أنّه لو نذر تصدّق عشرهٔ دراهم مثلًا إن ظنّ بعدم وجوب صلاهٔ الجمعهٔ ثمّ حصل له الظنّ به من طریق القیاس وجب علیه التصدّق، وإن لم یثبت به عدم وجوب صلاهٔ الجمعهٔ، فقوله: «الظنّ القیاسی لیس بحجّهٔ» یکون بمعنی عدم ثبوت الحکم به، ولا یدلّ علی أنّ وجوده کالعدم رأساً.
وکون الظنّ بالخلاف من الظنون التی شکّ فی اعتبارها لا یوجب صدق نقض الیقین بالشکّ علی رفع الید عن الحالهٔ السابقهٔ، لأنّ شرطه وحدهٔ متعلّقهما، مع أنّ متعلّق الیقین فی المقام هو الطهارهٔ مثلًا ومتعلّق الشکّ هو الحجّیّهٔ وعدم الحجّیّهٔ، فلا تتّحد القضیّتان.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۳۳۱
فی اتّحاد القضیّهٔ المتیقّنهٔ والمشکوک فیها

خاتمه: فیما یعتبر فی جریان الاستصحاب

اشارهٔ

وهو أمران:

الأوّل: فی اتّحاد القضیّهٔ المتیقّنهٔ والمشکوک فیها

اشارهٔ

وقد یعبّر عنه ببقاء الموضوع، وهل معناه أنّه لا بدّ من إحراز وجود الموضوع خارجاً؟ فإذا کان قیام زید متیقّناً ثمّ شککنا فی بقائه فلابدّ من إحراز وجود زید خارجاً حتّی یجری استصحاب قیامه؟
فی هذا المعنی إشکال واضح، لأنّ اعتبار بقاء الموضوع بهذا المعنی لا یعقل فی استصحاب وجود الموجودات عند الشکّ فی بقائها، فإنّ زیداً إذا کان موجوداً سابقاً ثمّ شککنا فی وجوده فلا معنی لأن یقال: یشترط فی استصحاب وجوده إحراز وجوده خارجاً، لأنّه لو کان محرز الوجود لم یعقل استصحابه.

کلام الشیخ رحمه الله فی معنی اعتبار بقاء الموضوع

ولأجل هذا عدل الشیخ الأعظم رحمه الله عن هذا المعنی إلی معنی آخر، فإنّه بعد القول باعتبار بقاء الموضوع فی الاستصحاب، قال: المراد به معروض المستصحب، فإذا ارید استصحاب قیام زید أو وجوده

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۳۳۲

فلابـدّ من تحقّق زیـد فی الزمان اللاحق علی النحو الـذی کان معروضاً فی السابق، سواء کان تحقّقه فی السابق بتقرّره ذهناً أو بوجوده خارجاً، فزید معروض للقیام فی السابق بوصف وجوده الخارجی وللوجود بوصف تقرّره ذهناً لا وجوده الخارجی[۳۹۵]،[۳۹۶]، إنتهی کلامه.

نقد کلام الشیخ رحمه الله فی معنی اعتبار الموضوع

وفیه: أنّه لاـ یمکن أن یکـون بوصـف وجـوده الـذهنی أیضاً معروضـاً للوجود، لمـا ثبت فی الحکمـهٔ من تضـادّ الوجود الخـارجی مع الـذهنی، فمـا هو موجود فی الـذهن لا یمکن أن یوجـد فی الخارج بوصف تقرّره ذهناً، وما هو موجود فی الخارج لا یمکن أن یوجد فی الـذهن بوصف وجوده الخـارجی، فکیف یمکن أن یقـال: قولنـا: «زیـد موجود» یکون بمعنی «زیـد المتقرّر فی الـذهن موجود فی الخارج»؟!

فالموضوع فی هـذه القضـیّهٔ هو ذات زید ونفسه مع قطع النظر عن وجوده الذهنی والخارجی، فإنّ ذات زید کذلک قد یکون موجوداً وقد لا یکون موجوداً، کماهیّهٔ الإنسان مثلًا، فإذا قلنا: «زید موجود» لا یکون زید بوجوده الخارجی موضوعاً حتّی یستلزم کون القضـیّهٔ ضروریّهٔ بشرط المحمول، ولا بتقرّره الذهنی حتّی یلزم الاستحالهٔ العقلیّهٔ.

علی أنّ قوله رحمه الله: «المراد بالموضوع معروض المستصحب» ظاهر فی أنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۳۳۳

المستصـحب هو محمول القضـیّهٔ فقط، مع أنّه تمام القضـیّهٔ لا المحمول فقط، وذلک لأنّ الدلیل علی اعتبار الاستصـحاب هو قوله: «لا تنقض الیقین بالشـکّ» والیقین والشـکّ ونحوهمـا من الأوصـاف القائمـهٔ بالنفس- کالظنّ والوهـم- لا تتعلّق بالتصوّرات، فإذا قلنا: إنّی متیقّن بزیـد، أو بقیامه، أو بالطهارهٔ مثلًا، یکون فیه تسامـح فی التعبیر، ومعناه «إنّی متیقّن بأنّ زیداً موجود، وبأنّ قیام زید موجود، وبأنّی متطهّر» وإلّا فمجرّد «زید، أو قیامه، أو الطهارهٔ» بمعناها التصوّری لا یکون موجوداً ولا معدوماً، ولا یعقل تعلّق الیقین به، وکذلک الأمر فی الشکّ والظنّ والوهم.

فلا یمکن أن یکون المستصحب الذی هو متعلّق الیقین والشکّ بمقتضی أخبار الاستصحاب من التصورّات، بل لابدّ من أن یکون أمراً تصدیقیّاً، وهو القضیّهٔ[۳۹۷] بتمامها، لا خصوص محمولها، کما هو ظاهر کلام الشیخ الأعظم رحمه الله.

فتحصّل ممّا تقـدّم أنّ متعلّق الیقین فی الاستصـحاب یکون قضـیّهٔ، وکـذلک متعلّق الشکّ، فلنا قضـیّتان: متیقّنهٔ، ومشـکوکهٔ، ولابدّ من وحدتهما موضوعاً ومحمولًا بمقتضـی أخبار الباب، إذ لا معنی لتحریم نقض الیقین بقیام زید بالشکّ فی قیام عمرو، وکذلک لا معنی لتحریم نقض الیقین بقیام زیـد بالشکّ فی عـدالته، فإنّ النقض لا یتعقّل فیهما، فالأخبار بسـبب اشـتمالها علی کلمهٔ «النقض» تدلّ علی اشتراط وحدهٔ القضیّتین.

فالتعبیر عن هذا الشرط باشتراط بقاء الموضوع لیس فی محلّه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۳۳۴

نقد ما أفاده صاحب الکفایهٔ فی المقام

ومن هنا ظهر فساد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله، فإنّه قال باعتبار اتّحاد القضیّهٔ المتیقّنهٔ مع المشکوکهٔ موضوعاً[۳۹۸].

إذ لا یکفی الاتّحاد فی خصوص الموضوع فی الاستصحاب، بل لابدّ من الاتّحاد بین القضیّتین.

نعم، إنّه بعد قوله بلزوم الاتّحاد موضوعاً قال: «كاتّحادهما حكماً».
لكنّه يدلّ- بمقتضى التشبيه- على كون الاتّحاد في المحمول أوضح من الاتّحاد في الموضوع في نظره، وهو فاسد، فإنّ الاتّحاد في الموضوع والمحمول يستفاد من قوله: «لا- تنقض اليقين بالشكّ» كما عرفت، فلا يكون الاتّحاد في المحمول مقدّماً على الاتّحاد في الموضوع، بل هما في رتبة واحدة، والدليل عليهما واحد، فلا يكون أحدهما أوضح والآخر أخفى.

دليل الشيخ على ما اختاره في المسألة ونقده

ثمّ إنّ الشيخ رحمه الله استدلّ على ما ذهب إليه من اعتبار بقاء الموضوع في الزمان اللاحق على النحو الذي كان معروضاً في السابق بوجه عقلي:
وهو أنّه لو لم يعلم تحقّقه لاحقاً فإذا اريد إبقاء المستصحب العارض له المتقوّم به فإمّا أن يبقى في غير محلّ وموضوع، وهو محال، وإمّا أن يبقى في موضوع غير الموضوع السابق، فإن اريد إبقاء العرض السابق بشخصه في موضوع آخر فهو أيضاً محال، لاستحالة انتقال العرض، وإن اريد إثبات مثله في موضوع آخر فلا يشمله تعريف الاستصحاب، فإنّه عبارة عن «إبقاء
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۳۵
ما كان» وإثبات مثل العرض السابق لا يكون منه، فلابدّ من إحراز وجود الموضوع في الزمان اللاحق[۳۹۹].
ويرد عليه أوّلًا: أنّه مبنيّ على مذهبه من اشتراط بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب، وقد عرفت بطلانه، فإنّ الشرط هو اتّحاد القضيّتين، لإبقاء الموضوع.
وثانياً: أنّه مبنيّ أيضاً على ما ذهب إليه من أنّ المستصحب هو خصوص المحمول، وقد عرفت أيضاً بطلانه، فإنّ المستصحب تمام القضيّة، لا المحمول فقط.
وثالثاً:- وهو الإشكال الأساسي الوارد على قلب هذا الدليل[۴۰۰]- أنّا سلّمنا كونه خصوص العرض والمحمول، لكنّ الشارع لم يحكم بإبقاء العرض، بل حكم بترتيب آثاره عليه، فإنّا إذا شككنا في بقاء عدالة زيد يكون معنى قوله:
«لا تنقض اليقين بالشكّ» ترتيب آثار العدالة، لا الحكم بإبقائها، فإنّها أمر تكويني لا يرتبط بالشارع، وما هو المربوط به إنّما هو ترتيب آثارها الشرعيّة، فأين الحكم ببقاء العرض حتّى يقال: كيف يحكم ببقائه مع عدم إحراز موضوعه؟
ثمّ إنّه بعد ما علم لزوم اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوك فيها موضوعاً ومحمولًا فلابدّ من إحرازه وجداناً، فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيما إذا علمنا بأنّ زيداً موجود ثمّ شككنا فيه، وكذلك إذا علمنا بأنّ زيداً عادل ثمّ شككنا في بقاء عدالته مع العلم بحياته، فإنّ الاتّحاد في هذين المثالين
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۳۶
محرز بالوجدان.
إنّما الإشكال في جريان الاستصحاب فيما إذا علمنا بأنّ زيداً عادل مثلًا ثمّ شككنا في عدالته وحياته كلتيهما، فاستصحاب العدالة هل يجري أم لا؟
والحقّ جريانه، لأنّ الموضوع في مثل هذه القضيّة عند العرف هو نفس زيد وماهيّته من غير أن يكون الوجود والحياة دخيلًا فيه، فإنّ وجود الماهيّة عند العرف من الحيثيّات التعليليّة لعروض العوارض عليها، فكأنّه قيل: «زيد عادل لكونه حيّاً» أو تكون القضيّة عند العرف من قبيل القضايا الحينيّة، فكأنّه قيل: «زيد عادل حينما كان حيّاً» فالاتّحاد بين القضيّتين محرز وجداناً، لأنّا علمنا بعدالة زيد وشككنا في بقائها، فلا إشكال في استصحابها.
نعم، لو اخذ بعض الأوصاف في لسان الدليل قيداً في الموضوع، كأن يقال:

«إذا كان زيد الحىّ عادلًا يجوز أو يجب تقليده» ثمّ شككنا فى بقاء عدالته وحياته كلتيهما، فلا مجال لاستصحاب العدالة، لعدم إحراز الاتّحاد، فإنّ القضيّة المتيقّنة «زيد الحىّ عادل» بخلاف المشكوك فيها، فإنّ الحياة لم تحرز فيها حتّى يقال: إنّا نشكّ فى بقاء عدالة زيد الحىّ.

لا يقال: يجرى الاستصحاب فى حياته أوّلًا، فإنّ كونه حيّاً كان متيقّناً أيضاً، وبعد إثباتها بالاستصحاب يجرى فى عدالته، لصدق قولنا: «إنّا نشكّ فى بقاء عدالة زيد الحىّ» حينئذٍ.

فإنّه يقال: لا يثبت باستصحاب حياته موضوع قضيّة «زيد الحىّ عادل» لعدم كونه[۴۰۱] أثراً شرعيّاً للحياة.

على أنّ الوصف اخذ فى موضوع القضيّة محرزاً بالوجدان، واستصحاب

الحياة لا يثبت إلّابقاء «زيد الحىّ» تعبّداً، فلم يحرز الموضوع وجداناً باستصحاب الحياة.

فالحاصل: عدم جريان الاستصحاب فيما إذا اخذ بعض الأوصاف قيداً فى الموضوع وشكّ فى بقاء هذا القيد والمحمول كليهما، لعدم إحراز الاتّحاد بين القضيّتين.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

ولكنّ المحقّق النائينى رحمه الله قال: لا مانع من جريان الاستصحاب فيه، لأنّه إذا قال: «إذا كان زيد حيّاً عادلًا يجوز تقليده» وشككنا فى بقاء حياته وعدالته يجوز إحراز الحياة والعدالة بالاستصحابين، كما يجوز إحراز أحد جزئى المركّب بالاستصحاب والآخر بالوجدان، فنستصحب فى المثال كلا الوصفين للموضوع الذى هو زيد ونرتّب الأثر- وهو جواز التقليد- على الموضوع المحرز كلا جزئيه بالأصل[۴۰۲]. هذا حاصل كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق النائينى فى المقام

والجواب عنه أنّه وقع الخلط فى كلامه، فإنّه مثّل بقضيّة لا يكون موضوعها مقيّداً بوصف، بل كان الموضوع فيها زيداً فقط، ولكن له محمولان شكّ فى بقاء كلّ منهما، ونحن أيضاً نقول بجريان الاستصحاب فيهما[۴۰۳] لترتيب

الأثر الشرعى.

إلّا أنّه لا يرتبط بالمقام، فإنّ البحث إنّما يكون فيما إذا اخذ أحد الوصفين قيداً للموضوع، كأن يقال: «إذا كان زيد الحىّ عادلًا يجوز تقليده».

فثبت إلى هنا أنّه يعتبر فى جريان الاستصحاب وحدة القضيّتين وأنّه لابدّ من إحرازها وجداناً.

ملاك الاتّحاد بين القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة

بقى الكلام فى أنّ الملاك فى الاتّحاد هل هو نظر العقل أو نظر العرف أو لسان الدليل الشرعى؟

وتظهر الثمرة فى أنّ الملاك لو كان نظر العقل لا يجرى الاستصحاب فى الأحكام أصلًا، لأنّه كلّما شكّ فى بقاء الحكم كان لأجل الشكّ فى بقاء موضوعه، ولا يتصوّر كون الموضوع محرزاً بنظره ومع ذلك شكّ فى بقاء حكمه، ألا ترى أنّه إذا شكّ فى بقاء وجوب صلاة الجمعة يكون هذا الشكّ ناشياً عن تغيير خصوصيّة من خصوصيّات الموضوع عقلًا، وهو أنّ موضوع القضيّة المتيقّنة

صلاة الجمعة فی زمن حضور المعصوم وموضوع المشکوک فیها صلاة الجمعة فی زمان الغیبة.

فلا یعقل أن یجری الاستصحاب فی الشبهات الحکمیّة لو کان ملاک الاتّحاد نظر العقل حتّی فی باب النسخ، فإنّ العقل لا یحتمل النسخ إلّاإذا تغیّر بعض خصوصیّات الموضوع، فلا یجری استصحاب عدم النسخ أیضاً لو کان الملاک

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۳۹

فی الاتّحاد نظر العقل.

بل لا یجری علی ذلک فی بعض الشبهات الموضوعیّة أیضاً، کالشکّ فی بقاء الوضوء الناشی عن عروض الخفقة أو الخفقتین الذی هو کان مورد الصحیحة الاولی لزرارة، فإنّ موضوع القضیّة المتیقّنة والمشکوک فیها متغایران فیه عقلًا، لتغایر الإنسان الذی عرض علیه الخفقة والخفقتان والذی لا یکون کذلک بحسب نظر العقل، وکالشکّ فی بقاء کرّیّة الماء، فإنّ الماء الذی علم بکرّیّته کان أکثر من الذی شکّ فی بقاء کرّیّته، فلا تتّحد القضیّتان عقلًا.

فما یظهر من المحقّق الخراسانی رحمه الله من جریان الاستصحاب فی جمیع موارد الشبهة الموضوعیّة لو کان الملاک فی الاتّحاد حکم العقل[۴۰۴]، فاسد.

نعم، الحکم کما قال فی المثال الذی ذکره، وهو استصحاب حیاة زید، فإنّ القضیّة المتیقّنة فیه «زید حیّ» والموضوع فی مثله- کما عرفت[۴۰۵]- نفس زید وماهیّته وهو کذلک موجود فی زمان الشکّ حتّی بنظر العقل، فلا إشکال فی استصحاب حیاته، لاتّحاد القضیّتین عقلًا.

فلا یصحّ القول بأنّ المناط فی بقاء الموضوع نظر العقل، وإلّا انسدّ باب الاستصحاب فی الشبهات الحکمیّة وبعض الشبهات الموضوعیّة.

هذا هو الفرق بین أخذ الموضوع من العقل وغیره.

والفرق بین أخذه من العرف وبین أخذه من لسان الدلیل أنّ الشارع إذا قال: «الماء المتغیّر نجس» وعلمنا بتغیّر ماء فی أحد أوصافه الثلاثة، فصار نجساً بحسب هذا الدلیل، فإن زال تغیّره من قبل نفسه فهل یجری استصحاب

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۴۰

النجاسة أم لا؟ تظهر ثمرة الفرق بین أخذ الموضوع من العرف وبین أخذه من لسان الدلیل فی هذا المثال، فإنّ العرف بعد الشکّ فی بقاء النجاسة لأجل زوال التغیّر من قبل نفسه یحکم ببقاء الموضوع ویقول: «هذا الماء کان نجساً والآن نشکّ فی بقاء نجاسته» فیجری الاستصحاب، بخلاف ما لو کان الملاک لسان الدلیل، فإنّ النجاسة حملت فی لسان الدلیل علی الماء المتغیّر، وبعد زواله لا یبقی هذا الموضوع، فلا مجال لاستصحاب النجاسة.

وهذا هو الفرق بین کون الملاک فی اتّحاد القضیّتین نظر العرف أو لسان الدلیل.

إشکال ودفع

هاهنا شبهة: وهی أنّا ذکرنا غیر مرّة أنّ المتّبع فی مفاد الأدلّة الشرعیّة هو فهم العرف، فکیف یتحقّق الفرق بین لسان الدلیل ونظر العرف فی بقاء الموضوع؟!

کلام صاحب الکفایة فی الجواب عن الشبهة

وأجاب المحقّق الخراسانی رحمه الله عنها فی الکفایة بأنّ الشارع إذا قال: «العنب إذا غلی یحرم» ثمّ شککنا فی حرمة الزبیب علی

تقدير الغليان، كان موضوع الدليل الشرعى بحسب فهم العرف هو خصوص العنب، ولكنّهم يتخيّلون بحسب ارتكازهم ومناسبات الحكم والموضوع أنّ الموضوع أعمّ من العنب، لكن لا- بحيث يصير ذلك الارتكاز وتلك المناسبة موجبين لصرف الدليل عمّا هو ظاهره المتفاهم عرفاً، وهو ترتّب الحرمة على خصوص عنوان العنب.

وبعبارة اخرى: إنّ العرف يرون أنّ موضوع الحرمة هو العنب، لكنّهم مع

ذلك يتخيّلون بحسب ارتكازهم أنّ الموضوع أعمّ منه ومن الزبيب وأنّ العنبيّة والزبيبيّة من حالاته المتبادلة، إلّاأنّهم مع ذلك لا يجترؤون أن يحكموا بشمول نفس الدليل الشرعى للزبيب، لكنّهم يثبتون حكمه بالاستصحاب، لأنّ الزبيب لو لم يكن محكوماً بما حكم به العنب يكون عندهم من ارتفاع الحكم عن موضوعه ويصدق نقض اليقين بالشكّ[۴۰۶].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله.

نقد كلام صاحب الكفاية فى ردّ الشبهة

وفيه: أنّ الارتكازات والتخيّلات العرفيّة إن كانت بحيث توجب صرف الدليل عمّا هو ظاهره عرفاً وتوجب انعقاد ظهور آخر له حتّى كان قوله:

«العنب إذا غلى يحرم» بمعنى «العنب والزبيب إذا غلى يحرم» فالمتّبع فى موضوع الدليل هذا الظهور الثانى لا الظهور البدوى المتزلزل، فلم يتحقّق فرق بين أخذ الموضوع من العرف وبين أخذه من لسان الدليل، وإن لم تكن بهذه المثابة[۴۰۷] فلا وجه للاستصحاب، لعدم فائدة بقاء الموضوع التخيّلى فيه.

فلم يحصل الفرق أيضاً بين أخذ الموضوع من العرف وبين أخذه من لسان الدليل.

فما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الفرق بينهما غير تامّ.

ولأجل هذا الإشكال التزم المحقّق النائينى رحمه الله بعدم الفرق بينهما، وقال بكون الفرق بينهما بدويّاً يزول بعد الدقّة العرفيّة، فلا يعتمد عليه[۴۰۸].

كلام الإمام «مدّ ظلّه» فى المسألة

والحقّ ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أنّ الفرق بين أخذ الموضوع من لسان الدليل الشرعى وبين أخذه من العرف أنّ الموضوع فى قوله: «العنب إذا غلى يحرم» بحسب فهم العرف هو خصوص العنب ولا- يرتبط بالزبيب أصلًا، والشاهد على ذلك أنّك لو اشتريت العنب من زيد مثلًا لا- يجوز له أن يدفع إليك الزبيب فى مقام تسليم المبيع، فمفهوم العنب عند العرف لا يشمل الزبيب ولا يرتبط به أصلًا[۴۰۹]، لكنّ العنب الخارجى إذا يبس وصار زبيباً يشير العرف إليه ويقولون: هذا الموجود الخارجى كان قبل يبوسته إذا غلى يحرم، والآن نشكّ فى أنّه إذا غلى يحرم أم لا؟ فيستصحب، وذلك لأنّ العنب والزبيب مع كونهما متغايرين عندهم مفهوماً تكون ماهيّتهما واحدةً، والعنبيّة والزبيبيّة وصفان لهذه الماهيّة الواحدة.

وبالجملة: إنّ العنب قبل أن يبس وصار زبيباً يكون إذا غلى حراماً عند العرف بمقتضى الدليل الشرعى، وهو «العنب إذا غلى يحرم» وبعد صيرورته زبيباً لا يشمله الدليل، لكن يشمله أخبار الاستصحاب لو كان الملاك فى اتّحاد القضيّتين نظر العرف، ولا تشمله لو كان الملاك لسان الدليل، فإنّ الموضوع فى الدليل هو العنب لا الزبيب، وهما متغايران مفهوماً عند العرف.

وكـذلك الأمر فى قوله: «الماء المتغيّر نجس» فإنّا إذا سألنا العرف عن هـذا الـدليل هل هو يشـمل الماء الذى لم يتغيّر أصـلًا أو تغيّر ثمّ زال تغيّره من قبل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۴۳

نفسه؟ يقولون: لاـ لكنّهم مع ذلـك يشـيرون إلى المـاء الخـارجى بعـد زوال تغيّره من قبل نفسه ويقولون: هـذا الماء كان نجساً والآن نشكّ فى بقاء نجاسته، فتتّحد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة فى هذا المثال أيضاً بحسب نظر العرف لا بحسب لسان الدليل[۴۱۰].

ملاك الاتّحاد

إذا عرفت هـذا فـالحقّ أنّ الملاـك فى الاتّحـاد نظر العرف لا العقل ولا لسان الـدليل، لأنّ المتّبع فى فهم الأخبار هو نظر العرف، ومن جملتها قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» ففى كلّ مورد حكم العرف باتّحاد القضـيّتين وصدق عنوان نقض اليقين بالشكّ على رفع اليد عن الحالة السابقة فلا بدّ من الاستصحاب بمقتضى أخبار الباب.

وليعلم أنّ أخـذ الموضوع من العقـل لا يكون دائماً مضـيّقاً لـدائرة الاستصـحاب، ولا أخـذه من العرف موسّـعاً لها دائماً، بل قـد يكون بالعكس، فإنّ الوجوب والنـدب مثلًا متباينان عنـد العرف، لكنّ العقل يرى أنّهما وصـفان لشـىء واحد، فإنّ الوجوب مرتبة شديدة من الطلب، والندب مرتبة ضعيفة منه، فكلاهما طلب، والاختلاف فى الشدّة والضعف، كالسواد الشديد والضعيف.

هذا تمام الكلام فى هذا البحث.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۴۵

فى ملاك تقدّم الأمارات على الاستصحاب

الأمر الثانى: فى ملاك تقدّم الأمارات على الاستصحاب

اشارة

لا إشكال فى عدم جريان الاستصحاب مع الأمارة المعتبرة فى مورده، سواء كانت مخالفةً له أو موافقة.

وإنّما الكلام فى وجه تقدّمها عليه وأنّه من باب الورود أو الحكومة أو الجمع العرفى بين دليل اعتبارها وبين دليل اعتباره؟

نظريّة المحقّق صاحب الكفاية فى المسألة

هـذه ثلاثـة أوجه ذكرها المحقّق الخراسانى رحمه الله بحسب مقام الثبوت، ثمّ اختار الأوّل- أعنى الورود- بحسب مقام الإثبات، حيث قال ما حاصـله: والتحقيق أنّه للورود، فإنّ رفع اليـد عن اليقين السابق بسـبب أمارة معتبرة على خلافه ليس من نقض اليقين بالشكّ، بل باليقين، فإذا قامت روايـة معتبرة على عـدم وجوب صـلاة الجمعـة فى عصـر الغيبة فلا مجال للتمسّك بقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» لأنّه لا مورد له هاهنا مع قوله: «صدّق العادل» الشامل للخبر القائم على عدم وجوب صلاة الجمعة.

وأمّـا إذا كـانت الأمـارة على وفقه فلأنّ العمل على طبق الحالـة السابقـة يكون مسـتنداً إليها، لا إلى الاستصـحاب لئلّا يلزم نقض اليقين بالشكّ.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۴۶

إن قلت: لِمَ لا يؤخذ بدليله ويجب الأخذ بدليلها؟

قلت: ذلک إنّما هو لأجل أنّه لا محذور فی الأخذ بدليلها، بخلاف الأخذ بدليله، فإنّ تقديم دليل الاستصحاب علی دليل الأمارة لا يتصوّر إلّاعلی وجه التخصيص، والتخصيص هاهنا يستلزم الدور، فإنّ تخصيص قوله:

«صدّق العادل» بقوله: «لا تنقض اليقين بالشکّ» متوقّف علی حجّيّة الاستصحاب فی مورد الأمارات، وحجّيّته فی موردها متوقّفة علی تخصيص «صدّق العادل» بقوله: «لا تنقض اليقين بالشکّ».

وأمّا الحکومة: فلا أصل لها هاهنا، فإنّها عبارة عن ورود دليل بلحاظ دليل آخر لتفسيره وشرحه والنظارة عليه، مثل قوله: «إذا شککت بين الثلاث والأربع فابن علی الأربع»[۴۱۱] وقوله: «لا شکّ لکثير الشکّ»[۴۱۲] فإنّ هذا الدليل الثانی ورد بلحاظ الدليل الأوّل، وغرضه نفی أحکام الشکّ التی دلّ عليها الدليل الأوّل عن شکّ کثير الشکّ بلسان نفی موضوعه، ولو لا الدليل الأوّل لا مجال لورود الدليل الثانی أصلًا.

والمقام ليس کذلک، فإنّه لا نظر لدليل الأمارة إلی مدلول دليل الاستصحاب ولا بالعکس، فإنّ کلًّا منهما بصدد بيان ما هو الوظيفة للجاهل، ويطرد کلّ منهما الآخر مع المخالفة.

وظاهر القائل بالحکومة کون دليلها حاکماً علی دليله حتّی فی صورة الموافقة، مع أنّه لا يمکن الالتزام به، لأنّ الحکومة إمّا أن تکون بنحو تضييق

اصول الشيعه لاستنباط احکام الشريعة، ج۶، ص: ۳۴۷

الدليل الحاکم لدائرة الدليل المحکوم أو بنحو توسعته لها، والمقام ليس کذلک، فإنّ مفاد الخبر الدالّ علی وجوب صلاة الجمعة مثلًا عين مفاد استصحابه، فکيف يکون قوله: «صدّق العادل» حاکماً علی قوله: «لا تنقض اليقين بالشکّ»؟!

وأمّا التوفيق العرفی فإن اريد منه ما ذکرناه- أعنی ورود دليلها علی دليله- فلا بحث، إذ الاختلاف إنّما يکون فی اللفظ والتعبير فقط، وإن اريد به التخصيص، ففيه: أنّه کما عرفت لا يبقی المورد لدليل الاستصحاب مع دليل الأمارة، لا أنّ کلًّا منهما يشمله حتّی يکون تقديم الثانی تخصيصاً للأوّل[۴۱۳].

هذا حاصل کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام.

ملاک تقدّم أحد الدليلين علی الآخر

ولابدّ قبل بيان ما هو الحقّ فی المسألة من ذکر مقدّمة إجمالًا فی بيان ما يمکن أن يکون ملاکاً لتقدّم أحد الدليلين علی الآخر، وسيجیء تفصيل البحث فيه فی مبحث التعادل والترجيح إنشاء اللَّه.

فنقول: إنّ کلّ دليلين لا يخلو من إحدی حالات ثلاث:

الاولی: أن لا يتعرّض أحدهما بمدلوله لما يتعرّضه الآخر، أی لا ربط بينهما أصلًا، مثل قوله: «يجب إکرام العلماء» و «يحرم إکرام الجهّال» فلا إشکال فی وجوب العمل بکليهما.

الثانية: أن يکون کلّ منهما متعرّضاً لما يتعرّضه الآخر، ولکن لا تقدّم بينهما بوجه من الوجوه، مثل أن يقول: «يجب إکرام العلماء» و «يحرم إکرام العلماء»

اصول الشيعه لاستنباط احکام الشريعة، ج۶، ص: ۳۴۸

فإنّ کلًّا منهما يتعرّض لإکرام العلماء، لکنّ أحدهما يوجبه والآخر يحرّمه، ولا وجه لتقديم أحدهما علی الآخر، فيقع التعارض بينهما.

الثالثة: أن يکون بينهما ربط ويکون أحدهما مقدّماً علی الآخر.

وملاک التقدّم قد يکون الأقوائيّة فی الظهور، کما إذا کان أحدهما ظاهراً والآخر أظهر أو نصّاً، فإذا قال: «رأيت أسداً» ثمّ قال بکلام منفصل[۴۱۴]: «الذی رأيته کان ماهراً فی الرمی» يقدّم الثانی علی الأوّل، لأنّ ظهور القرينة أقوی من ظهور ذيها.

وأمّا تقـدّم الخاصّ على العامّ الـذى يعبّر عنه بالتخصـيص وتقـدّم المقيّد على المطلق الذى يعبّر عنه بالتقييد، فهل هو من جهةِ الأقوائيّة فى الظهور كمـا هو مقتضـى التحقيق، أو من جهـة الحكومـة كمـا قـال به الشـيخ الأعظم، فللبحث عنه محلّ آخر، وهو مبحث التعادل والترجيح، وسيأتى إنشاء اللّه تعالى.

وبالجملـة: قـد يكـون ملاـك التقـدّم هو الأقوائيّـة فى الظهور ومصـداقه البـارز تقـدّم ظهور قرينـة المجـاز على ظهور ذيهـا فى المعنى الحقيقى.

وقد يكون الملاك هو الحكومة.

توضـيح ذلك: أنّ الـدليلين قـد يكون بينهما ربط من دون أن يكون أحـدهما أقوى ظهوراً من الآخر، إلّاأنّ أحدهما متعرّض لجهة من جهات الآخر ممّا لا يتعرّضـها نفسه بمـدلوله المطابقى، كالتعرّض لموضوعه أو متعلّقه أو جهـة اخرى، فإذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «الفسّاق ليسوا من العلماء» أو «سلام العالم إكرام له» أو «الموسيقى ليس بعلم» فإنّ كلًّا من هذه الأدلّة الثلاثة الأخيرة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۴۹

مقدّم على قوله: «أكرم العلماء» مع عدم كونه أظهر منه، وذلك لأنّ قوله:

«الفسّـاق ليسوا من العلمـاء» ورد بلحاظ ما للعلماء من الحكم وهو وجوب إكرامهم، وإلّا فلا وجه لوروده لو لم يكن بهـذا اللحاظ، فهو مربوط بقوله:

«أكرم العلمـاء» فى أنّه متعرّض لجهـة من جهـات موضوعه من دون أن يكون نفسه متعرّضـاً لهـا، فـإنّه يـدلّ على وجوب إكرام العلماء فقـط، من دون أن يحكم بـأنّ الفـاسق عـالم أم لا، فقوله: «الفسّاق ليسوا من العلماء» متعرّض لجهـة من جهات قوله: «أكرم العلماء» من دون أن يدلّ هذا بمدلوله المطابقى عليها، وهذا هو الوجه لتقديمه عليه، ويسمّى حكومة.

وهكذا الحال فى تقدّم قوله: «سلام العالم إكرام له» و «الموسيقى ليس بعلم» على قوله: «أكرم العلماء».

فعلى هـذا قـد يتحقّق التعـارض بين العـامّين من وجه، كمـا إذا قـال: «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفسّاق» فإنّ كلًّا منهما بعمومه متعرّض لحكم العالم الفاسق الذى هو مادّة اجتماعهما، فيتعارضان فيه، لأجل تنافيهما فيه.

وقد يتحقّق بينهما الحكومة، كما إذا بدّلنا «لا تكرم الفسّاق» بقولنا:

«الفسّاق ليسوا من العلماء» فإنّه كما عرفت متعرّض لجهة من جهات قوله:

«أكرم العلماء» ممّا لا يتعرّضها ذلك، فلا منافاة بينهما أصلًا، فلا وجه للتعارض.

وهكـذا لو قـال: «مـا أردت إكرام الفسّـاق» أو «لا صـلاح فى إكرامهم» أو «ليس الفسّاق أهلًا للإكرام» أو نحوها، فكلّ واحـد من هـذه التعبيرات حاكم على قوله: «أكرم العلماء» مع أنّ النسبة بينه وبينها عموم من وجه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۵۰

نتيجة الحكومة

والحكومة قد تنتج نتيجة التخصيص[۴۱۵]، كما إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «الفسّاق من العلماء ليسوا منهم» فالدليل الثانى متعرّض لجهة من جهات موضوع الدليل الأوّل من غير أن يتعرّض نفسه لها، فهو حاكم عليه.

نعم، لو بدّل قوله: «الفسّاق من العلماء ليسوا منهم» ب «لا تكرم الفسّاق من العلماء» لكان من قبيل التخصيص الاصطلاحى الذى ملاكه الأقوائيّة فى الظهور، فإنّ كلًّا منهما متعرّض لحكم العالم الفاسق، إلّاأنّ الثانى أقوى ظهوراً من الأوّل.

وقـد تنتج نتيجة التقييد، مثال ذلك تقدّم قوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدّينِ مِنْ حَرَجٍ»[۴۱۶] على قوله: «يأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَوةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»[۴۱۷].

فإنّ هـذه الآيـة تدلّ على وجوب الوضوء مطلقاً، سواء كان حرجيّاً أم لا[۴۱۸]، وتلك تـدلّ على نفى جعل الحرج فى الدين، فتقيّد بها آيـة وجوب الوضوء، وحيث كان هـذا التقييـد بلسان نفى الحرج فى الـدين ولا يتعرّضه آية الوضوء بمدلولها المطابقى لا يكون تقييداً اصطلاحيّاً، بل حكومة نتيجتها

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۵۱

التقييد.

لاـ يقـال: آيـة الوضوء تـدلّ على جعـل وجوب الوضوء مطلقاً، حرجيّاً كان أم لا، فهى مثبتـة لجعل الحرج، وآيـة الحرج نافيـة له، فكلّ منهما متعرّض له، فلا يكون تقدّم آية الحرج على آية الوضوء من باب الحكومة، بل من باب التقييد الاصطلاحى.

فإنّه يقال: آيـة الوضوء تـدلّ بالمطابقة على وجوب الوضوء، وأمّا جعل الحرج فهو مدلولها الالتزامى لا المطابقى، فهى لا تكون بلفظها متعرّضةً لما تعرّضته آية الحرج.

نعم، لو قيل مكان آية الحرج: «لا يجب الوضوء الحرجى» لكان تقييداً اصطلاحيّاً[۴۱۹].

كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى الحكومة والورود

والورود أيضاً عنـد سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مـدّ ظلّه العالى» كثيراً ما يكون من نتائـج الحكومة وثمراتها، وليس فى عرضـها، فإنّ حيثيّـة تقـدّم دليل لفظى على دليل لفظى آخر ليست إلّاعلى نحوين: أحـدهما: التقـدّم الظهورى، والثانى: التقـدّم على وجه الحكومـة، سـواء كـانت نتيجتهـا رفع الموضـوع حكمـاً أو رفعـه حقيقـةً، فـالورود ليس من أنحـاء تقـديم دليـل لفظى على دليـل آخر فى مقـابل التخصيص والحكومة.

وإن شئت قلت: تقسيم تقدّم دليل على آخر بين التقدّم الظهورى وعلى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۵۲

نحو الحكومة حاصـر دائر بين النفى والإثبات، فلا يعقل قسم آخر فى الأدلّة اللفظيّة يسمّى وروداً، فإنّ أحد الدليلين إمّا أن يتعرّض لما يتعرّضه الـدليل الآـخر أو يتعرّض لمـا لا يتعرّضه، والتقـديم فى الأوّل من باب الأقوائيّـة فى الظهور، وفى الثانى من باب الحكومـة، ولا ثالث لهما، فليس لنا ملاك آخر للتقدّم كى نسـمّيه وروداً، فإنّ أتمّ مصاديق الورود عندهم أن يقال: «أكرم العالم» و «ليس زيد بعالم» مع أنّ تقدّم الثانى لا يكون إلّابملاك تعرّضه لما لا يتعرّضه الأوّل، فالورود قسم من الحكومة، لا فى عرضها.

نعم، لا بأس بتسـمية تقديم بعض الأدلّة اللبّيّة على بعض- كتقدّم بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة على قبح العقاب بلا بيان- بالورود، كما أنّه لا بأس بتسـمية تقـدّم بعض الأدلّـة اللفظيّـة على بعض الأدلّـة اللبّيّـة- كتقدّم أدلّة الأمارات والاستصـحاب على قبح العقاب بلا بيان- بالورود، وأمّا فى الدليلين اللفظيّين فلا يعقل الورود فى عرض الحكومة[۴۲۰].

هذا حاصل كلام الإمام «مدّ ظلّه العالى» فى المقام.

الحقّ فى الفرق بين الورود والحكومة

أقـول: قوله «مـدّ ظلّه»: «تقسيم تقـدّم دليـل على آخر بين التقـدّم الظهورى وعلى نحو الحكومـة حاصـر دائر بين النفى والإثبـات إلـخ» صحيـح لو جعلنـا المقسم فى التقسـيم الدلالـة اللفظيّـة، ولكن يمكن أن يتقـدّم دليل على آخر بملاك غير الدلالـة اللفظيّـة، فلا محالة يكون ملاكاً ثالثاً غير داخل فى ذلك المقسم، وهو أن يكون

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۵۳

دليل بوجوده[۴۲۱] رافعاً لموضوع دليل آخر حقيقةً، وهذا يسمّى وروداً، لا حكومةً، ولهذا الملاك دائرة واسعة، فإنّه قد يتحقّق فى تقدّم دليل لبّى على لبّى آخر، وقد يتحقّق فى تقدّم دليل لفظى على لبّى، وقد يتحقّق فى تقدّم دليل لفظى على دليل لفظى آخر، فإنّ تقدّم الأمارات على أصالة البراءة العقليّة لا يكون إلّابملاك الورود، فإنّ قوله: «شرب التتن حرام» فرضاً نفس وجوده بيان رافع لموضوع البراءة العقليّة من دون أن يكون بحسب دلالته متعرّضاً لما لا يتعرّضه البراءة العقليّة من موضوعها أو حكمها أو غير ذلك، فإنّ مفاده اللفظى حرمة شرب التتن، ومفادها قبح العقاب بلا بيان، وليس لسانه «أنا بيان» حتّى يكون تقدّمه عليها من باب الحكومة، لكن نفس وجوده يكون بياناً، فتقدّمه عليها يكون وروداً، والوارد فى هذا المثال دليل لفظى والمورود دليل لبّى.

الحقّ فى وجه تقدّم الأمارات على الاستصحاب

وتقدّم الأمارات على الاستصحاب أيضاً يكون بنحو الورود، لأنّه إذا قامت رواية معتبرة على عدم وجوب صلاة الجمعة مثلًا يكون نفس وجودها[۴۲۲] بمقتضى دليل اعتبارها حجّة، فلا مجال للتمسّك بقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» إذ لا مورد له بملاحظة ماعرفت[۴۲۳] من أنّ معناه «لا تنقض الحجّة بغير الحجّة» فالأمارات متقدّمة على الاستصحاب بنحو الورود، سواء كان دليل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۵۴

حجّيّتها لفظيّاً أو بناء العقلاء، وكلّ من الوارد والمورود هاهنا دليل لفظى.

فدائرة الورود واسعة، بخلاف الحكومة، فإنّها لا تتحقّق إلّابين دليلين لفظيّين.

فتحصّل من ذلك أنّ تقدّم الأمارات على الاستصحاب يكون بنحو الورود، وهو لا يكون قسماً من الحكومة كما تخيّله سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه».

هذا هو الفرق بين الحكومة والورود.

الفرق بين التخصّص والورود

وأمّا الفرق بينه وبين التخصّص فهو أنّ التخصّص خروج عن الدليل بنفسه، أى من دون ملاحظة دليل آخر، بخلاف الورود، فإنّه خروج عنه بملاحظة وجود الدليل الوارد، بحيث لو لم يكن لما خرج ما خرج، وبعبارة اخرى: الورود يكون نوعاً من التعبّد، بخلاف التخصّص، فإنّه خروج واقعى بلا تعبّد أصلًا. فى ملاك تقدّم الاستصحاب على سائر الاصول العمليّة

ملاك تقدّم الاستصحاب على سائر الاصول العمليّة

لا إشكال فى تقدّم الاستصحاب على سائر الاصول العمليّة الاخر، ولذا اشتهر بينهم أنّ الاستصحاب عرش الاصول وفرش الأمارات.

وإنّما الإشكال فى وجهه.

وحيث إنّ الاصول تنقسم إلى عقليّة وشرعيّة[۴۲۴] نعقد لكلّ منهما بحثاً عليحدة، فنقول:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۵۵

وجه تقدّم الاستصحاب على الاصول العقليّة

الحقّ أنّه وارد على الاصول العقليّة.

وذلك لأنّ موضوع البراءة العقليّة هو العقاب بلا بيان، فإنّ العقل يحكم بقبحه، وموضوع الاحتياط هو دفع العقاب المحتمل، فإنّه

یحكم بوجوبه، وموضوع التخيير دوران الأمر بين المحذورين مع عدم المرجّح فى البين.

وقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» بيان بالنسبة إلى البراءة العقليّة، لأنّا إذا شككنا مثلًا فى وجوب صلاة الجمعة فى عصر الغيبة فلا مورد لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، إذ نفس دليل الاستصحاب الحاكم ببقاء وجوبها بيان.

وهو- أعنى الاستصحاب- مؤمّن من العقاب بالنسبة إلى الاحتياط، لأنّا إذا شككنا يوم الجمعة فى أنّ الواجب هل هو صلاة الظهر أو الجمعة يجرى استصحاب عدم وجوب الظهر فى يوم الجمعة، فلا يبقى مجال لحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، لارتفاع مورده بالاستصحاب.

وهو- أعنى الاستصحاب- مرجّح لأحد الطرفين فى أصالة التخيير، لأنّا إذا شككنا فى أنّ العمل الكذائى هل هو واجب أو حرام وكان سابقاً واجباً، يكون استصحاب الوجوب مرجّحاً له، فلا يبقى مورد لدوران الأمر بين المحذورين من غير مرجّح فى البين.

وحيث إنّ نفس وجود دليل الاستصحاب يكون بياناً ومؤمّناً من العقاب ومرجّحاً، لا دلالته اللفظيّة، فالاستصحاب وارد على الاصول العقليّة[۴۲۵].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۵۶

وجه تقدّم الاستصحاب على الاصول الشرعيّة

وأمّا وجه تقدّمه على الاصول الشرعيّة فلابدّ قبل التحقيق فيه من ملاحظة مفاد هذه الاصول، فنقول:

إنّ موضوع الاصول الشرعيّة مقيّد بعدم[۴۲۶] العلم، فإنّ مفاد قوله: «رفع ما لا يعلمون» رفع التكليف الذى لا يكون معلوماً، ومفاد قوله: «كلّ شىء حلال حتّى تعرف أنّه حرام» كلّ شىء لم يعلم حرمته فهو لك حلال، ومفاد قوله: «كلّ شىء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» كلّ شىء لم يعلم نجاسته فهو طاهر.

ومعلوم أنّه لا خصوصيّة للعلم، بل المراد منه هو الحجّة، فمدلول البراءة الشرعيّة هو رفع التكليف الذى لم تقم عليه حجّة شرعيّة أو عقليّة، ومدلول قاعدة الحلّيّة هو إباحة كلّ شىء لم تقم على حرمته حجّة، ومدلول قاعدة الطهارة هو طهارة كلّ شىء لم تقم حجّة على قذارته، سواء كانت الحجّة قطعاً أو أمارةً معتبرة أو غير ذلكمن الحجج.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الحقّ ورود الاستصحاب على الاصول الشرعيّة أيضاً.

ويمكن تقريبه بوجهين:

الأوّل: أنّ قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» بدلالته اللفظيّة يدلّ على وجود

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۵۷

الحجّة فى مورده، لأنّك قد عرفت أنّ مفاده «لا تنقض الحجّة باللاحجّة» فهو يدلّ على أنّ الحجّة التى قامت على حدوث حكم أو موضوع فى السابق حجّيّتها باقية فى الزمان اللاحق[۴۲۷] أيضاً، فعلى هذا لا يبقى موضوع للُاصول الشرعيّة، فالاستصحاب وارد عليها.

إن قلت: كيف يكون التقدّم بنحو الورود؟ مع أنّ أخبار الاستصحاب- على هذا- تعرّضت جهة من جهات أدلّة الاصول الشرعيّة التى لم تتعرّض لها نفسها، وبعبارة اخرى: دليل الاستصحاب بدلالته رافع لموضوع هذه الاصول، لا بوجوده، فلا محالة يكون حاكماً عليها، لا وارداً.

قلت: إنّ الحكومة لا تتحقّق إلّاإذا كان الدليل الحاكم بدلالته متعرّضاً لجهة لم يتعرّضها الدليل المحكوم وكان صدوره بلحاظ شرح الدليل المحكوم وتفسيره، بحيث لو لم يكن الدليل المحكوم لكان صدوره غير معقول، والمقام ليس كذلك، لأنّ قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» دليل مستقلّ غير صادر بلحاظ تفسير أدلّة الاصول الشرعيّة، ألا ترى أنّ صدوره معقول ولو لم يكن لنا اصول شرعيّة أصلًا؟

الثانی: أنّ نفس وجود دلیل الاستصحاب حجّة ورافع لموضوع هذه الاصول، وعلی هذا کونه وارداً علیها واضح.
والحاصل: أنّ الاستصحاب وارد علی الاصول العملیّة الاخر، عقلیّة کانت أو شرعیّة.
وعلم ممّا ذکرنا أنّ الأمارات کما تتقدّم علی الاستصحاب تکون متقدّمة علی سائر الاصول أیضاً، لأنّ تقدّم الأمارات علی الاستصحاب یستلزم تقدّمها علی ما یتقدّم علیه الاستصحاب بطریق أولی.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۵۸

تعارض الاستصحابین

إنّ للمحقّق الخراسانی رحمه الله کلاماً فی تصویر تعارض الاستصحابین، لکنّه ناقص یحتاج إلی تکمیل، وهو أنّ التعارض بینهما علی أقسام: فی تعارض الاستصحابین
الأوّل: أن لا نعلم بارتفاع الحالة السابقة فی أحدهما، بل یحتمل بقائهما، إلّا أنّ المکلّف لا یتمکّن من العمل بهما، کما إذا وجب علیه أمران مع تمکّنه من العمل بهما ثمّ عرض له الشکّ فی بقاء وجوبهما وعرض له أیضاً عدم القدرة إلّا علی أحدهما.
قال رحمه الله: فهو من باب تزاحم الواجبین، فکما أنّک تکون مخیّراً بین الواجبین القطعیّین إذا لم تکن قادراً علی کلیهما، فهاهنا أیضاً تکون مخیّراً بین الواجبین المستصحبین.
الثانی: ما إذا علم انتقاض الحالة السابقة فی أحدهما إجمالًا، فتارةً لا یکون الشکّ فی أحدهما مسبّباً عن الشکّ فی الآخر، کما إذا کان لنا إناءان طاهران ثمّ وقع قطرة من الدم مثلًا فی أحدهما لا علی التعیین، وتارة اخری یکون مسبّباً عنه، إمّا شرعاً، کما إذا غسلنا الثوب النجس بماء مشکوک الطهارة والنجاسة مع کونه طاهراً سابقاً، فیتعارض استصحاب طهارة الماء واستصحاب نجاسة الثوب، للعلم بکذب أحدهما، أو عادةً، کما إذا شککنا فی حیاة زید وفی نبات لحیته، ففی الأوّل یجری استصحاب الحیاة، وفی الثانی استصحاب عدم النبات، وهما متعارضان، للعلم بکذب أحدهما، إذ الشکّ فی الثانی مسبّب عن الأوّل عادةً، فإن کان حیّاً نبتت لحیته عادةً، وإن لم تنبت فلا یکون حیّاً، أو عقلًا، کالشکّ فی حیاة زید وفی بلوغه عشرین سنة، فاستصحاب الحیاة یعارض
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۵۹
استصحاب عدم بلوغه عشرین سنة، للعلم بکذب أحدهما عقلًا[۴۲۸].
هذا حاصل کلامه رحمه الله بتکمیل منّا.

ملاک تقدّم الاستصحاب السببی علی المسبّبی

فإن کانت السببیّة شرعیّة فلا إشکال فی تقدّم الاستصحاب السببی علی المسبّبی، إنّما الإشکال والنزاع فی وجهه وأنّ تقدّمه علیه بنحو الحکومة أو الورود أو غیرهما؟

کلام الشیخ الأنصاری رحمه الله فی ذلک

ذکر الشیخ رحمه الله له وجوهاً نشیر إلی أهمّها، وهو اثنان ذکرهما دفعاً لإشکال أورده علی نفسه:
فقال فی بیان الإشکال: وقد یشکل بأنّ الیقین بطهارة الماء والیقین بنجاسة الثوب المغسول به کلّ منهما یقین سابق شکّ فی بقائه وارتفاعه، وحکم الشارع بعدم النقض نسبته إلیهما علی حدّ سواء، لأنّ نسبة حکم العامّ إلی أفراده علی سواء، فکیف یلاحظ ثبوت هذا الحکم للیقین بالطهارة أوّلًا حتّی یجب نقض الیقین بالنجاسة، لأنّه مدلوله[۴۲۹] ومقتضاه.

والحاصل: أنّ جعل شمول حکم العامّ لبعض الأفراد سبباً لخروج بعض الأفراد عن الحکم أو عن الموضوع کما فی ما نحن فیه فاسد بعد فرض تساوی الفردین فی الفردیّة[۴۳۰]، إنتهی کلامه رحمه الله فی بیان الإشکال.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۶۰

ثمّ أجاب عنه أوّلًا: بأنّ السبب مقدّم علی المسبّب رتبةً، وهذا یوجب شمول دلیل الاستصحاب له قبل شموله للمسبّب[۴۳۱].

وثانیاً: بأنّه لا محذور فی شموله للسبب، فإنّ جریان الاستصحاب فی الشکّ السببی رافع لموضوع الشکّ المسبّبی، فلا یبقی له مورد أصلًا، ولا إشکال فیه.

بخلاف جریانه فی الشکّ المسبّبی، لأنّه حینئذٍ إمّا یجری فی ناحیة السبب أیضاً أم لا، فعلی الأوّل یقع التعارض بینهما، للعلم بکذب أحدهما، وعلی الثانی لاـ وجه لخروج السبب عنه إلّاالتخصیص، لوضوح أنّ الشکّ فی بقاء طهارة الماء من موارد قوله: «لا تنقض الیقین بالشکّ» فلا محالة یکون خروجه عنه تخصیصاً، والتخصیص وإن لم یکن فی نفسه ممنوعاً إلّاأنّه فی المقام یستلزم الدور، لأنّه یتوقّف علی شمول «لا تنقض» للشکّ المسبّبی، وشموله له یتوقّف علی تخصیصه بالنسبة إلی الشکّ السببی، وهذا دور مصرّح.

وبالجملة: لا محذور فی جریان الاستصحاب فی السبب بخلاف جریانه فی المسبّب[۴۳۲].

هذا حاصل کلامه رحمه الله فی الجواب عن الإشکال.

وتبعه المحقّق الخراسانی رحمه الله فی هذا الجواب الأخیر وجعله السرّ فی تقدیم الاستصحاب السببی علی المسبّبی[۴۳۳].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۶۱

نقد ما أفاده الشیخ الأنصاری والمحقّق الخراسانی

وفیه: أنّ تقدّم السبب علی المسبّب رتبةً عقلی لا یفهمه العرف الذی تکون الخطابات الشرعیّة ملقاةً إلیه، والتقدّم الزمانی الذی یدرکه العرف لا یتحقّق بینهما، لأنّهما متّحدان زماناً، فهما فردان من «لا تنقض» ویشملهما علی حدّ سواء.

وأمّا ما أفاده من أنّ تخصیص دلیل الاستصحاب بالنسبة إلی الشکّ السببی یستلزم الدور، فهو أیضاً ممنوع، لأنّه بعد ما کان الملاک فی فهم الخطابات الشرعیّة هو العرف لا العقل فکلّ من السبب والمسبّب فرد لدلیل الاستصحاب وجداناً، وخروج کلّ منهما عنه لا یرتبط بشموله للآخر ولا یتوقّف علیه.

الحقّ فی المسألة

والتحقیق أنّ تقدّم الاستصحاب السببی علی المسبّبی یکون بنحو الورود.

توضیح ذلک یحتاج إلی مقدّمة:

وهی أنّ قضیّة أخبار الباب هو الحکم ببقاء المستصحب، سواء کان من الأحکام أو الموضوعات.

فما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّ قضیّتها هو إنشاء حکم مماثل للمستصحب فی استصحاب الأحکام ولأحکامه فی استصحاب الموضوعات[۴۳۴]، غیر تامّ.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۶۲

إذ مفادها- کما عرفت[۴۳۵]- هو الحکم بحجّیّة الیقین السابق فی الزمان اللاحق أیضاً تعبّداً، فإن کان متعلّق الیقین هو الحکم فأخبار الاستصحاب تحکم ببقائه تعبّداً، وإن کان هو الموضوع تحکم ببقاء الموضوع من دون أن تتعرّض لحکمه، بل حکمه یستفاد من دلیل آخر بعد تنقیح الاستصحاب موضوعه، مثلًا إذا شککنا فی بقاء خمریّة مایع یجری استصحابها وینقّح موضوع قوله: «کلّ خمر حرام»

فالاستصحاب حاکم على هذا الدلیل الاجتهادی بتوسعة موضوعه[۴۳۶].[۴۳۷]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة ؛ ج‌۶ ؛ ص۳۶۲

ا عرفت هذا فنقول فی المقام: استصحاب طهارة الماء فی المثال المتقدّم ینقّح موضوع قوله: «کلّ ماء طاهر مطهّر» وحاکم علیه، لکونه متعرّضاً لموضوعه توسعةً، فلا مجال لاستصحاب نجاسة الثوب المغسول بهذا الماء المستصحب الطهارة، لأنّ قوله: «کلّ ماءٍ طاهرٍ مطهّر» وارد على قوله: «لا تنقض الیقین بالشکّ» فإنّ مفاده حرمة نقض الحجّة بغیر الحجّة، وقوله: «کلّ ماءٍ طاهرٍ مطهّرٌ» بوجوده حجّة رافعة لموضوعه.

وبالجملة: یستفاد طهارة الماء من الاستصحاب، ومطهّریّته من الدلیل الاجتهادی الدالّ على مطهّریّة الماء الطاهر، فلا یبقى مورد لاستصحاب نجاسة الثوب، فالأصل السببی حاکم على الدلیل الاجتهادی، وهو وارد على الأصل المسبّبی، فالأصل السببی بمعونة الدلیل الاجتهادی وارد على الأصل المسبّبی.

هذا هو مقتضى التحقیق فی المقام.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج‌۶، ص: ۳۶۳

تعارض الاستصحابین الذین بینهما سببیّة غیر شرعیّة

وأمّا إذا کانت السببیّة غیر شرعیّة فلا وجه لتقدّم الاستصحاب السببی على المسبّبی، لعدم الارتباط بینهما، فإنّا إذا استصحبنا حیاة زید یترتّب علیه حرمة تزویج زوجته وحرمة التصرّف فی أمواله ونحوهما من آثار الحیاة، وأمّا آثار نبات لحیته الذی یکون الشکّ فیه مسبّباً عن الشکّ فی الحیاة فلا، لأنّ استصحاب الحیاة بالنسبة إلیها مثبت، وبعبارة اخرى: إذا استصحبنا حیاة زید فهو ینقّح موضوع قوله: «إذا کان زید حیّاً یحرم التزویج بزوجته والتصرّف فی أمواله» وأمّا نبات لحیته وعدمه فلا یرتبط باستصحاب الحیاة، ولا بهذا الدلیل الاجتهادی المترتّب علیه، فلو نذر تصدّق عشرة دراهم على تقدیر نبات لحیة زید لما وجب علیه باستصحاب حیاته، لأنّ الآثار العادیّة والعقلیّة لا تترتّب على المستصحب ولا الآثار الشرعیّة المترتّبة علیهما، فلا یکون استصحاب الحیاة مقدّماً على استصحاب عدم نبات اللحیة.

وهذا هو السرّ فی إجراء الإمام علیه السلام استصحاب الوضوء فی الصحیحة الاولى لزرارة بقوله: «فإنّه على یقین من وضوئه ولا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» مع کون الشکّ فی بقاء الوضوء فی مورد الروایة مسبّب عن الشکّ فی النوم، وذلک أنّ السببیّة حیث لا تکون شرعیّة بل عقلیّة لا یکون استصحاب عدم النوم مقدّماً على استصحاب الوضوء، کما عرفت توضیح ذلک فی البحث عن مفاد الروایة، فراجع[۴۳۸].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج‌۶، ص: ۳۶۴

تعارض الاستصحابین الذین لا سببیّة بینهما

وأمّا إذا لم یکن الشکّ فی أحدهما مسبّباً عن الآخر أصلًا فلابدّ قبل التحقیق فی المسألة من تحریر محلّ النزاع، فنقول:

وقع النزاع فی وجه عدم جریان الاصول العملیّة فی أطراف العلم الإجمالی على ثلاثة أقوال[۴۳۹]:

الأوّل: ما ذهب إلیه الشیخ رحمه الله من أنّ وجهه هو لزوم التناقض فی أدلّة الاصول على تقدیر جریانها فی أطراف العلم، فإنّا إذا علمنا بطهارة إنائین ثمّ علمنا بوقوع قطرة من الدم فی أحدهما إجمالًا فلو کان الاستصحاب جاریاً فیهما لزم التناقض بین صدر دلیل

الاستصحاب وذیلها، فإنّ صدرها- أعنی قوله: «لا تنقض الیقین بالشکّ»- یقتضی طهارة کلا الإنائین تعبّداً، وذیلها- أعنی قوله: «ولکن تنقضه بقین آخر»- یوجب ترتیب الأثر علی العلم الإجمالی بنجاسة أحدهما، وهذا تناقض ظاهر.

الثانی: ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّ وجهه لزوم المخالفة العملیّة للتکلیف المعلوم بالإجمال، فإنّا إذا استصحبنا طهارة کلا الإنائین خالفنا التکلیف بالاجتناب عن النجس.

الثالث: ما ذهب إلیه المحقّق النائینی رحمه الله من أنّ وجهه أنّه لا یمکن جریان دلیل الاستصحاب فی أطراف العلم، لأنّ من[۴۴۰] هو عالم بأنّ المکلّف قطع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۶۵

بارتفاع الحالة السابقة فی أحد طرفیه ویکون قطعه حجّة ذاتاً کیف یمکن له أن یحکم ببقائها فی کلیهما تعبّداً؟!

وهکذا سائر الاصول.

وما اختاره الشیخ والمحقّق النائینی رحمهما الله یتّحدان نتیجةً، وهی أنّ الاصول- ومنها الاستصحاب- لا تجری فی أطراف العلم الإجمالی مطلقاً، سواء استلزم جریانها فیها مخالفة عملیّة لتکلیف معلوم بالإجمال، کالمثال السابق، أم لا، کاستصحاب نجاسة إنائین عند العلم بصیرورة أحدهما طاهراً، لکنّ الشیخ ذهب إلیه لأجل مقام الإثبات ودلالة الدلیل، والمحقّق النائینی لأجل مقام الثبوت.

بخلاف ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله، فإنّه لا یمنع جریان الاصول فی أطراف العلم إلّافیما إذا استلزم المخالفة العملیّة للتکلیف المعلوم بالإجمال.

محلّ النزاع فی المقام

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ البحث هاهنا إنّما هو فی تعارض الاستصحابین بعد الفراغ عن جریانهما فی أنفسهما، لا فی جریانهما وعدمه فی أطراف العلم.

فعلی هذا لا مجال لهذا البحث علی ما ذهب إلیه الشیخ والمحقّق النائینی رحمهما الله من عدم جریان الاستصحاب فی أطراف العلم، لقصور دلالة دلیله، أو لعدم إمکانه، وأمّا بناءً علی جریانه فیها ذاتاً وکون المحذور هو المخالفة العملیّة- کما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله- فلا مجال لهذا البحث أیضاً لو لم یکن جریانهما مستلزماً لها.

فینحصر النزاع فی تعارض الاستصحابین بعد العلم الإجمالی بانتقاض الحالة السابقة فی أحدهما فیما إذا کان جریانهما مسلتزماً للمخالفة العملیّة بعد

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۶۶

الفراغ من جریانهما ذاتاً، فإذا کان کذلک فلابدّ من البحث فی حکمه.

فما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام من جریان الاستصحاب فی أطراف العلم لو لم یستلزم المخالفة العملیّة وعدم جریانه فیها لو استلزمها[۴۴۱] فهو مشخّص لموضوع البحث فی تعارض الاستصحابین، وأمّا حکمه الذی یکون النزاع هاهنا فیه فلم یتعرّض له أصلًا.

فلابدّ هاهنا من البحث فی أنّ الاستصحابین إذا تعارضا فی أطراف العلم لأجل المخالفة العملیّة فهل القاعدة تقتضی تساقطهما أو التخییر بینهما أو ترجیح أحدهما لو کان له مزیّة؟

تصویر تعارض الاستصحابین فی غیر موارد العلم الإجمالی

ویمکن تصویر مورد آخر لمحلّ النزاع غیر أطراف العلم الإجمالی، وهو ما إذا دلّ دلیل علی عدم الجمع بین المستصحبین من دون أن یکون الشکّ فی بقاء أحدهما مسبّباً عن الشکّ فی الآخر ومن دون أن یعلم بانتقاض الحالة السابقة فی أحدهما إجمالًا.

مثاله: أن یکون لنا ماء قلیل نجس بالملاقاة فتمّمناه کرّاً بماء طاهر، فشککنا فی بقاء طهارة المتمّم- بالکسر- وفی بقاء نجاسة المتمَّم- بالفتح- فیتعارض الاستصحابان لأجل الإجماع علی أنّ الماء الواحد لا یکون له إلّا حکم واحد، فلا مجال للجمع بین استصحاب طهارة المتمّم- بالکسر- ونجاسة المتمّم- بالفتح- بعد صیرورتهما ماءً واحداً، ولولا الإجماع لما تعارضا، لعدم العلم الإجمالی بانتقاض الحالة السابقة فی أحدهما، ولا یکون الشکّ فی

أحدهما مسبّباً عن الآخر أیضاً.

وفی هذا المورد یقع التعارض بین الاستصحابین عند الکلّ.

فتلخّص من جمیع ما ذکرناه أنّ محلّ النزاع موردان: أحدهما: ما إذا کان جریانهما مستلزماً للمخالفة القطعیّة العملیّة بعد الفراغ عن جریانهما ذاتاً، وهذا مبنیّ علی ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله فی وجه عدم جریان الاصول فی أطراف العلم، ثانیهما: قیام دلیل من الخارج علی عدم جواز الجمع بین الاستصحابین، ولا فرق فی هذا بین مذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله وبین مذهب الشیخ والمحقّق النائینی رحمهما الله، فإنّه من مصادیق تعارض الاستصحابین عند الجمیع.

حکم الاستصحابین المتعارضین

إذا عرفت محلّ النزاع فاعلم أنّ حکمه دائر ثبوتاً بین الترجیح والتساقط والتخییر، ولا رابع لها.

أمّا الترجیح: فلا طریق إلیه هاهنا کما قاله سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»[۴۴۲]؛ لأنّه یعتبر فی الترجیح أن لا یکون المرجِّح حاکماً علی ذی الترجیح ولا بالعکس، ویعتبر أیضاً اتّحادهما لساناً، فعلی هذا لا یجوز ترجیح أحد الاستصحابین بموافقة أمارة معتبرة له ولا- بموافقة أصل من الاصول العملیّة الاخر ولا- بموافقة ظنّ غیر معتبر، لفقد الشرط الأوّل فی الأوّلین، فإنّ الأمارة واردة علی الاستصحاب وهو وارد علی الاصول العملیّة الاخر کما عرفت آنفاً، ولفقد الشرط الثانی فی الأخیر، فإنّ الاستصحاب یفید حکماً

ظاهریّاً عند الشکّ فی الحکم الواقعی، بخلاف الظنّ، فإنّه حاکٍ عن الواقع وطریق إلیه، فإذا تمّمنا الماء القلیل المتنجّس کرّاً بماء طاهر فلو قام دلیل اجتهادی علی نجاسة ما کان منه نجساً لا یمکن ترجیح استصحاب النجاسة به، لکونه وارداً علی الاستصحاب ورافعاً لموضوعه، فلا یبقی لنا استصحاب حتّی یرجّح به، ولا یمکن أیضاً ترجیح استصحاب طهارة المتمّم- بالکسر- بأصالة الطهارة، لأنّ الاستصحاب وارد علیها کما عرفت، فلا- تبقی هی معه، ولا- یمکن أیضاً ترجیح أحدهما بظنّ غیر معتبر، لاختلاف لسانهما، فإنّ الاستصحاب علی التحقیق أصل ناظر إلی الظاهر، والظنّ طریق إلی الواقع وحاکٍ عنه، فلم یتّحد مضمونهما حتّی یترجّح أحدهما بالآخر.

نعم، لو کان الاستصحاب أمارة أو أصلًا محرزاً لجاز ترجیحه بالدلیل الظنّی غیر المعتبر، لوحدة مضمونهما، لکنّه خلاف التحقیق.

وبالجملة: لیس لنا شیء یصلح لأن یکون مرجّحاً لأحد الاستصحابین المتعارضین.

الحقّ هو تساقط الاستصحابین المتعارضین

وأمّا وجه تساقطهما فهو أنّ أخبار الباب تشمل کلّاً منهما علی سبیل التعیین، لا الأعمّ منه ومن التخییر، أی نسبة الأخبار إلی جمیع

أفرادها فی جمیع حالاتها علی السواء، ولا تشمل کلّ واحد منها مرّات عدیدة: مرّة تعییناً، وهو إذا لم یعارض غیره أصلًا، واخری تخییراً بین اثنین إذا کانت المعارضة بین استصحابین، وثالثةً بین ثلاثة إذا کانت بین ثلاثة استصحابات، وهکذا، وحینئذٍ لا یمکن الأخذ بکلّ واحد من الاستصحابین المتعارضین، للزوم المخالفة العملیّة القطعیّة أو لزوم المخالفة مع الدلیل الخارجی الدالّ علی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۶۹

عدم الجمع بینهما، ولا یمکن الأخذ أیضاً بواحد منهما معیّناً، لعدم الترجیح، ولا مخیّراً، لعدم شمول الأخبار للأفراد بنحو التخییر، فلابدّ من الالتزام بسقوطهما.

نقد ما استدلّ به القائل بالتخییر فی الاستصحابین المتعارضین

والقائل بالتخییر تمسّک بوجهین:

أحدهما: أنّه بعد سقوط الدلیل بما ذکر یستکشف العقل خطاباً تخییریّاً، لوجود الملاک التامّ فی کلیهما، کما فی باب التزاحم، فقوله: «أنقذا الغریق» یشمل کلّ غریق علی سبیل التعیین، وإذا کان لنا غریقان ولم نتمکّن من إنقاذ کلیهما سقط الخطاب التعیینی- أعنی قوله: «أنقذ الغریق»- لکنّ العقل یستکشف أنّ للشارع هاهنا خطاباً تخییریّاً، لتحقّق الملاک فی کلّ منهما، والمقام أیضاً کذلک، لأنّ التعارض وإن کان یوجب سقوط الخطاب التعیینی بحرمة نقض الیقین بالشکّ، إلّاأنّ العقل یستکشف أنّ للشارع خطاباً تخییریّاً، لوجود الملاک فی کلّ منهما، فلابدّ من إجراء الاستصحاب فی واحد منهما تخییراً.

وفیه: أنّ قیاس المقام بباب التزاحم مع الفارق، فإنّ کشف الخطاب التخییری فی مثل «أنقذ الغریق» ممّا لا مانع منه، لوجود الملاک فی کلّ من الطرفین، دون مثل «لا- تنقض الیقین بالشکّ» وذلک لأنّ الملاک فی وجوب إنقاذ الغریق هو حفظ النفس المحترمة، وهو موجود بالنسبة إلی کلّ واحد من الغریقین وإن لم نقدر علی إنقاذ کلیهما، بخلاف المقام، فإنّ حرمة نقض الیقین بالشکّ لیست تکلیفاً نفسیّاً مشتملًا علی الملاک، بل هی تکلیف لأجل التحفّظ علی الواقع، لا بمعنی کونه طریقاً إلیه، بل بمعنی کون ترتیب آثار الواقع بملاک درک الواقع، فاستصحاب الوجوب والحرمة لا یوجب حدوث ملاک فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۷۰

المستصحب، بل یکون حجّة علی الواقع لو أصاب، وإلّا یکون التخلّف تجرّیاً لا- غیر، فالنهی عن نقض الیقین بالشکّ لا- یکون إلّابملاک التحفّظ علی الواقع، وهذا الملاک لیس بموجود فی الاستصحابین المتعارضین، للعلم بانتقاض الحالة السابقة فی أحدهما، أو لقیام دلیل خارجی علی عدم اجتماعهما، فملاک الاستصحاب لا یکون موجوداً فی کلیهما، بخلاف باب التزاحم، فإنّک قد عرفت وجود الملاک فی إنقاذ کلا الغریقین، فقیاس المقام به مع الفارق.

الثانی: أنّ المحذور من جریان الاستصحاب فی صورة التعارض إنّما هو ناشٍ من إطلاق أدلّته، فلابدّ من رفع الید منه، لا من أصلها، کما فی باب التزاحم، فإنّ إطلاق قوله: «أنقذ الغریق» یقتضی وجوب إنقاذ کلّ من الغریقین مطلقاً، سواء أنقذ الآخر أم لم ینقذه، وهذا یستلزم التکلیف بما لا یطاق، لعدم القدرة علی إنقاذ کلیهما فرضاً، فلابدّ من تقیید هذا الإطلاق، فیصیر مفاده وجوب إنقاذ زید مثلًا بشرط عدم إنقاذ عمرو، وبالعکس، فیکون واجباً تخییریّاً، کسائر الواجبات التخییریّة، إلّاأنّ الحاکم بالتخییر هاهنا هو العقل وهناک هو الشرع.

ومسألة تعارض الاستصحابین أو الاستصحابات أیضاً نظیر باب التزاحم، فإنّ إطلاق قوله: «لا تنقض الیقین بالشکّ» یقتضی المنع من نقض الیقین بالشکّ فی هذا الإناء مثلًا مطلقاً، سواء نقض فی الآخر أم لا، وکذلک بالنسبة إلی الإناء الآخر، فیجری استصحاب طهارة کلّ منهما بمقتضی هذا الإطلاق، وحیث إنّه مستلزم لمخالفة قطعیّة عملیّة للتکلیف المعلوم بالإجمال- وهو وجوب الاجتناب عن النجس- فلابدّ من رفع الید من هذا الإطلاق، فیصیر مفاده بعد التقیید حرمة نقض الیقین بالشکّ فی هذا الإناء بشرط النقض فی

الآخر، وبالعكس، كما فى باب التزاحم.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۷۱

وبالجملة: إنّ المانع من جريان الاستصحاب فى صورة التعارض هو إطلاق دليله، لا أصله، فلا ملزم لطرحه بالكلّيّة والقول بالتساقط، بل يكفى رفع اليد من إطلاقه، وهو معنى التخيير.

وفيه أوّلًا: أنّ ما نحن فيه من موارد العلم الإجمالى، لأنّا نعلم بانتقاض الحالة السابقة فى أحد المستصحبين إجمالًا، ويمكن من بداية الأمر دعوى عدم تحقّق الإطلاق فى دليل الاستصحاب بحيث يعمّ أطراف العلم الإجمالى- لعدم إحراز مقدّمات الحكمة هاهنا التى منها كون المتكلّم فى مقام البيان- سيّما إذا كان شموله لها مستلزماً للمخالفة القطعيّة، بخلاف باب التزاحم الذى ليس من موارد العلم الإجمالى، فلا يصحّ قياس المقام به.

وثانياً: أنّا لا- نسلّم أن يكون التخيير فى باب التزاحم نظير التخيير الشرعى من جميع الجهات، غير أنّ الفرق بينهما فى عقليّة التخيير وشرعيّته فقط، لأنّ المكلّف إن عصى فى الواجب التخييرى لا يستحقّ إلّاعقوبة واحدة، بخلاف باب التزاحم، فإنّه لو لم ينقذ زيداً ولا عمراً لاستحقّ عقابين.

إن قلت: كيف يستحقّ عقابين مع عدم قدرته على إنقاذ كليهما؟!

قلت: قوله: «أنقذ الغريق» يشمل كلّاً منهما، فهو مكلّف بإنقاذ كليهما، إلّاأنّه إذا صرف قدرته فى إنقاذ أحدهما كان فى مخالفة التكليف بالنسبة إلى الآخر معذوراً عقلًا، وأمّا إن لم يصرف قدرته أصلًا فلا عذر له فى المخالفة، فإنّ المولى يمكن أن يحتجّ عليه بأنّك كنت مكلّفاً بإنقاذ زيد ولا عذر لك فى المخالفة، وأيضاً كنت مكلّفاً بإنقاذ عمرو ولا عذر لك فى المخالفة، وذلك لأنّك لم تصرف قدرتك فى أحدهما حتّى تكون عاجزاً بالنسبة إلى الآخر، فتكون معذوراً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۷۲

بخلاف الواجب التخييرى، فإنّ من أفطر فى شهر رمضان يجب عليه عتق رقبة أو إطعام ستّين مسكيناً أو صيام شهرين متتابعين تخييراً بينها، وإن ترك الجميع لا يستحقّ إلّاعقوبة واحدة.

فلا- يمكن استنتاج الوجوب التخييرى من دليل الاستصحاب فى صورة التعارض قياساً على باب التزاحم، لمنع الوجوب التخييرى فى المقيس عليه.

فالمحذور فى جريان الاستصحاب فى صورة التعارض وكذا فى باب التزاحم هو أصل دليلهما، لا إطلاقه.

فالحاصل: أنّ مقتضى القاعدة فى الاستصحابين المتعارضين هو التساقط.

هذا كلّه حال الاستصحاب مع الأمارات والاصول.

البحث حول تعارض الاستصحاب مع بعض القواعد الفقهيّة

بقى الكلام فى حاله مع بعض قواعد اخر فقهيّة، كقاعدة اليد والتجاوز والفراغ وأصالة الصحّة فى عمل الغير والقرعة. فى تعارض الاستصحاب مع بعض القواعد الفقهيّة

والشيخ الأعظم بسط الكلام فى هذه القواعد[۴۴۳]، لكنّها حيث كانت قواعد فقهيّة فمحلّ التفصيل فيها هو الفقه، فلابدّ هاهنا من الاكتفاء بالبحث عن تعارضها مع الاستصحاب تبعاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله[۴۴۴].

تعارض الاستصحاب مع قاعدة اليد

فنقول: لا إشكال فى تقدّم قاعدة اليد على الاستصحاب، سواء قلنا بكونها أمارة- كما هو الظاهر- أو أصلًا عقلائيّاً أمضاه الشارع.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۷۳

أمّا على الأوّل فواضح، لما عرفت من ورود الأمارات على الاصول.

وأمّا على الثانى فلأنّ النسبة بينهما وإن كانت عموماً من وجه، إلّاأنّه لابدّ هاهنا من تخصيص الاستصحاب بقاعدة اليد لوجهين:

الأوّل: قيام الإجماع على العمل بقاعدة اليد مطلقاً، حتّى فيما يعارضها الاستصحاب.

الثانى: أنّه لو خرج مورد الاجتماع عن قاعدة اليد ودخل تحت الاستصحاب لما بقى تحتها إلّاموارد نادرة جدّاً، لجريان استصحاب عدم الملكيّة فى أكثر موارد اليد، فكلّ شىء وجدناه تحت يد شخص وشككنا فى ملكيّته له يجرى فيه استصحاب عدمها إلّافى موارد قليلة[۴۴۵] لا يعقل تشريع هذه القاعدة لأجلها، سيّما أنّ تشريعها علّل فى الأخبار بأنّه «لو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق»[۴۴۶] فإنّ هذا التعليل يرشدنا إلى تقدّمها على الاستصحاب فى موارد الاجتماع، إذ لو عكس الأمر لما قام أيضاً للمسلمين سوق.

وأمّا الاستصحاب فله موارد كثيرة غير موارد اليد، فإنّ قاعدة اليد تختصّ بالشكّ فى الملكيّة من الشبهات الموضوعيّة فيما إذا كان المال تحت يد شخص، فيختصّ الاستصحاب بجميع الشبهات الحكميّة والشبهات الموضوعيّة غير الملكيّة، كالشكّ فى بقاء الخمريّة والطهارة ونحوهما والشبهات الملكيّة التى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۷۴

لم تثبت فيها يد على المال، كالشكّ فى كون شىء مطروح على الأرض ملكاً لزيد مثلًا، فلا محذور فى تقدّم اليد على الاستصحاب فى مورد الاجتماع، بخلاف العكس.

تعارض الاستصحاب مع قاعدة التجاوز والفراغ وأصالة الصحّة

وأمّا قاعدة التجاوز والفراغ[۴۴۷] وأصالة الصحّة فى عمل الغير فكلّ منها أخصّ من الاستصحاب، فلابدّ من تخصيصه بها، سواء قلنا بكونها من الأمارات، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ»[۴۴۸] أو من الاصول العقلائيّة المعتبرة شرعاً أيضاً.

توضيح ذلك: أنّ مورد قاعدة التجاوز إنّما هو الشكّ حين الاشتغال بالعمل فى إتيان شىء منه، كالشكّ فى إتيان ركوع الركعة الثالثة حين الاشتغال بالرابعة، ومورد قاعدة الفراغ إنّما هو الشكّ فى إتيان شىء من العمل بعد الفراغ منه، ولا ريب فى جريان استصحاب عدم الإتيان به فى كليهما، ومورد أصالة الصحّة فى عمل الغير، أو فى عمل نفسه بعد مضىّ زمان إنّما هو الشكّ فى صحّة معاملة صدرت من الغير أو من نفسه، والشكّ فيها ناشٍ عن الشكّ فى إتيان شرط من شروط المعاملة[۴۴۹]، ولا ريب فى جريان استصحاب عدمه، وهو يقتضى فسادها.

فالاستصحاب أعمّ من هذه القواعد الثلاث، فلابدّ من تخصيصه بها.

وبعبارة اخرى: لو قدّم الاستصحاب عليها للزم لغويّتها رأساً، بخلاف

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۷۵

العكس، فإنّ قاعدة التجاوز والفراغ مختصّة بالشبهات الموضوعيّة فى بعض العبادات، كالصلاة والصوم ونحوهما، وأصالة الصحّة مختصّة بالشبهات الموضوعيّة فى باب المعاملات، فيختصّ الاستصحاب بجميع الشبهات الحكميّة وكثير من الشبهات الموضوعيّة، فلا محذور فى تقدّم هذه القواعد على الاستصحاب، بخلاف العكس.

تعارض الاستصحاب مع قاعدة القرعةمجرى قاعدة القرعة

وأمّا القرعة فهى لكلّ أمر مشكل ومجهول ومشتبه على ما فى أخبارها[۴۵۰]، وهذه التعابير بظاهرها تعمّ جميع الشبهات، سواء كانت حكميّةً أو موضوعيّةً، فإنّ كلّها من مصاديق المشكل والمشتبه والمجهول، وقد اشتهر فى ألسنة المتأخّرين أنّ عمومات القرعة قد وردت عليها تخصيصات كثيرة بالغة حدّ الاستهجان، لعدم جواز القرعة فى الشبهات الحكميّة ولا فى موارد الاصول العمليّة من الشبهات الموضوعيّة ولا فى موارد القواعد الفقهيّة[۴۵۱]، ولا ريب فى أنّ تخصيصها بهذه الموارد تخصيص للأكثر، وهو مستهجن، فيستكشف منه أنّها[۴۵۲] كانت محفوفةً بقرائن وقيود لم تصل إلينا، فلا يجوز التمسّك بها إلّافى موارد عمل الأصحاب على طبقها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۷۶

ولكن يمكن أن يقال: إنّ استلزام هذا المعنى للتخصيصات الكثيرة الموجبة للاستهجان يرشدنا إلى معنى آخر فى عمومات القرعة، وهو- على ما أشار إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله- أنّها لكلّ أمر مشكل مشتبه مجهول بقول مطلق، لا فى الجملة، فتختصّ بموارد كان حكمها الواقعى والظاهرى مجهولًا[۴۵۳]، فلا تعمّ الشبهات الحكميّة أصلًا، إذ ما من شبهة حكميّة إلّاوفى موردها أصل من الاصول العمليّة، ولا موارد الاصول العمليّة من الشبهات الموضوعيّة، ولا موارد القواعد الفقهيّة، وهو واضح[۴۵۴].

هذا توضيح ما أشار إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله.

كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى مجرى قاعدة القرعة

وقال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: إنّ التتبع فى أخبار القرعة يوجب القطع بأنّ مصبّ القرعة فى الشريعة ليس إلّاما لدى العقلاء، وليس بنائهم على العمل بها إلّافى موارد تزاحم الحقوق مع عدم الترجيح عندهم، سواء كان لها واقع معلوم عند اللَّه، كتعيين مالك المال الذى ليس فى يد واحد من المتخاصمين بالقرعة، أو لا، كتقسيم الإرث والأموال المشتركة بها.

نعم، يبقى مورد واحد فى أخبار القرعة ليس من باب تزاحم الحقوق، وهو قضيّة اشتباه الشاة الموطوئة فى قطيع، فيقسّم القطيع نصفين ويقرع بينهما، ثمّ يقسّم النصف الذى أصابته القرعة نصفين ويقرع بينهما ويكرّر ذلك حتّى يبقى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۷۷

واحدة أصابتها القرعة الأخيرة، فتذبح وتحرق[۴۵۵].

فهذا لابدّ من الالتزام فيه بالتعبّد فى المورد الخاصّ لا يتجاوز منه إلى غيره.

ويمكن أن يُقال: إنّ التعبّد فى هذا المورد أيضاً إنّما يكون لأجل تزاحم حقوق الشياة لنجاة البقيّة، كما أشار إليه فى النصّ بقوله: «فإن لم يعرفها قسّمها نصفين أبداً حتّى يقع السهم بها، فتذبح وتحرق وقد نجت سائرها» فالتعبير بنجاة سائرها لعلّه إشارة إلى أنّ هذا المورد أيضاً من قبيل تزاحم حقوق الشياة فى بقاء حياتها، وربما يحتمل أن يكون مورده من قبيل تزاحم حقوق أرباب الغنم، فإنّ قطيع الأغنام يكون من أرباب متفرّقة غالباً، فيتزاحم حقوقهم[۴۵۶].

هذا حاصل كلام سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه».

تقدّم الاستصحاب على قاعدة القرعة

إذا تأمّلت هذا فاتّضح لك أنّ الاستصحاب مقدّم على القرعة على جميع هذه المبانى، إلّاأنّ وجهه على الأوّل هو التخصيص، وعلى الثانى الذى أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله هو الورود، وهكذا على ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه»؛ فإنّ الاستصحاب يرفع تزاحم الحقوق، فيكون دليله وارداً على دليل القرعة، وسيّدنا الاستاذ وإن عبّر بحكومة دليله على دليلها، إلّاأنّه مبنىّ على ما ذهب إليه من إرجاع الورود إلى الحكومة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۳۷۸

اضطراب کلام صاحب الکفایهٔ فی نسبهٔ الاستصحاب مع القرعهٔ

ثمّ إنّ کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام مضطرب[۴۵۷]، فإنّه قال ابتداءً بأخصّیّهٔ دلیل الاستصحاب من دلیل القرعهٔ- وهذا هو المبنی الأوّل الذی ذکرناه- سیّما أنّه قال بأنّ الإجماع قام علی خروج الشبهات الحکمیّهٔ عن دلیلها، فإنّه صریح فی شموله لها مع قطع النظر عن الإجماع، ثمّ انتقل إلی ما نقلناه عنه آنفاً، وهو أنّ الظاهر من دلیل القرعهٔ اختصاصه بالمشکوک حکمه الواقعی والظاهری کلاهما، وهذا یقتضی خروج الشبهات الحکمیّهٔ وموارد الاصول العملیّهٔ والقواعد الفقهیّهٔ عن موضوع دلیلها، ثمّ انتقل إلی أنّ بین دلیل الاستصحاب ودلیل القرعهٔ عموماً من وجه بقوله: «فلا بأس برفع الید عن دلیلها عند دوران الأمر بینه وبین رفع الید عن دلیله، لوَهن عمومها وقوّهٔ عمومه» فإنّه ظاهر فی أنّ بینهما عموماً من وجه، إلّاأنّا نتمسّک فی مورد الاجتماع بدلیل الاستصحاب، لقوّهٔ عمومه ووهن عموم دلیل القرعهٔ.

وأنت تری أنّ بین هذه الفقرات الثلاث من کلامه منافاهًٔ واضحهٔ.

هذا تمام الکلام فی الاستصحاب، وبه تمّ مباحث الاصول العملیّهٔ.

والحمدللَّه ربّ العالمین.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۳۷۹

المقصد الثامن‌فی تعارض الأدلّهٔ

اشارهٔ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۳۸۱

فی تعارض الأدلّهٔ

أهمّیّهٔ البحث

اشارهٔ

لقد أجاد المحقّق الخراسانی رحمه الله حیث جعل هذا المبحث من مقاصد علم الاصول- حیث قال: المقصد الثامن: فی تعارض الأدلّهٔ والأمارات[۴۵۸]-، لا خاتمهً له، کما صنع بعضهم، فإنّه من مهمّات بحث الاصول، لشدّهٔ ارتباطه بالفقه، ولقد أجاد أیضاً حیث جعل عنوانه «تعارض الأدلّهٔ والأمارات»[۴۵۹] لا «التعادل والترجیح»[۴۶۰]،[۴۶۱] فإنّ البحث هاهنا فی الخبرین المتعارضین، إلّاأنّهما قد یکونان متعادلین، وقد یکون أحدهما ذامزیّهٔ علی الآخر.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۳۸۲

حدود البحث

وهذا العنوان، أعنى «تعارض الأدلّة والأمارات» لا يختصّ بالخبرين المتعارضين، إلّاأنّهم خصّوا البحث بهما لوجهين:

أحدهما: أنّ أساس فقه الشيعة هو الأخبار، لأنّ الدليل على أكثر المسائل الفقهيّة منحصر بها.

الثانى: أنّ الأخبار العلاجيّة إنّما وردت فى الخبرين المتعارضين.

فلابدّ من عقد البحث فى تعارض الأخبار واختصاص الكلام به.

فنقول: إنّ الأخبار العلاجيّة تدور مدار عنوانين:

أ- الخبران المتعارضان، كما فى مقبولة عمر بن حنظلة[۴۶۲].

ب- الخبران المختلفان، كما فى سائر الروايات، فالكلام فى باب التعارض يدور مدارهما، ومفادهما واحد عند العرف الذى نظره هو الميزان فى تشخيص الموضوعات مصداقاً ومفهوماً.

ويعمّ البحث التعارض عرضاً كالتعارض حقيقةً، لأنّ العرف كما يرى التعارض والاختلاف بين الخبرين الدالّ أحدهما على وجوب صلاة الجمعة والآخر على عدم وجوبها، يرى التعارض والاختلاف أيضاً بين الخبرين الدالّ أحدهما على وجوبها والآخر على وجوب صلاة الظهر مع العلم بعدم وجوب كليهما فى يوم الجمعة، فإنّ الخبرين وإن لم يمتنع اجتماعهما ذاتاً، إلّاأنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۸۳

العلم بكذب أحدهما يوجب التعارض والاختلاف بينهما عرفاً.

فما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله من «أنّ التعارض هو تنافى الدليلين أو الأدلّة بحسب الدلالة ومقام الإثبات على وجه التناقض أو التضادّ حقيقةً أو عرضاً»[۴۶۳] صحيح متين. فى حكم العامّ والخاصّ الواردين فى مقام التقنين

حكم العامّ والخاصّ الواردين فى مقام التقنين

ثمّ إنّ التعارض والتنافى لدى العرف فى الكلامين الصادرين من المتكلّمين مختلف، فإنّ الكلام قد يصدر من مصنّفى الكتب ومتعارف الناس فى محاوراتهم العاديّة ممّا لم يتعارف فيها إلقاء العمومات والمطلقات ثمّ بيان المخصّصات والمقيّدات وقرائن المجازات بعدها، وقد يكون صادراً من مقنّنى القوانين ومشرّع الشرايع ممّا يتعارف فيها ذلك، فإنّك ترى فى القوانين العرفيّة إلقاء الكلّيّات فى فصل وبيان حدودها ومخصّصاتها فى فصول اخر، فمحيط التقنين والتشريع غير محيط الكتب العلميّة والمحاورات العرفيّة المتداولة، ولهذا ترى أنّ فيلسوفاً أو اصوليّاً لو ادّعى قاعدة كلّيّة فى فصل ثمّ ادّعى خلافها فى بعض الموارد يقال: تناقض فى المقال، وهكذا الفقهاء، لأنّ المتون الفقهيّة والرسائل العمليّة وضعت لنقل الشرع لا للتشريع.

ولكنّ العرف والعقلاء لا يرون التناقض فى محيط التقنين والتشريع بين العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد، مع أنّ تحقّق التناقض بين الإيجاب الكلّى والسلب الجزئى وكذا العكس أمر واضح ضرورى، لكن لمّا شاع وتعارف فى وعاء التقنين ومحيط التشريع ذلك لا يعدّونه تناقضاً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۸۴

ولأجل هذا نفى اللَّه تعالى وقوع الاختلاف فى القرآن بقوله: «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَفًا كَثِيرًا»[۴۶۴] مع أنّ فيه العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد ولم يستشكل أحد بوقوع الاختلاف فيه من هذه الجهة.

والشاهد على عدم تحقّق التعارض عرفاً بين العامّ والخاصّ فى محيط التقنين والتشريع عدم جواز التمسّك بالعموم إلّابعد الفحص عن المخصّص واليأس عن الظفر به، بخلاف العامّ الوارد فى المحاورات العرفيّة والكتب العلميّة، حيث لا مانع من التمسّك بالعموم من دون فحص.

فعلی هـذا وجه تقـدّم الخـاصّ علی العـامّ هو عـدم تحقّق التنـافی والتعـارض بینهمـا عرفاً، ولا فرق فی ذلک بین کونهما متساویین فی الظهور وبین کون الخاصّ أظهر من العامّ أو بالعکس.

ثمّ إنّ کلام المحقّقین مختلف فی وجه تقدیم الخاصّ علی العامّ:

کلام الشیخ فی ذلک

فالشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله بعد بیان معنی الورود والحکومة قال ما حاصله: ثمّ إنّ ما ذکرنا من الورود والحکومة جارٍ فی الاصول اللفظیّة أیضاً، فإنّ أصالة الحقیقة أو العموم معتبرة إذا لم یعلم هناک قرینة علی المجاز[۴۶۵]، فإن کان المخصّص مثلًا دلیلًا علمیّاً کان وارداً[۴۶۶] علی العامّ، لأنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۸۵

أصالة العموم کانت مشروطة بعدم العلم بالتخصیص، والعلم به هاهنا حاصل، فلا موضوع لها.

وإن کان المخصّص ظنّیّاً[۴۶۷] معتبراً کان حاکماً علیه، لأنّ معنی حجّیّة الظنّ جعل احتمال الخلاف بمنزلة العدم، فأنت عالم بالتخصیص فی نظر الشارع تعبّداً.

ویحتمل أن یکون وارداً علیه فی هذه الصورة أیضاً بناءً علی کون اعتبار أصالة العموم مشروطاً بعدم التعبّد بالتخصیص، لا بعدم العلم به، فحالها حال الاصول العقلیّة، فکما أنّ الأمارات تکون واردة علیها تکون واردة علی أصالة العموم أیضاً.

ثمّ أمر بالتأمّل، ولعلّ وجهه ضعف هذا الاحتمال، لأنّ الظاهر اشتراط أصالة العموم بعدم العلم بالتخصیص، لا بعدم التعبّد به.

ثمّ قال: هذا کلّه علی تقدیر کون أصالة الظهور من حیث أصالة عدم القرینة، وأمّا إذا کان من جهة الظنّ النوعی بإرادة الحقیقة الحاصل من الغلبة أو من غیرها فالظاهر أنّ المخصّص النصّ وارد علی العامّ وإن کان النصّ ظنّیاً من جهة السند، لأنّ الظاهر أنّ دلیل حجّیّة الظنّ بإرادة الحقیقة الذی هو مستند أصالة الظهور فرضاً مقیّد بعدم وجود ظنّ معتبر علی خلافه، فإذا وجد ارتفع موضوع ذلک الدلیل، نظیر ارتفاع موضوع الأصل بالدلیل.

ثمّ قال: ویکشف عمّا ذکرنا أنّا لم نجد فی کلام أحد ولا نجد من أنفسنا مورداً یقدّم فیه العامّ علی الخاصّ، وإن فرض کونه أضعف الظنون المعتبرة، فلو کان حجّیّة ظهور العامّ غیر معلّق علی عدم الظنّ المعتبر علی خلافه لوجد

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۸۶

مورد نفرض فیه أضعفیّة مرتبة ظنّ الخاصّ من ظنّ العامّ حتّی یقدّم علیه أو مکافئته له حتّی یتوقّف، مع أنّا لم نسمع مورداً یتوقّف فی مقابلة العامّ والخاصّ فضلًا عن أن یرجّح علیه.

ثمّ استثنی مورداً بقوله: نعم، لو فرض الخاصّ ظاهراً[۴۶۸] خرج من النصّ وصار من باب تعارض الظاهرین، فربما یقدّم العامّ، کما إذا کان أقوی ظهوراً من الخاصّ، أو یتوقّف، کما إذا کانا متساویین فی الظهور[۴۶۹].

هذا حاصل ما أفاده الشیخ رحمه الله فی المسألة.

نقد کلام الشیخ الأنصاری رحمه الله فی وجه تقدّم الخاصّ علی العامّ

وفیه: مضافاً إلی أنّ التخصیص لا یستلزم المجازیّة فی العامّ کما حقّق فی محلّه[۴۷۰]، وإلی أنّه لا یکون لنا اصول متعدّدة لفظیّة، بل أصل واحد- وهو أصالة الظهور[۴۷۱]- وکلّ من أصالة الحقیقة والعموم والإطلاق وعدم القرینة من مصادیقها، فلا یصحّ قوله: «هذا کلّه علی تقدیر کون أصالة الظهور من حیث أصالة عدم القرینة» فإنّ الأصلین لا یکونان متعدّدین حتّی یبتنی أحدهما علی الآخر،

وأیضاً قـد یجری أصالة الظهور فی المعنی المجازی، کما إذا قال: «رأیت أسداً یرمی» فکیف یمکن أن یکون أصالة الظهور من حیث أصالة عدم القرینة مع أنّ القرینة فی المثال موجودة؟! فلیس لنا إلّاأصل لفظی واحد، وهو أصالة الظهور، ودلیل حجّیّتها بناء العقلاء.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۸۷

أنّ[۴۷۲] کون حجّیّـة الظنّ بـإرادة الحقیقـة مقیّـداً بعـدم وجود ظنّ معتبر علی خلافه ممّا لا دلیـل علیه، لأنّ الـدلیل علی حجّیّته بناء العقلاء، فلو کـان لنـا عـامّ وخبر واحـد معتبر أخصّ منه لکـان بنـاء العقلاء حاکمـاً بحجّیّـة الظنّ بـإرادة العموم وبحجّیّـة الخبر الواحد کلتیهما، من دون أن تکون حجّیّة أحدهما مقیّدة بعدم الآخر عندهم.

وأمّا عدم وجدان مورد یقدّم فیه العامّ علی الخاصّ وإن فرض کونه أضـعف الظنون المعتبرة فلیس لأجل کون حجّیّة ظهور العامّ معلّقاً علی عـدم الظنّ المعتبر علی خلافه، فإنّه ممنوع کمـا عرفت، بل لأجل عـدم تحقّق التعارض والتنافی عرفاً بین العامّ والخاصّ فی مقام التقنین والتشریع کما عرفت.

وبهـذا ظهر ضـعف ما ذهب إلیه فی آخر کلامه من تعارض العامّ والخاصّ إذا کانا متساویین فی الظهور بل تقـدّمه علیه إذا کان أقوی ظهوراً منه، فـإنّه کلام لا قائل به، وهو مخالف لطریقـة العقلاء، فإنّهم لا یلاحظون الأقوائیّـة فی الظهور بین العامّ والخاصّ الواردین فی مقام التقنین، لعدم تحقّق المنافاة والمعارضة عندهم بینهما کما عرفت.

هذا ما ذهب إلیه الشیخ رحمه الله فی وجه تقدّم الخاصّ علی العامّ وجوابه.

نظریّة صاحب الکفایة فی المقام ونقدها

وقال المحقّق الخراسانی رحمه الله: إنّ وجهه هو أظهریّة الخاصّ من العامّ أو کونه نصّاً والعامّ ظاهراً[۴۷۳].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۸۸

وفیه: منع کون الخـاصّ الظـاهر أظهر من العـامّ دائمـاً، فإنّ قولنا: «أهن کلّ عالم فاسق» لیس بأظهر من قولنا: «أکرم کلّ عالم» لأنّ هیئة الأمـر ومـادّته فی کلیهمـا سواء، وکلمـة «کلّ» فی کلیهما بمعنی واحـد، و «العالم» فیهما مفاده واحـد، و «الفاسق» وإن کان فی الخاصّ فقط، إلّاأنّه لا یوجب أظهریّته من العامّ، لأنّه لا یدلّ إلّاعلی المتلبّس بالفسق.

وأمّا تعیین الخاصّ فی العالم الفاسق وشـمول العامّ له فی ضمن سائر العلماء فهو مربوط بمقام الانطباق، لا بمقام الدلالة ولسان الدلیل، والظهور وقوّته وضعفه یرتبط بمقام الدلالة لا بمقام الانطباق.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی وجه تقدّم الخاصّ علی العامّ

وقـال المحقّق النـائینی رحمه الله فی وجهه: إنّ الخـاصّ قرینـة علی التصـرّف فی العامّ، وأصالـة الظهور فی القرینـة حاکمـة علی أصالة الظهور فی ذیها، ولو کان ظهور القرینة أضعف منه، والشاهد علی هذا أنّ أصالة ظهور «یرمی» فی قولک:

«رأیت أسـداً یرمی» فی الرمی بالنبل حاکمـة علی أصالـة ظهور «أسـد» فی الحیوان المفترس، مع أنّ ظهور «أسد» فی الحیوان المفترس أقوی من ظهور «یرمی» فی الرمی بالنبـل، لأنّـه بالوضع وذلک بالإطلاق[۴۷۴]، ونسـبة الخاصّ إلی العامّ کنسـبة «یرمی» إلی «أسد» فلا مجال للتوقّف فی تقدیم ظهور الخاصّ فی التخصیص علی ظهور العامّ فی العموم[۴۷۵].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۸۹

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المسألة

ويرد على الكبرى أنّه كيف تكون أصالة الظهور في القرينة حاكمة على أصالة الظهور في ذي القرينة حتّى في صورة أضعفيّة ظهورها من ظهوره، مع أنّ قرينيّتها لا تعلم إلّابأظهريّتها من ذيها؟!

وبعبارة اخرى: إن علم أنّ المتكلّم جعل الكلمة الفلانيّة قرينة على صرف صاحبها فلا معنى للقول بحكومة أصالة الظهور في القرينة على أصالة الظهور في ذيها، لأنّه لا مجال لجريان أصالة الظهور لا في القرينة ولا في ذيها، فإنّ الاصول اللفظيّة- كالعمليّة- لا تجرى إلّافي الشكّ في المراد.

وإن لم يعلم فلا طريق إلى القرينيّة لولا الأظهريّة، فلو لم يكن في المثال ظهور «يرمى» في الرمى بالنبل أقوى من ظهور «أسد» في الحيوان المفترس فِلمَ يرفع اليد بسبب «يرمى» من ظهور «أسد» ولا يعكس الأمر؟

وأمّا أقوائيّة الظهور الوضعى من الإطلاقى فهى وإن كانت مسلّمة، إلّا أنّ الأمر في المثال بالعكس، فإنّ العرف إذا لاحظه يجعل لفظة «يرمى» قرينة على صرف ظهور «أسد» لا العكس، ولعلّ وجهه كثرة استعمال الأسد في المعنى المجازى وقلّة استعمال «يرمى» في الرمى بالمخلب، وكثرة استعماله في الرمى بالنبل.

فتقدّم القرينة على ذيها إنّما هو لأجل أظهريّتها منه، لا لأجل الحكومة.

ويرد على الصغرى أنّ التخصيص لا يستلزم التجوّز في العامّ، فلا يكون الخاصّ قرينة على التصرّف في العامّ، وبعبارة اخرى: إنّ الخاصّ يوجب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۹۰

التضييق في الإرادة الجدّيّة من العامّ فقط، لا في الإرادة الاستعماليّة كما عرفت[۴۷۶] في مبحث العامّ والخاصّ، فاستعمل العامّ في العموم، سواء خصّص أم لا، فلا يكون الخاصّ قرينة على التصرّف في العامّ.

والشاهد على هذا ذهاب المشهور إلى تقدّم الخاصّ إلى العامّ دائماً، فإنّا لا نجد مورداً يقدّم عندهم العامّ على الخاصّ وإن فرض كونه أضعف الظنون سنداً أو دلالةً، فإنّ ذهابهم إلى ذلك إنّما هو لعدم التنافى بينهما عرفاً، فلا يكون الخاصّ قرينة على التصرّف في العامّ وإلّا تحقّق بينهما التنافى، لمنافاة القرينة الصارفة ذا القرينة.

خروج العامّ والخاصّ عن مبحث التعارض

فاتّضح بما ذكرنا أنّه لا تعارض في نظر العرف بين العامّ والخاصّ، فلا يعمّهما أخبار العلاج، لأنّ المأخوذ فيها- كما عرفت[۴۷۷]- عنوانان: أ- الخبران المتعارضان، ب- الحديثان المختلفان، وهما لا يشملان ما لا تعارض بينهما عرفاً.

نظريّة صاحب الكفاية في شمول الأخبار العلاجيّة للعامّ والخاصّ

والعجب من المحقّق الخراساني رحمه الله حيث إنّه- بعد الاعتراف بعدم التعارض بين العامّ والخاصّ عرفاً، وبعد نقل ذهاب المشهور إلى عدم شمول الأخبار العلاجيّة لهما- قال بشمولها لهما، واستدل عليه بثلاثة وجوه:

الأوّل: أنّ التعارض بينهما ثابت في بدو النظر، وإن زال عرفاً بعد التأمّل والدقّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۹۱

الثاني: أنّ العرف وإن لم يتحيّر في الحكم الظاهرى، إلّاأنّه متحيّر في الحكم الواقعى، فإذا قال المولى: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» لا يتحيّر العرف في عدم وجوب إكرام الفسّاق من العلماء ظاهراً، لكنّه متحيّر في حكم إكرامهم واقعاً، وهذا كافٍ في شمول الأخبار العلاجيّة.

الثالث: أنّ طریقة العقلاء حجّة شرعاً ما لم یردع عنها، ویمکن أن یکون السائل فی الأخبار العلاجیّة متحیّراً فی أنّ الشارع هل ردع عن طریقتهم بالنسبة إلی عدم رؤیة المغایرة بین العامّ والخاصّ أم لا؟ فسأل عنه[۴۷۸].

هذا حاصل ما أفاده فی المقام.

نقد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المسألة

والجواب عن الأوّل: أنّ التعارض البدوی الزائل بالدقّة لا یکفی فی شمول الأخبار العلاجیّة، لأنّ المیزان فی تشخیص الموضوعات نظر العرف بالدقّة، فلا عبرة بنظره البدوی الزائل بعد الدقّة، وهل هذا الکلام من المحقّق الخراسانی رحمه الله إلّاکالقول بشمول دلیل وجوب الاجتناب عن الدم للون الذی تخیّل فی بدو النظر أنّه دم وإن زال هذا التخیّل بعد الدقّة وعلم أنّه لون؟!

وعن الثانی: أنّ الأخبار العلاجیّة لا ترتبط بالحکم الواقعی، بل وردت لبیان الوظیفة الظاهریّة للراوی والفقیه، إذ السؤال فیها عن عنوان کلّی- أعنی الخبرین المتعارضین- مثل أن دلّ أحدهما علی وجوب صلاة الجمعة والآخر علی استحبابها، فأجاب علیه السلام بالتخییر أو الترجیح، مع إمکان أن یکون الحکم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۹۲

الواقعی علی خلاف کلیهما، کالحرمة، فکیف یمکن القول بکون السؤال عن الحکم الواقعی وورود الجواب علی طبقه؟!

نعم، لو کان السؤال عن مورد خاصّ من العامّ والخاصّ- کالسؤال عن خبرین خاصّین یدلّ أحدهما علی وجوب إکرام العلماء والآخر علی عدم وجوب إکرام الفسّاق منهم- لکان الجواب علی طبق الحکم الواقعی، لکنّه مجرّد الفرض، لعدم ورود الأخبار العلاجیّة فی العامّ والخاصّ بنحو الکلّی فضلًا عن ورودها فی واقعة خاصّة منهما.

وعن الثالث: أنّ صرف إمکان تحیّر السائل فی أنّ الشارع هل ردع عن طریقة العقلاء أم لا؟ لا یجدیه، لأنّه لیس فی أخبار العلاج ما یدلّ علی کون السؤال عن الردع عن بناء العقلاء علی حمل العامّ علی الخاصّ وعدم معاملة المتنافیین بینهما، ولو فرض کون السؤال عنه فلابدّ من ملاحظة جوابه علیه السلام وأنّه هل أجاب بردعه أو بعدمه؟

نظریّة المحقّق الحائری رحمه الله فی شمول أخبار العلاج للعامّ والخاصّ

والمحقّق الحائری رحمه الله أیضاً بعد الاعتراف بعدم کون العامّ والخاصّ من المتعارضین عرفاً[۴۷۹]، قال بالرجوع إلی الأخبار العلاجیّة فیهما، واستدلّ علیه- مضافاً إلی ما استدلّ به المحقّق الخراسانی- بقوله:

إنّ المرتکزات العرفیّة لا یلزم أن تکون مشروحةً مفصّلةً عند کلّ أحد حتّی یری السائل فی هذه الأخبار عدم احتیاجه إلی السؤال عن حکم العامّ والخاصّ المنفصل وأمثاله.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۹۳

وأیّد ما ادّعاه بروایة الحمیری عن الحجّة علیه السلام من قوله علیه السلام: «فی الجواب عن ذلک حدیثان: أمّا أحدهما: فإذا انتقل من حالة إلی اخری فعلیه التکبیر، وأمّا الآخر: فإنّه روی أنّه إذا رفع رأسه من السجدة الثانیة وکبّر ثمّ جلس ثمّ قام فلیس علیه فی القیام بعد القعود تکبیر»[۴۸۰] إلخ.

ولا شکّ أنّ الثانی أخصّ من الأوّل مطلقاً، مع أنّه علیه السلام أمر بالتخییر بقوله فی آخر الخبر: «بأیّهما أخذت من باب التسلیم کان صواباً».

وبروایة علیّ بن مهزیار: «قال: قرأت فی کتاب لعبد اللَّه بن محمّد إلی أبی الحسن علیه السلام: اختلف أصحابنا فی روایاتهم عن أبی

عبد اللّٰه عليه السلام فى ركعتى الفجر فى السفر، فروى بعضهم: صلّهما فى المحمل، وروى بعضهم: لا ـ تصلّهما إلّاعلى وجه الأرض»[۴۸۱] إلخ.

والظاهر أنّ الروايتين من قبيل النصّ والظاهر، لأنّ الاولى نصّ فى الجواز، والثانية ظاهرة فى عدمه، لإمكان حملها على أنّ إيقاعها على الأرض أفضل، مع أنّه عليه السلام أمر بالتخيير بقوله عليه السلام: «موسّع عليك بأيّة عملت»[۴۸۲].

ثمّ قال: ودعوى السيرة القطعيّة على التوفيق بين العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد من لدن زمان الأئمّة عليهم السلام وعدم رجوع أحد من العلماء إلى المرجّحات الاخر، يمكن منعها، كيف؟ ولو كانت لما خفيت على مثل شيخ الطائفة، فلا يظنّ بالسيرة، فضلًا عن القطع بعد ذهاب مثله إلى العمل بالمرجّحات فى تعارض النصّ والظاهر، كما يظهر من عبارته المحكيّة عنه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۹۴

فى الاستبصار والعدّة[۴۸۳].

إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد كلام المحقّق الحائرى رحمه الله فى المسألة

ويرد عليه أنّ احتمال عدم كون المرتكزات العرفيّة مشروحة لدى السائل لا ـ يوجب شمول العنوان المسئول عنه- وهو الخبران المتعارضان- لغير مصاديقه العرفيّة، وبعبارة اخرى: ليس فى السؤال شاهد على عدم مشروحيّة المرتكزات العرفيّة لدى السائل.

نعم، لو سئل عن ورود العامّ والخاصّ كان لما ذكر وجه.

وأمّا رواية الحميرى: فوقع الاختلاف فى حجّيّة مكاتباته، هذا أوّلًا.

وثانياً: كيف يجيب الإمام العالم بالواقع فى واقعة خاصّة بورود خبرين فيها ثمّ يخيّر السائل فى العمل بأيّهما شاء؟! مع أنّ عليه بيان حكمها الواقعى، فلابدّ من حمل قوله عليه السلام: «بأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً» على بيان الحكم الواقعى، أى أنت مخيّر بحسب الواقع بين فعل التكبير بعد القيام عن الجلوس وبين تركه، أى لا يجب التكبير فى هذه الحالة.

وهذا الحكم موافق أيضاً لتخصيص الخبر العامّ الذى أشار عليه السلام إليه بالخاصّ، إذ الأوّل ظاهر فى وجوب التكبير عند الانتقال من كلّ حالة إلى اخرى، والثانى يدلّ على عدم وجوبه عند الانتقال إلى القيام من الجلوس.

وبهذا ظهر الجواب عن رواية علىّ بن مهزيار أيضاً، فإنّ الجواب فيها أيضاً عن الواقع، كما هو مقتضى الجمع العرفى بين الروايتين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۹۵

وأمّا إنكاره السيرة بدليل ذهاب شيخ الطائفة إلى العمل بالمرجّحات فى النصّ والظاهر: ففيه أوّلًا: أنّ الشيخ رحمه الله بحث فى كتاب العدّة عن العامّ والخاصّ، ولا مجال لهذا البحث لو كان معتقداً بشمول أخبار العلاج لهما، إذ لا أثر لمباحث العامّ والخاصّ لو التزمنا بكونهما متعارضين ولزوم إعمال المرجّحات عند كونهما متفاضلين والتخيير فى صورة كونهما متكافئين.

وثانياً: سيرته العمليّة فى كتبه الفقهيّة على حمل العامّ على الخاصّ والمطلق على المقيّد والظاهر على النصّ، والملاك فى ثبوت السيرة هو السيرة العمليّة.

والعمل بأخبار العلاج فى العامّ والخاصّ مستلزم لفقه جديد وانقراض الفقه المتداول الموجود.

ولم يكن عندى كتاب العدّة والاستبصار حتّى يتّضح لى أنّ ما نسبه المحقّق الحائرى رحمه الله إلى الشيخ فيهما هل هو صحيح أم لا؟ لكنّه قيل: إنّ عبارتيهما لا تدلّان على ذلك.

البحث حول قاعدة الجمع

اشتهر بينهم أنّ «الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح». فى قاعدة الجمع

والمراد بالأولويّة هو الأولويّة التعيّنيّة، فهى من قبيل الأولويّة فى اولى الأرحام[۴۸۴]، كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله[۴۸۵]، فلو تمّ هذه القاعدة سنداً فمدلولها وجوب الجمع بين الدليلين المتعارضين.

والمراد بالجمع هل هو الجمع العرفى، كالجمع بين العامّ والخاصّ وبين

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۹۶

المطلق والمقيّد وبين النصّ والظاهر وأمثالها، أو مطلقاً، حتّى فيما لا يمكن التوفيق العرفى[۴۸۶]؟ كما يظهر من تعبير ناقل هذه القاعدة، وهو الشيخ ابن أبى الجمهور الأحسائى فى كتاب عوالى اللئالى بقوله: «ولو ببعض من التأويلات»[۴۸۷].

أمّا الأوّل: فلا إشكال فيه، ويكفى فى سند القاعدة على هذا المبنى بناء العقلاء.

وأمّا الثانى: فهو مستلزم لاختصاص أخبار العلاج مع كثرتها بموارد نادرة جدّاً، لندرة موارد التعارض مع عدم إمكان التأويل فى كليهما أو فى أحدهما.

ولا دليل على القاعدة بهذا المعنى.

واستدلّ عليها بوجوه ثلاثة:

الأوّل: الإجماع.

وفيه أوّلًا: أنّه إجماع منقول، وثبت فى محلّه أنّه ليس بحجّة، وثانياً: سيرة العلماء على العمل بالمرجّحات، وبالتخيير عند فقدها فيما لا يمكن التوفيق العرفى، فأين الإجماع؟!

الثانى: أنّ الأصل[۴۸۸] فى الدليلين الإعمال، فيجب الجمع بينهما مهما أمكن، لاستحالة الترجيح من غير مرجّح.

وفيه أوّلًا: أنّه لا يدلّ على المدّعى، فإنّه لا يجرى إلّافى الدليلين المتعادلين، وأمّا إذا كان لأحدهما مرجّح فالأخذ بأحدهما ليس ترجيحاً من غير

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۹۷

مرجّح، مع أنّ المدّعى هو وجوب الجمع بينهما، سواء كانا متعادلين أو كان أحدهما ذامزيّة.

وثانياً: أنّ القاعدة فى المتعارضين هى التساقط عقلًا وعرفاً، وإن شئت قلت: إنّ كون القاعدة فى الدليلين الإعمال مسلّم فى كلّ منهما مع قطع النظر عن التعارض، وأمّا بلحاظه فهما متساقطان.

الثالث: أنّ لكلّ من الدليلين مدلولين: أصلى وتبعى، فإنّ دلالة اللفظ على تمام معناه أصليّة وعلى جزئه تبعيّة، وطرح كليهما مستلزم لطرح الدلالات الأربع، وطرح أحدهما مستلزم لطرح دلالته الأصليّة والتبعيّة، فلابدّ من الجمع بينهما، لأنّه لا يستلزم إلّاطرح دلالتين تبعيّتين.

وفيه: أنّه لا يدلّ على المدّعى، لعدم تصوّر الدلالتين إلّافى العامّ والخاصّ ونحوهما، فإنّ المولى إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» فللعامّ دلالتان: أصليّة، وهى دلالته على جميع العلماء، وتبعيّة، وهى دلالته على الفسّاق منهم، فلابدّ من رفع اليد عن هذه الدلالة التبعيّة لأجل الدليل الخاصّ، بخلاف مثل «تجب صلاة الجمعة» و «لا تجب صلاة الجمعة» فإنّه لا يمكن تصوّر الدلالتين فيهما، سيّما على ما هو التحقيق من بساطة مفهوم الوجوب.

فهذا الدليل لا يدلّ إلّاعلى وجوب الجمع فى موارد التوفيق العرفى.

نظريّة الشيخ رحمه الله فى قاعدة الجمع ونقدها

والشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله مع ذهابه إلی اختصاص القاعدة بموارد الجمع العرفی وقال بعدم کلّیّتها استثنی مورداً، وهو ما إذا کان کلا الدلیلین مقطوعی الصدور، کآیتین أو متواترین، فقال بوجوب الجمع بینهما بتأویلهما

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۹۸

والعمل بخلاف ظاهرهما[۴۸۹].

ویرد علیه أنّه لا یمکن القول بتعارض آیتین من الکتاب العزیز، کیف؟

وهو ینادی بأعلی صوته: «وَلَوْ کَانَ مِنْ عِندِ غَیْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِیهِ اخْتِلٰفًا کَثِیرًا»[۴۹۰]، فینفی وقوع التعارض والاختلاف فیه.

وأمّا التعارض البدوی الذی یزول بتأمّل ودقّة، کالتعارض بین العامّ والخاصّ وبین المطلق والمقیّد ونحوهما، فإنّه وإن کان فی الکتاب، إلّاأنّه لیس من مصادیق التعارض کما عرفت[۴۹۱].

وأمّا الخبران المقطوع صدورهما- کالمتواترین- فالتعارض بینهما وإن کان ممکناً، إلّاأنّ الطریق لا ینحصر بما ذهب إلیه الشیخ رحمه الله من العمل بخلاف ظاهرهما، لإمکان حمل أحدهما علی صدوره تقیّة.

هذا تمام الکلام حول قاعدة الجمع.

البحث حول النصّ والظاهر والأظهر والظاهر

الحقّ أنّ النصّ والظاهر خارجان عن موضوع الأخبار العلاجیّة تخصّصاً، وکذلک الأظهر والظاهر، لأنّ موضوعها- کما عرفت- هو الخبران المتعارضان والحدیثان المختلفان، ولا تعارض بین النصّ والظاهر ولا بین الأظهر والظاهر، لأنّ العرف یجمع بینهما بحمل الظاهر علی النصّ أو الأظهر، فهما خارجان عن موضوع أخبار العلاج حقیقةً وتخصّصاً، کخروج الجاهل عن قوله: «أکرم العلماء». فی النصّ والظاهر والأظهر والظاهر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۹۹

ولیعلم أنّ جمیع موارد الجمع العرفی إمّا من قبیل النصّ والظاهر أو من قبیل الأظهر والظاهر.

وأمّا التوفیق بین العامّ والخاصّ وبین المطلق والمقیّد فلیس بجمع حقیقةً.

نقد ما أفاده الشیخ رحمه الله فی الأظهر والظاهر

ویظهر من الشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله فی المقام الرابع من مبحث التعادل والترجیح أنّ النصّ والظاهر خارجان عن الأخبار العلاجیّة موضوعاً، والأظهر والظاهر داخلان فیها موضوعاً، خارجان حکماً[۴۹۲].

ویرد علیه أوّلًا: أنّ خروج الأظهر والظاهر أیضاً موضوعی، ألا تری أنّه إذا قال: «رأیت أسداً یرمی» لا یقال: إنّه تناقض فی کلامه، مع أنّه من قبیل الأظهر والظاهر، فلا تعارض ولا اختلاف بینهما عرفاً حتّی یشملهما موضوع الأخبار العلاجیّة.

وثانیاً: لو سلّمنا دخولهما فیها موضوعاً، فلا دلیل علی خروجهما عن حکمها، فلابدّ من العمل بأخبار العلاج فیهما.

نقد کلام آخر للشیخ رحمه الله حول النصّ والظاهر

ثمّ إنّه یظهر من الشیخ الأعظم رحمه الله أنّه ذهب إلی فرق آخر بین النصّ والظاهر وبین الأظهر والظاهر، وهو أنّ النصّ والظاهر خارجان عن أخبار العلاج مطلقاً، بخلاف الأظهر والظاهر، فإنّ خروجهما مشروط بأن یکون بینهما جمع مقبول عرفی[۴۹۳].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۰۰

وفيه: أنّ خروج النصّ والظاهر أيضاً مشروط بذلک، وإلّا فلو كان التصرّف فى الظاهر لأجل النصّ خلاف قانون المحاورة ولم يكن الجمع بينهما عرفيّاً مقبولًا يكونان من المتعارضين، ولابدّ من العمل بأخبار العلاج فيهما، فالميزان الكلّى فى الخروج هو كون الجمع مقبولًا عرفاً، فقوله: «صلّ فى الحمّام» و «لا تصلّ فى الحمّام» من المتعارضين، مع أنّ الأوّل نصّ فى الرخصة والمشروعيّة، والثانى ظاهر فى الحرمة وعدم المشروعيّة، لكنّ الجمع بينهما ليس بمقبول عقلائى، فاللازم للفقيه مراعاة مقبوليّة الجمع عرفاً وكونه على قانون المحاورات فى محيط التشريع والتقنين، لا الأخذ بما قيل من حمل الظاهر على النصّ، فإنّه لم يرد فيه آية أو رواية.

ثمّ ينبغى التكلّم هاهنا حول الموارد التى تكون خارجة عن تحت أخبار العلاج أو قيل بخروجها، لكونها إمّا من قبيل النصّ والظاهر أو من قبيل الأظهر والظاهر.

والبحث المفصّل الجامع هنا ما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۰۱

ما ادّعى كونه من قبيل النصّ والظاهر

فيما إذا كان لأحد العامّين من وجه قدر متيقّن فى مقام التخاطب

فمن الموارد التى قال بكونها من قبيل النصّ والظاهر: ما إذا كان بين الدليلين عموم من وجه وكان لأحدهما قدر متيقّن فى مقام التخاطب، لكنّه لم يصل إلى حدّ الانصراف[۴۹۴]، مثلًا إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم الفسّاق» وعلم من حاله أنّه يبغض فسّاق العلماء ويكرههم أشدّ كراهة من فسّاق غيرهم، فيصير فسّاق العلماء متيقّن الاندراج تحت قوله: «لا تكرم الفسّاق» فيكون نصّاً فيهم، وقوله: «أكرم العلماء» يشملهم بنحو الظهور[۴۹۵].

وأجاب عنه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بثلاثة أوجه، لكن غير

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۰۲

الأخير منها مبنائى.

والجواب المتين الذى لا يكون مبنائيّاً ما ذكره بقوله:

إن اريد بتيقّن الاندراج: العلم الفعلى بإرادة المتكلّم من قوله: «لا تكرم الفسّاق» العلماء منهم كما هو ظاهر كلامه فهذا العلم الفعلى ملازم للعلم الفعلى بعدم إرادته العلماء الفسّاق من قوله: «أكرم العلماء» فحينئذٍ يخرج المقام من باب التعارض جزماً ولا يكون من قبيل تعارض النصّ والظاهر، فإنّه بعد العلم الفعلى بمراد المولى من الدليلين خرج المورد عن الجمع فى مدلولهما كما لا يخفى.

وإن اريد به العلم التقديرى، بمعنى أنّه إن أراد بقوله: «لا تكرم الفسّاق» حرمة إكرام الفاسق الجاهل فهو أراد الفاسق العالم بطريق أولى، وإن لم يرد الفاسق العالم لم يرد الفاسق الجاهل بطريق أولى أيضاً، ولا يمكن التفكيك بينهما بأنّه حرّم إكرام الفاسق الجاهل دون العالم، فلا محالة يكون بينهما ملازمة، فإمّا أنّه حرّم إكرامهما أو لم يحرّم إكرامهما، ففيه:[۴۹۶] أنّ الملازمة بين حرمة إكرام الفاسق العالم وبين حرمة إكرام الفاسق الجاهل توجب أن يكون قوله: «لا تكرم الفسّاق» بجميع مدلوله معارضاً لقوله: «أكرم العلماء» لا فى خصوص مادّة الاجتماع، فلا ينحصر طريق رعاية الملازمة فيما ذهبتم إليه من الأخذ بقوله: «لا تكرم الفسّاق» بجميع مدلوله، لإمكان رعايتها بطرحه بجميع مدلوله أيضاً[۴۹۷].

هذا حاصل كلام سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» وإن لم يكن بهذا الوضوح.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۰۳

فيما إذا كان التخصيص فى أحد المتعارضين مستهجناً

ومنها: ما إذا كانت أفراد أحد العامّين من وجه بمرتبة من القلّة بحيث لو خصّص بما عدا مورد الاجتماع مع العامّ الآخر يلزم التخصيص المستهجن، بخلاف العامّ الآخر المعارض له، فيجمع بينهما بتخصيص ما لا يلزم منه التخصيص المستهجن وإبقاء ما يلزم منه ذلك على حاله، لأنّ العامّ يكون نصّاً فى المقدار الذى يلزم من خروجه عنه التخصيص المستهجن[۴۹۸].

وفيه أوّلًا: أنّ استهجان التخصيص أمر عقلى لا يرتبط بمقام دلالة الدليل، وإلّا كان كلّ عامّ- وإن لم يكن له معارض- ذا دلالتين: دلالة نصّيّة بالنسبة إلى المقدار الذى يستلزم تخصيصه فيه تخصيصاً مستهجناً[۴۹۹]، ودلالة ظهوريّة بالنسبة إلى مازاد على ذلك المقدار[۵۰۰]، وما سمعنا بهذا فى كلام أحد منهم.

وثانياً: أنّ الفرار من الاستهجان لا ينحصر فيما ذكرتم، لإمكان أن يُقال: إنّ العامّ الذى يستلزم تخصيصه فى مادّة الاجتماع تخصيصاً مستهجناً يكون بجميع مدلوله معارضاً للعامّ الآخر، لأجل الملازمة بين إرادة مادّتى الافتراق والاجتماع وعدم إمكان التفكيك بينهما كالمورد السابق[۵۰۱]، فإمّا أن نأخذ بجميع مدلوله كما ذهبتم إليه، أو نتركه بجميع مدلوله، فلا ينحصر طريق الفرار من الاستهجان فيما ذكرتم.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۰۴

فى ورود أحد المتعارضين مورد التحديدات

ومنها: ما إذا كان أحد الدليلين وارداً مورد التحديدات[۵۰۲] والأوزان والمقادير والمسافة ونحو ذلك، فإنّ وروده فى هذه الموارد يوجب قوّة الظهور فى المدلول بحيث يلحقه بالنصّ، لعدم تطرّق المسامحة فى هذه الامور، فيقدّم على غيره عند التعارض، فإذا قال مثلًا: «الطواف سبعة أشواط» يكون نصّياً فى معناه، لعدم قبوله المسامحة بكونه أقلّ من سبعة أشواط أو أكثر، فيقدّم على دليل آخر يعارضه ولم يشتمل على هذه الخصوصيّة[۵۰۳].

وفيه أوّلًا: أنّ عدم تطرّق التسامح لا يختصّ بهذه الأدلّة، فإنّ الملاك فى موضوع كلّ دليل- سواء كان وارداً مورد التحديدات والأوزان ونحوهما أم لا- هو نظر العرف الدقّى، لا المسامحى كما عرفت مراراً.

وثانياً: أنّه قد يختلف المقادير أيضاً، ألا ترى أنّ تحديد الكرّ بالإناء الذى كان كلّ من أطرافه الثلاثة ثلاثة أشبار ونصف شبر يقبل الاختلاف؟

لاختلاف الشبر المتوسّط بالنسبة إلى الأفراد، ولأجل هذا رأى الفقهاء أنّ تحديده بالأشبار مخالف لتحديده بالوزن.

فورود دليل فى هذه الموارد لا يوجب كونه نصّاً فى معناه.

فى ورود أحد المتعارضين فى مورد الاجتماع

ومنها: ما إذا كان أحد العامّين من وجه وارداً فى مورد الاجتماع مع العامّ الآخر، كما إذا ورد قوله: «كلّ مسكر حرام» جواباً عن سؤال حكم الخمر،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۰۵

وورد أيضاً ابتداءً قوله: «لا بأس بالماء المتّخذ من التمر» فإنّ النسبة بين الدليلين وإن كانت هى العموم من وجه إلّاأنّه لا يمكن تخصيص قوله: «كلّ مسكر حرام» بما عدا الخمر، فإنّه لا يجوز إخراج المورد، لأنّ الدليل يكون نصّاً فيه، فلابدّ من تخصيص قوله: «لا بأس بالماء المتّخذ من التمر» بما عدا الخمر[۵۰۴].

أقول: إن كـان الخمر خصوص المسـكر المتّخـذ من العنب فلا يرتبط المثال بالمقام، لعـدم دخوله فى قوله: «لا بأس بالماء المتّخـذ من التمر» فلا يكون مورد السؤال مورد الاجتماع بين العامّين من وجه.

وإن كان خصوص المسكر المتّخذ من التمر أو أعمّ منه ومن المتّخذ من العنب فهو ممّا نحن فيه.

ولاـ يتمّ ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله إلّاعلى الفرض الأوّل، أعنى كونه خصوص المسـكر المتّخـذ من التمر، بخلاف الفرض الثانى، فإنّه إن كان مورد السؤال ذا موردين فلا يكون العامّ نصّاً إلّافى القدر المتيقّن منهما، فإذا قال المولى: «لا تكرم الفسّاق» ثمّ سأله العبد عن إكرام الفقهاء فأجاب بقوله:

«أكرم كلّ عالم» فهو لا يكون نصّاً فى جميع مورد السؤال، بل فى خصوص القـدر المتيقّن منه، وهو الفقهاء العـدول، والمقام أيضاً من هذا القبيل.

وبعبـارة اخرى: كمـا أنّ بين قوله: «كلّ مسـكر حرام» وبين قوله: «لا بأس بالماء المتّخـذ من التمر» عموماً من وجه، فكـذلك بين مورد السؤال وبينه أيضاً عموم من وجه، لأنّ الخمر الذى هو مورد السؤال أعمّ من أن يكون متّخذاً من التمر أو من العنب، والماء المتّخذ من التمر أيضاً أعمّ من أن يكون خمراً أو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۰۶

غير خمر، فلاـ يكون دلالـة قوله: «كلّ مسـكر حرام» الوارد مورد الخمر أقوى من أن يقول: «كلّ خمر حرام» وهـذا[۵۰۵] لا يقدّم على قوله: «لا بأس بالماء المتّخذ من التمر» فى مورد الاجتماع، لعدم كونه نصّاً فيه، فكذلك قوله: «كلّ مسكر حرام».

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۰۷

ما ادّعى كونه من قبيل الأظهر والظاهر

البحث حول تعارض العامّ مع المطلق

ومن الموارد التى قيـل بكونهـا من قبيـل الأظهر والظاهر: تعارض العامّ الاصولى[۵۰۶] مع المطلق الشمولى[۵۰۷]، كمـا إذا قال: «أكرم كلّ عالم» ثمّ قال: «لا تكرم الفاسق».

كلام الشيخ والمحقّق النائينى فى المسألة

فقال الشيخ الأعظم الأنصارى[۵۰۸] والمحقّق النائينى[۵۰۹] بتقدّم العامّ على المطلق فى مادّة الاجتماع، لكونه أظهر منه.

وخالف فيه المحقّق الخراسانى[۵۱۰] والحائرى اليزدى[۵۱۱].

واستدلّ الشيخ والنائينى ٠ بأنّ دلالة العامّ على العموم بالوضع،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۰۸

فلا تتوقّف على شـىء، بخلاف المطلق، فإنّ دلالته على الإطلاق والشمول تتوقّف على مقدّمات الحكمة ومنها عدم البيان على التقييد، والعامّ يصلح لأن يكون بياناً، فالتقييد مقدّم على التخصيص عند دوران الأمر بينهما.

نقد ما أفاده الشيخ والنائينى رحمهما الله فى المقام

وفيه: أنّ جريان أصالة العموم أيضاً متوقّف على عدم البيان على التخصيص إذا كان المتكلّم فى مقام التشريع والتقنين، لما جرى عليه بناء المقنّنين من جعل القوانين بنحو الكلّى ثمّ بيان مخصّصاتها منفصلةً، فأصالة العموم أيضاً معلّقة على عدم البيان على التخصيص، والمطلق يصلح لأن يكون بياناً عليه، فأين الأظهريّة والظاهريّة فى المقام؟!

الحقّ فى وجه تقدّم العامّ على المطلق

نعم، لنا طريق آخر لإثبات تقدّم العموم على الإطلاق، وهو أنّه ليس لنا هاهنا دليلان لفظيّان، بل دليل لفظى واحد، وهو العامّ[۵۱۲]، وأمّا المطلق فلا يدلّ بلفظه على الإطلاق كما سيظهر.

توضيح ذلك يحتاج إلى بيان ما يستفاد منه العموم والإطلاق ابتداءً، ثمّ المقايسة بينهما، فنقول:

إذا قال: «أكرم كلّ عالم» فلفظ «عالم» يدلّ على الطبيعة فقط، والعموم مستفاد من لفظة «كلّ» فإنّها تدلّ على تكثّر مدخولها، وهو «العالم» وحيث إنّ الطبيعة لا يعقل أن تكون متكثّرة فلا محالة يكون التكثّر بلحاظ أفرادها،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۰۹

لكن بما هم موصوفون بهذا الوصف، فكأنّه قال: «أكرم زيداً من حيث هو عالم» و «أكرم عمراً من حيث هو عالم» وهكذا.

فالعموم يستفاد من لفظة «كلّ» فهو دليل لفظى.

فإذا ورد عقيبه: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» كان التعارض بين الدليلين اللفظيّين، لكن تخصيص العمومات حيث كان متعارفاً فى مقام التقنين كان التعارض بينهما بدويّاً زائلًا بالتأمّل والدقّة.

هذا بالنسبة إلى العموم.

وأمّا المطلق فدلالته على الإطلاق إنّما تكون بتوسّط مقدّمات الحكمة، فإذا قال: «أعتق الرقبة» فلا يدلّ بلفظه على أزيد من وجوب عتق طبيعة الرقبة، وأمّا أنّه لا فرق بين الرقبة المؤمنة والكافرة فهو مستفاد من حكم العقل بأنّ المولى الحكيم المريد المختار الذى هو فى مقام بيان تمام مراده لو أراد الرقبة المؤمنة لبيّنه لا محالة، فلا بدّ من أن يكون مراده طبيعة الرقبة من دون دخل الإيمان فى مراده، وهذا هو الذى يعبّر عنه ب «مقدّمات الحكمة».

فلفظة «الرقبة» لا تكون ناظرةً إلى الأفراد أصلًا، فإنّ ماهيّة «الإنسان» وهى الحيوان الناطق غير أفراده.

نعم، هى متّحدة مع الأفراد ومنطبقة عليها، لكن مقام الاتّحاد والانطباق غير مقام الدلالة، فلا يمكن القول بدلالة قوله: «أعتق الرقبة» على عدم الفرق بين الفرد المؤمن منها وبين الكافر.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ احتجاج العبد فى المطلق لمّا كان متقوّماً بجعل الطبيعة بنفسها موضوعة وعدم ذكر قيد لها يكون أمر هذا الاحتجاج إلى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۱۰

زمان ورود القيد، فإذا ورد ينتهى احتجاجه ويرتفع موضوعه، فتقدّم العامّ على المطلق فى مورد الاجتماع إنّما هو لكون العامّ غاية لاحتجاج العقلاء بالإطلاق، لكونه بياناً للقيد، لأنّ البيان لا يلزم أن يكون بنحو الخصوص، فكما أنّه إذا قال: «أعتق الرقبة» ثمّ قال: «لا تعتق الرقبة الكافرة» يكون الثانى قيداً للأوّل، فكذلك إذا قال: «لا تكرم الفاسق» ثمّ قال: «أكرم كلّ عالم» لأنّه- حيث كان لفظة «كلّ» دالّة على التكثير- يشمل جميع أفراد العالم، سواء كانوا عدولًا أم فسّاقاً، فهو يكون فى مورد الاجتماع بمنزلة أن يقال: «أكرم العلماء الفسّاق».

وبالجملة: حيث إنّ الإطلاق لا يكون دليلًا لفظيّاً، بل هو مستفاد من مقدّمات الحكمة التى منها عدم البيان على القيد، يكون العامّ الذى

هو دلیل لفظی صالح لتقییده مقدّماً علیه فی مادّة الاجتماع.

فجعلهما من قبیل الأظهر والظاهر- کما اعتقده الشیخ والمحقّق النائینی ٠- لا یتمّ، لأنّ الظهور من أوصاف الدلالة اللفظیّة، فلا یتقوّم بالإطلاق الذی لیس بدلیل لفظی.

وممّا ذکرنا یتّضح أمران:

تقدّم المفهوم اللفظی علی الإطلاقی

أحدهما: أنّه لوقلنا بثبوت المفهوم لبعض الجمل ووقع التعارض بین مفهومین، فإن کان ثبوت المفهوم فی أحدهما بالإطلاق وفی الآخر بالدلالة اللفظیّة[۵۱۳]،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۱۱

یقدّم المفهوم اللفظی علی الإطلاقی، لعدم الفرق فیما ذکرنا من تقیید الإطلاق بالدلیل اللفظی بین کونهما منطوقی الدلیلین أو مفهومیهما.

عدم دلالة المطلق علی الشمول

الثانی: أنّه لیس الإطلاق عندنا علی قسمین: شمولی وبدلی، لعدم وجود لفظ دالّ علی التکثّر فیه کما فی العموم، فلا یدلّ علی الشمول أصلًا، لکن لو فرضنا کونه علی قسمین فلا یکون الإطلاق الشمولی مقدّماً علی البدلی عند التعارض فی مورد الاجتماع، فلو قال: «أعتق الرقبة» ثمّ قال: «لا خیر فی کافر» استقرّ التعارض بینهما فی الرقبة الکافرة من دون أن یقیّد أحدهما بالآخر، وذلک لأنّ الطریق إلی الإطلاق فی کلیهما واحد، وهو تمامیّة مقدّمات الحکمة، وإن کان نتیجتها فی أحدهما الشمول وفی الآخر البدلیّة، فلیس المطلق الشمولی بلفظه دالّاً علی الإطلاق حتّی یقدّم علی الإطلاق البدلی.

دوران الأمر بین التخصیص والنسخ

ومنها[۵۱۴]: ما إذا دار الأمر بین التخصیص والنسخ.

وقبل الورود فی البحث لابدّ من ذکر إشکال هاهنا وجوابه:

أمّا الإشکال: فهو أنّه یشکل تخصیص الکتاب والسنّة النبویّة بالخصوصات الصادرة عن الأئمّة علیهم السلام[۵۱۵] فإنّها صادرة بعد حضور وقت العمل بعموماتها، وتأخیر البیان عن وقت الحاجة قبیح، فکیف حمل الفقهاء هذه الأخبار علی التخصیص؟!

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۱۲

نظریّة الشیخ والمحقّق النائینی والخراسانی فی دفع الإشکال

وأمّا دفعه: فذکر الشیخ فیه ثلاثة أوجه[۵۱۶]:

أحدها: أنّ هذه الخصوصات تکون ناسخة لا مخصّصة.

ویلزمه جواز نسخ الکتاب بالخبر الواحد الصادر عن الإمام علیه السلام.

ثمّ استشکل نفسه فی هذا الوجه بأنّ کثرة التخصیص بلغت إلی حدّ قیل: ما من عامّ إلّاوقد خصّ، فکیف یحمل هذه الخصوصات الکثیرة الصادرة عنهم علیهم السلام علی النسخ؟!

الثانی: أنّ هذه الأخبار کاشفة عن أنّ العمومات الصادرة عن النبیّ صلی الله علیه و آله کانت متّصلة بمخصّصاتها، لکنّ المخصّصات اختفت علینا، فحملها علی التخصیص لا یستلزم تأخیر البیان عن وقت الحاجة.

واستشکل نفسه فی هذا الوجه أیضاً ببعد نقل الرواة العمومات من دون مخصّصاتها التی کانت متّصلة بها مع کثرة الدواعی إلی ضبط القرائن والمخصّصات المتّصلة واهتمام الرواة إلی حفظها ونقلها، فمن المستحیل عادةً أن تکون مخصّصات متّصلة بعدد المخصّصات المنفصلة وقد خفیت کلّها علینا.

لکنّ المحقّق النائینی رحمه الله تلقّی هذا الوجه بالقبول[۵۱۷]، ووجّهه بأنّ کثیراً

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۱۳

من الخصوصات الصادرة عن الأئمّة علیهم السلام منقول فی کتب العامّة عن النبیّ صلی الله علیه و آله وهذا یکشف عن أنّ العمومات النبویّة کانت متّصلة بمخصّصاتها ثمّ اختفت المخصّصات علینا[۵۱۸].

الثالث: أنّ تأخیر البیان عن وقت الحاجة إنّما یکون قبیحاً فیما إذا صدر العامّ لبیان الحکم الواقعی، ویمکن أن یکون المخاطبون بالعامّ فی زمن النبیّ صلی الله علیه و آله مکلّفین بحسب الظاهر بالعمل علی العموم لمصلحة، مع أنّ المراد به الخصوص واقعاً وتبیّن لنا ذلک بعد صدور الخاصّ فی لسان الأئمّة علیهم السلام.

وهذا هو الوجه الذی اختاره الشیخ رحمه الله لدفع الإشکال.

واختاره المحقّق الخراسانی رحمه الله أیضاً حیث قال ما حاصله:

تأخیر البیان عن وقت الحاجة إنّما یکون قبیحاً إذا لم یکن فیه مصلحة أقوی أو فی تقدیمه مفسدة أقوی، فلم یکن بأس بتخصیص عمومات الکتاب والسنّة بالخصوصات الصادرة عن الأئمّة علیهم السلام واستکشاف أنّ موردها کان خارجاً عن حکم العامّ واقعاً وإن کان داخلًا فیه ظاهراً[۵۱۹].

وهذا هو الوجه الذی اختاره الشیخ رحمه الله وإن کان یخالفه تعبیراً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۱۴

حقّ المقال فی حلّ الإشکال

والذی یخطر بالبال فی حلّ الإشکال أنّ النبیّ صلی الله علیه و آله بیّن جمیع أحکام الإسلام، عموماتها ومخصّصاتها، مطلقاتها ومقیّداتها، محکماتها ومتشابهاتها، وجمیع ما له دخل فیها، حتّی أرش الخدش کما فی بعض الأخبار[۵۲۰].

ویشهد علیه أیضاً قوله صلی الله علیه و آله فی حجّة الوداع: «یا أیّها الناس واللَّه ما من شیء یقرّبکم من الجنّة ویباعدکم من النار إلّاوقد أمرتکم به، وما من شیء یقرّبکم من النار ویباعدکم من الجنّة إلّاوقد نهیتکم عنه»[۵۲۱].

فهو صلی الله علیه و آله بیّن جمیع الأحکام وکتبها علیّ علیه السلام فی صحیفته وأراد تبلیغها علی الناس، لکنّه علیه السلام صار بعد رسول اللَّه صلی الله علیه و آله مظلوماً فی حقّه ولم یلتفت الناس إلی صحیفته، بل قالوا: حسبنا کتاب اللَّه، وهذا الأمر وإن لم یحتج إلی الإثبات، لتوفّر الدواعی علیه بعد رسول اللَّه صلی الله علیه و آله إلّاأنّ بعض الأخبار یدلّ علیه:

ففی کتاب سلیم بن قیس الهلالی أنّه قال: قلت لعلیّ علیه السلام: یا أمیر المؤمنین إنّی سمعت من سلمان والمقداد وأبی ذر شیئاً من

تفسیر القرآن ومن الروایهٔ عن النبیّ صلی الله علیه و آله ثمّ سمعت منک تصدیق ما سمعت منهم، ورأیت فی أیدی الناس أشیاءَ کثیرهٔ من تفسیر القرآن ومن الأحادیث عن النبیّ صلی الله علیه و آله تخالف الذی سمعته منکم، وأنتم تزعمون أنّ ذلک باطل افتری الناس یکذبون علی رسول اللَّه صلی الله علیه و آله متعمّدین، ویفسّرون القرآن برأیهم.

قال: فأقبل علیّ فقال لی: «یا سلیم، قد سألت، فافهم الجواب، إنّ فی أیدی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۴۱۵

الناس حقّاً وباطلًا، وصدقاً وکذباً، وناسخاً ومنسوخاً، وخاصّاً وعامّاً، ومحکماً ومتشابهاً، وحفظاً ووهماً، وقد کذب علی رسول اللَّه صلی الله علیه و آله علی عهده حتّی قام فیهم خطیباً فقال: أیّها الناس قد کثرت علیّ الکذّابهٔ، فمن کذب علیّ متعمّداً فلیتبوّأ مقعده من النّار، ثمّ کذب علیه من بعده حین توفّی رحمهٔ اللَّه علی نبی الرحمهٔ وصلّی اللَّه علیه وآله، وإنّما یأتیک بالحدیث أربعهٔ نفر لیس لهم خامس:

رجل منافق مُظهر للإیمان، متصنّع بالإسلام، لا یتأثّم[۵۲۲] ولا یتحرّج[۵۲۳] أن یکذب علی رسول اللَّه صلی الله علیه و آله متعمّداً، فلو علم المسلمون أنّه منافق کذّاب لم یقبلوا منه ولم یصدّقوه، ولکنّهم قالوا: هذا صاحب رسول اللَّه صلی الله علیه و آله رآه وسمع منه وهو لا یکذب ولا یستحلّ الکذب علی رسول اللَّه صلی الله علیه و آله وقد أخبر اللَّه عن المنافقین بما أخبر، ووصفهم بما وصفهم، فقال اللَّه عزّ وجلّ: «وَ إِذَا رَأَیْتَهُمْ تُعْجِبُکَ أَجْسَامُهُمْ وَ إِن یَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ»[۵۲۴] ثمّ بقوا بعده، وتقرّبوا إلی أئمّهٔ الضلال والدعاهٔ إلی النار بالزور والکذب والنفاق والبهتان، فولّوهم الأعمال وحملوهم علی رقاب الناس وأکلوا بهم من الدنیا، وإنّما الناس مع الملوک فی الدنیا[۵۲۵] إلّامن عصم اللَّه، فهذا أوّل الأربعهٔ.

ورجل سمع من رسول اللَّه صلی الله علیه و آله شیئاً فلم یحفظه علی وجهه ووهم فیه ولم یتعمّد کذباً، وهو فی یده یرویه ویعمل به ویقول: أنا سمعته من رسول اللَّه صلی الله علیه و آله فلو علم المسلمون أنّه وهم لم یقبلوا، ولو علم هو أنّه وهم فیه لرفضه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۴۱۶

ورجل ثالث سمع من رسول اللَّه صلی الله علیه و آله شیئاً أمر به ثمّ نهی عنه وهو لا یعلم، أو سمعه نهی عن شیء ثمّ أمر به وهو لا یعلم، حفظ المنسوخ ولم یحفظ الناسخ، فلو علم أنّه منسوخ لرفضه، ولو علم المسلمون أنّه منسوخ إذ سمعوه لرفضوه.

ورجل رابع لم یکذب علی اللَّه ولا علی رسوله، بغضاً للکذب، وتخوّفاً من اللَّه، وتعظیماً لرسوله صلی الله علیه و آله ولم یوهم، بل حفظ ما سمع علی وجهه، فجاء به کما سمعه، ولم یزد فیه ولم ینقص، وحفظ الناسخ من المنسوخ، فعمل بالناسخ ورفض المنسوخ، وأنّ أمر رسول اللَّه صلی الله علیه و آله ونهیه مثل القرآن: ناسخ ومنسوخ، وعامّ وخاصّ، ومحکم ومتشابه، وقد کان یکون من رسول اللَّه صلی الله علیه و آله الکلام له وجهان: کلام خاصّ، وکلام عامّ، مثل القرآن، یسمعه من لا یعرف ما عنی اللَّه به وما عنی به رسول اللَّه صلی الله علیه و آله، ولیس کلّ أصحاب رسول اللَّه صلی الله علیه و آله کان یسأله، فیفهم ... وکنت أدخل علی رسول اللَّه صلی الله علیه و آله کلّ یوم دخلهٔ وفی کلّ لیلهٔ دخلهٔ، فیخلّینی فیها أدور معه حیث دار، وقد علم أصحاب رسول اللَّه صلی الله علیه و آله أنّه لم یکن یصنع ذلک بأحد من الناس غیری، وربما کان ذلک فی منزلی، یأتینی رسول اللَّه صلی الله علیه و آله، فإذا دخلت علیه فی بعض منازله خلا بی وأقام نسائه، فلم یبق غیری وغیره، وإذا أتانی للخلوهٔ فی بیتی لم تقم من عندنا فاطمهٔ ولا أحد من ابنیّ، وکنت إذا سألته أجابنی وإذا سکتّ أو نفدت مسائلی ابتدأنی، فما نزلت علیه آیهٔ من القرآن إلّاأقرأنیها وأملاها علیَّ، فکتبتها بخطّی، ودعا اللَّه أن یفهمنی إیّاها ویحفظنی، فما نسیت آیهٔ من کتاب اللَّه منذ حفظتها، وعلّمنی تأویلها، فحفظته، وأملاه علیَّ، فکتبته، وما ترک شیئاً علّمه اللَّه من حلال وحرام، أو أمرٍ ونهی، أو طاعهٔ ومعصیهٔ، کان أو یکون إلی یوم القیامهٔ إلّاوقد علّمنیه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۴۱۷

وحفظته ولم أنسَ منه حرفاً واحداً»[۵۲۶]. الحدیث.

أقول: والعلماء وإن اختلفوا فی سند الکتاب إلی سلیم بن قیس[۵۲۷]، إلّاأنّ الکشّی اعتمد علیه، علی أنّ آثار الصدق تلوح من متن الروایة.

وبالجملة: یستفاد من غیر واحد من الروایات أنّ النبیّ صلی الله علیه و آله بیّن جمیع الأحکام، فالمخصّصات الصادرة عن الأئمّة علیهم السلام کلّها صدرت قبلهم من قبل النبیّ صلی الله علیه و آله، فلا إشکال فی تخصیص الکتاب أو السنّة النبویّة بها.

وهذا وإن کان یشبه الوجه الثانی المتقدّم من الشیخ رحمه الله الذی اختاره المحقّق النائینی، إلّاأنّه یخالفه فی بعض الجهات:

منها: أنّ قضیّة ما ذکرنا أنّ جمیع الأحکام الصادرة عن الأئمّة علیهم السلام صدرت قبلهم عن النبیّ صلی الله علیه و آله، لا المخصّصات فقط.

ومنها: أنّه لا دلیل علی کون جمیع المخصّصات متّصلةً بعموماتها فی کلامه صلی الله علیه و آله، فلعلّها کان بعضها أو جمیعها منفصلةً عنها، لکنّها صدرت قبل حضور وقت العمل بالعمومات.

إذا عرفت هذا فلنرجع إلی أصل البحث، وهو دوران الأمر بین النسخ والتخصیص، فنقول:

تحریر محلّ النزاع فی الدوران بین النسخ والتخصیص

إنّ محلّ البحث إنّما یکون فیما إذا أمکن کلّ منهما وتحقّق شرائط کلیهما، وأمّا إذا دلّ دلیل علی عدم إمکان أحدهما لفقد شرطه فهو خارج عن محلّ الکلام.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۱۸

فما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله، من أنّ التخصیص مقدّم علی النسخ عند الدوران، واستدلّ علیه بأنّه إذا قال: «أکرم العلماء» ثمّ قال: «لا تکرم الفسّاق من العلماء» یتوقّف النسخ علی ثبوت حکم العامّ لما تحت الخاصّ من الأفراد، ومقتضی ما تقدّم[۵۲۸] من حکومة أصالة الظهور فی طرف الخاصّ علی أصالة الظهور فی طرف العامّ هو عدم ثبوت حکم العامّ لأفراد الخاصّ، فیرتفع موضوع النسخ، فاسد[۵۲۹].

لأنّه خارج عن محلّ النزاع، لتعیّن التخصیص عند ارتفاع موضوع النسخ، لفقد شرطه، فلا یدور الأمر بینهما.

علی أنّا نمنع کون المخصّص قرینة علی التصرّف فی العامّ، کما عرفت[۵۳۰].

أضف إلی ذلک: أنّ حکومة أصالة الظهور فی طرف الخاصّ علی أصالة الظهور فی طرف العامّ- علی فرض صحّتها- مبتنیة علی التخصیص الذی هو أوّل الکلام، إذ لا وجه للحکومة بناءً علی النسخ.

فلو سلّم کون الخاصّ قرینة علی التصرّف فی العامّ وکون أصالة الظهور فی القرینة حاکمة علی أصالة الظهور فی ذیها، لا ینطبق هذا الکلام علی المقام، لعدم إحراز کون الدلیل الثانی مخصّصاً للأوّل.

صور دوران الأمر بین النسخ والتخصیص

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ لمحلّ النزاع ثلاثة موارد:

الأوّل: ما إذا صدر العامّ بعد صدور الخاصّ وحضور وقت العمل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۱۹

به[۵۳۱]، فالأمر حینئذٍ دائر بین کون الخاصّ مخصّصاً للعامّ وبین کون العامّ ناسخاً للخاصّ.

الثانی: ما إذا انعکس الأمر، فالأمر دائر بین کون الخاصّ مخصّصاً للعامّ وبین کونه ناسخاً له بناءً علی ما ذهب إلیه الشیخ رحمه الله من إمکان إرادهٔ العموم من العامّ المتقدّم ظاهراً مع أنّ الحکم الواقعی یدور مدار الخاصّ المتأخّر.

الثالث: ما إذا شکّ فی المتقدّم منهما، فلو کان الخاصّ متقدّماً علی العامّ لکان منسوخاً به[۵۳۲]، ولو کان متأخّراً عنه لکان مخصّصاً له[۵۳۳].

ولابدّ قبل بیان الحقّ فی هذه الصور الثلاث من ذکر نکتهٔ، وهی أنّ التخصیص یکون فی مقابل العموم الأفرادی، فهو یدلّ علی أنّ مورد الخاصّ لم یکن مراداً جدّیّاً أصلًا، بخلاف النسخ، فإنّه یقابل استمرار الدلیل المنسوخ مع کون مورد الناسخ مراداً جدّیّاً قبل صدوره.

والاستمرار تارهً: یستفاد من إطلاق الدلیل، واخری: من کونه بنحو القضیّهٔ الحقیقیّهٔ، وثالثهً: من دلیل لفظی آخر، کقوله:

«حلال محمّد حلال أبداً إلی یوم القیامهٔ، وحرامه حرام أبداً إلی یوم القیامهٔ»[۵۳۴].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۴۲۰

حکم ما إذا صدر الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ

فإذا کان الخاصّ صادراً بعد حضور وقت العمل بالعامّ[۵۳۵]، واستفید الاستمرار فی العامّ من الإطلاق، فربما یتوهّم أنّ النسخ مقدّم علی التخصیص، لأنّه فی الواقع تقیید للإطلاق، فالأمر دائر واقعاً بین تخصیص العموم الأفرادی وتقیید الإطلاق الأزمانی، وقد عرفت أنّ التقیید مقدّم علی التخصیص إذا دار الأمر بینهما[۵۳۶]، فلابدّ فی المقام من القول بتقدّم النسخ علی التخصیص.

ولکنّ الحقّ عدم تقدّم واحد منهما علی الآخر، وذلک لأنّ ما ذکرناه من تقدیم التقیید علی التخصیص إنّما هو فی فرض تعارض العموم والإطلاق، کما إذا قال: «أکرم العلماء» ثمّ قال: «لا تکرم الفاسق» فإنّهما یتعارضان فی مورد الاجتماع، والمقام لیس کذلک، لعدم التعارض بین عموم «أکرم العلماء» وبین إطلاقه الأزمانی، غایهٔ الأمر أنّ هاهنا دلیلًا آخر- أعنی «لا تکرم الفسّاق من العلماء»- وأمره دائر بین تخصیص العموم الأفرادی وتقیید الإطلاق الأزمانی المعبّر عنه بالنسخ، فإنّه صالح لکلّ منهما[۵۳۷].

ولا یجری هاهنا ما ذکرناه فی تلک المسألهٔ من کون العامّ بیاناً للمطلق، فینتهی أمده بعد صدور العامّ، بخلاف العکس، فإنّه لا تعارض بینهما فی المقام حتّی یقال بکون العامّ بیاناً للمطلق.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۴۲۱

وقد یتوهّم أنّ التخصیص مستلزم للتصرّف فی المطلق أیضاً، بخلاف النسخ، فالنسخ مقدّم علی التخصیص، لعدم استلزامه إلّاتصرّفاً واحداً واستلزام التخصیص تصرّفین: أحدهما فی العموم الأفرادی، والآخر فی الإطلاق الأزمانی.

وفیه: أنّ التخصیص یرفع موضوع الإطلاق، لأنّه یتصرّف فیه، فهو أیضاً لا یستلزم إلّاتصرّفاً واحداً، وهو خروج مورد الخاصّ عن تحت العموم الأفرادی واقعاً من أوّل الأمر، فلا یشمله دلیل العامّ بحسب الإرادهٔ الجدّیّهٔ حتّی ینعقد له بالنسبهٔ إلیه إطلاق.

وقد یتوهّم تقدّم التخصیص علی النسخ، لأنّ العلم الإجمالی بکون الخاصّ المتأخّر إمّا مخصّصاً وإمّا ناسخاً ینحلّ إلی علم تفصیلی وشکّ بدوی، لأنّ المولی إذا قال: «أکرم العلماء» ثمّ قال بعد حضور وقت العمل به: «لا تکرم الفسّاق من العلماء» نعلم تفصیلًا بعدم وجوب إکرام العالم الفاسق من حین صدور الخاصّ، ونشکّ فی وجوبه فیما بین صدور العامّ وصدور الخاصّ، لأنّ الخاصّ إن کان ناسخاً للعامّ کان العالم الفاسق واجب الإکرام فی تلک البرههٔ من الزمان، وإن کان مخصّصاً له فلا.

فالخاصّ وإن کان أمره دائراً بین کونه مخصّصاً للعامّ وبین کونه ناسخاً له، إلّا أنّه یتولّد من هذا العلم الإجمالی علم تفصیلی متعلّق بعدم وجوب إکرام الفسّاق من العلماء بعد صدور الخاصّ، وشکّ بدوی متعلّق بوجوب إکرامهم وعدمه فیما بین صدور العامّ

والخاصّ، فیجری أصالـة البراءة واستصحاب عـدم الوجوب، وهذا مقتضـی التخصـیص، فإنّ مقتضـی النسخ وجوب إکرامهم فیما بین صدور العامّ والخاصّ.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۲۲

إن قلت: لا یجری هاهنا أصالة البراءة والاستصحاب، لأنّ جریان الاصول مشروط بتحقّق ثمرة عملیّة، وهی منتفیة هاهنا.

قلت: یکفی فی الأثر ما یترتّب علی مجری الأصل بنحو النـذر، فلو نـذرنا تصدّق درهم إذا کان إکرام العالم الفاسق واجباً ولو فی یوم، وأجرینا أصالة البراءة من وجوب إکرامه أو استصحاب عدم وجوبه فیما بین صدور العامّ والخاصّ لکفی فی انتفاء وجوب التصدّق.

وفیه: أنّ العلم الإجمالی إذا کان واقعیّاً لا یعقل أن ینحلّ إلی علم تفصیلی وشکّ بدوی متولّدین منه، فإنّه یستلزم رافعیّة الشیء لنفسه، وهو غیر معقول.

وبعبـارة اخری: إن کان العلم الإجمالی تخیّلیّاً[۵۳۸]، فهو خـارج عن محلّ الکلام، فإنّ البحث إنّما یکون فی الـدوران بین التخصـیص والنسخ حقیقةً، وإن کان حقیقیّاً فلا یعقل أن یتولّد منه شیء یوجب انحلاله، لاستحالة رافعیّة الشیء لنفسه.

نعم، لو قلنا بإمکان انحلاله کـذلک فالانصاف أنّ هـذا وجه حسن لتقـدیم التخصـیص علی النسخ فی صورة تأخّر صدور الخاصّ عن العامّ، فصحّة هذا الوجه وعدمها مبنائی.

ویمکن المناقشـة فیه علی فرض تسـلیم المبنی- أعنی انحلال العلم الإجمالی- أیضاً، لأنّ إکرام العالم الفاسق قبل صـدور الخاصّ کان واجباً قطعاً إمّا ظاهراً وإمّا واقعاً، فلا یجری أصالة البراءة منه أو استصحاب عدمه[۵۳۹].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۲۳

هذا کلّه فیما إذا استفید الاستمرار الزمانی فی العامّ من الإطلاق.

وأمّا إذا استفید من القضیّة الحقیقیّة فالنسخ یرجع إلی نحو من التخصیص أیضاً، فإنّه إذا قال: «أکرم العلماء» وقلنا: معناه: «کلّ من وجد فی الخارج فی طول الزمان واتّصف بکونه عالماً یجب إکرامه» فله عموم أفرادی، وعموم أزمانی مسـتفاد من القضـیّة الحقیقیّة، فلو قال عقیبه: «لاـ تکرم الفسّـاق من العلمـاء» یـدور أمره بین تصـرّفه فی العموم الأفرادی وبین تصـرّفه فی العموم الأزمانی، فإن قلنا بتقـدّم قلّة التصـرّف علی کثرته کان النسخ مقدّما علی التخصـیص، فإنّه تصرّف فی العامّ من زمان صدور الخاصّ، بخلاف التخصـیص الذی هو تصرّف فیه من أوّل الأمر، أی من زمان صدور العامّ، وإلّا فلا ترجیح بینهما.

وأمّـا إذا اسـتفید الاسـتمرار من نحو قوله: «حلاـل محمّـد صـلی الله علیه و آله حلال أبـداً إلی یوم القیامـة، وحرامه حرام أبـداً إلی یوم القیامـة» فلنـا أدلّـة ثلاثـة لفظیّـة: أحـدها: «إکرام کـلّ عـالم حلال» مثلًا، ثانیهـا: «حلاـل محمّـد صـلی الله علیـه و آله حلاـل إلی یـوم القیامة»[۵۴۰]، ثالثهـا: «إکرام العـالم الفاسق حرام» وأمر الأخیر دائر بین تصـرّفه فی الصـغری[۵۴۱] وتصرّفه فی الکبری[۵۴۲]، فإن قلنا بإفادة المصـدر المضاف العموم کان الدلیل الثانی أیضاً عامّاً ومفاده «کلّ حلال محمّد صـلی الله علیه و آله حلال أبداً إلی یوم القیامة وکلّ حرامه حرام أبـداً إلی یوم القیامـة» فیرجع النسـخ أیضاً إلی التخصـیص، ولا ترجیـح بین التخصیصـین، إلّاإذا قلنا بتقدّم ما هو أقلّ تصرّفاً، فیقدّم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۲۴

النسـخ، وإن لم نقـل بإفـادته العموم کـان الـدلیل الثانی من حیث الموضوع[۵۴۳] مطلقـاً، فـأمر الخاصّ فی الواقع دائر بین التخصـیص والتقییـد، ولا ترجیـح بینهما، لعـدم کون المقام من الموارد التی یقـدّم فیها التقییـد علی التخصـیص کما عرفت[۵۴۴]، فلا ترجیـح بین النسخ والتخصیص.

هذا کلّه فیما إذا تقدّم العامّ علی الخاصّ.

حكم ما إذا صدر العامّ بعد حضور وقت العمل بالخاصّ

وأمّا إذا كان متأخّراً عنه ودار الأمر بين كونه ناسخاً للخاصّ وبين كون الخاصّ مخصّصاً له، فلابدّ من الحكم بتقدّم التخصيص على النسخ[۵۴۵]، سواء كان الدليل على الاستمرار الزمانى فى الخاصّ هو الإطلاق، أو كونه بنحو القضيّة الحقيقيّة، أو مثل قوله: «حلال محمّد صلى الله عليه و آله حلال أبداً إلى يوم القيامة وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة».

أمّا على الأوّل: فلما تقدّم[۵۴۶] من أنّ التحقيق فى وجه تقدّم الخاصّ على العامّ عدم التنافى بينهما عرفاً إذا صدرا فى مقام التقنين والتشريع، سواء كانا متساويين فى الظهور أو كان الخاصّ أظهر من العامّ أو بالعكس، فإذا قال: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» ثمّ قال بعد اسبوع: «أكرم كلّ عالم» فلا يرى العرف بينهما تعارضاً أصلًا، ولا يعمّهما الأخبار الواردة فى المتعارضين والمختلفين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۲۵

فدعوى تقدّم النسخ على التخصيص فى المقام، لدوران الأمر واقعاً بين تقييد الخاصّ بالعامّ وتخصيص العامّ بالخاصّ، وقلنا بتقدّم التقييد على التخصيص عند الدوران بينهما، ممنوعة، بأنّ تقدّم التقييد على التخصيص إنّما يكون فيما إذا كان بينهما تعارض، كالعامّين من وجه، فإذا قال: «أكرم العلماء» وقال أيضاً: «لا تكرم الفاسق» يتعارضان فى مادّة الاجتماع، ويقدّم العامّ على المطلق، لكونه بياناً له وقاطعاً لصحّة احتجاج العبد به كما تقدّم[۵۴۷]، ولولاه لرجعنا فى مورد الاجتماع إلى أخبار العلاج، بخلاف العموم والخصوص المطلقين، إذ لا تعارض بينهما عرفاً فى وعاء التقنين.

ومنه ظهر وجه تقدّم التخصيص على النسخ على تقدير استفادة الاستمرار من كون الخاصّ قضيّة حقيقيّة، فإنّ القضيّة الحقيقيّة- كما عرفت آنفاً- تدلّ على الاستمرار بنحو من العموم، فإذا كان الخاصّ الدالّ بالإطلاق على الاستمرار مخصّصاً للعامّ فالخاصّ الدالّ بالعموم عليه يكون مخصّصاً له بطريق أولى، فإنّه دليل لفظى، فهو أقوى من الإطلاق الذى ليس كذلك.

وبعبارة اخرى: إذا كان قوله: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» قضيّة حقيقيّة كان معناه: «كلّ من وجد فى الخارج واتّصف بكونه عالماً فاسقاً يحرم إكرامه» فكأنّه قال: «يحرم إكرام العالم الفاسق فى هذا الاسبوع وفى الاسبوع الآتى وفى الاسبوع الثالث» وهكذا، فهو بلسانه يبيّن حكم ما بعد صدور العامّ بالنسبة إلى العالم الفاسق، فهو أولى بتخصيص العامّ ممّا إذا استفيد استمرار حكم الخاصّ من الإطلاق.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۲۶

وهكذا إذا كان الدليل على الاستمرار مثل قوله: «حلال محمّد صلى الله عليه و آله حلال أبداً إلى يوم القيامة إلخ» فإنّه إذا انضمّ إلى الخاصّ المتقدّم كان استمرار حكمه بالدليل اللفظى كما هو ظاهر.

هذا تمام الكلام فى معلومى التاريخ.

حكم دوران الأمر بين النسخ والتخصيص فى مجهولى التاريخ

وأمّا مع الجهل بتاريخهما والشكّ فى النسخ والتخصيص الناشئ من الشكّ فى أنّ الخاصّ هل ورد بعد حضور وقت العمل بالعامّ، فيكون ناسخاً له، أو قبل حضوره[۵۴۸]، فيكون مخصّصاً له.

فهل يمكن القول بتقدّم التخصيص، لغلبته على النسخ وأنّ الظنّ يلحق الشىء بالأعمّ الأغلب؟

أقول: لا، لأنّ الظنّ وإن كان يلحق الشىء بالأعمّ الأغلب، إلّاأنّه لا دليل على حجّيّة هذا الظنّ.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ العقلاء لا يعتنون باحتمال النسخ فى مثل المقام.

توضيح ذلك: أنّ العقلاء كما لا يعتنون بالاحتمال النادر فى مقابل الكثرة- كما فى الشبهة غير المحصورة- كذلك لا يعتنون باحتمال

النسخ الذی لا یعلم وقوعه فی الشریعة إلّافی موارد نادرة جدّاً فی مقابل التخصیص الرائج الشائع بمثابة قیل فیه: «ما من عامّ إلّاوقد خصّ» فملاک عدم الاعتناء بالاحتمال النادر فی الشبهة غیر المحصورة موجود هنا أیضاً.

فکأنّ المقام لیس من موارد دوران الأمر بین النسخ والتخصیص،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۲۷

لأنّ احتمال النسخ وإن کان موجوداً واقعاً، إلّاأنّه غیر مرئیّ بنظر العقلاء.

دوران الأمر بین التقیید وبین الحمل علی الاستحباب أو الکراهة

ومنها[۵۴۹]: ما إذا دار الأمر بین تقیید المطلق وبین حمل الأمر علی الاستحباب أو النهی علی الکراهة، کما إذا قال: «أعتق رقبةً» و «لا تعتق رقبةً کافرة» أو قال: «إن ظاهرت فأعتق رقبةً» و «إن ظاهرت فأعتق رقبةً مؤمنة» فالأمر دائر بین حمل المطلق علی المقیّد وبین حمل الأمر فی المقیّد علی الاستحباب[۵۵۰] والنهی علی الکراهة[۵۵۱]، کحمل الأمر فی قوله: «صلّوا فی المسجد» علی الاستحباب، وحمل النهی فی قوله: «لا تصلّ فی الحمّام» علی الکراهة، من دون تقیید قوله: «أقیموا الصلاة» بهما.

نظریّة المحقّق المؤسّس الحائری رحمه الله فی المقام

قال سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فی مجلس الدرس: ذهب شیخنا العلّامة الحائری رحمه الله إلی تقدّم حمل الأمر فی المقیّد علی الاستحباب والنهی علی الکراهة، وقال: یصعب علیّ حمل المطلق علی المقیّد بعد انعقاد الظهور للمطلق فی الإطلاق، سیّما أنّ استعمال الأمر فی الندب کان شایعاً فی عرف الأئمّة علیهم السلام وکذا استعمال النهی فی الکراهة[۵۵۲].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۲۸

فعلی هذا ظهور المطلق فی الإطلاق أقوی من ظهور الأمر بالمقیّد فی الوجوب والنهی عنه فی الحرمة.

کلام الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی المسألة

ثمّ فصّل سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» تفصیلًا متیناً، وهو أنّ الإطلاق فی مقام البیان قد یقع فی جواب سؤال من یرید العمل به، کما لو سأل رجل عن تکلیفه الفعلی فیما إذا ظاهر امرأته، فقال الإمام علیه السلام له: «إن ظاهرت فأعتق رقبةً» فأخذ بإطلاقه وأعتق رقبةً کافرة، ثمّ بعده ورد دلیل علی أنّه «إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة» أو «لا تعتق رقبةً کافرة» ففی مثل ذلک یکون حمل الأمر علی الاستحباب والنهی علی الکراهة أقوی، بل متعیّناً، لأنّ فی تقیید الإطلاق محذور الإغراء بالجهل الممتنع، وأمّا حمل الأمر علی الاستحباب أو النهی علی الکراهة فلا محذور فیه.

وقد یقع الإطلاق فی مقام البیان فی جواب مثل زرارة ومحمّد بن مسلم وأمثالهما من الفقهاء وأصحاب الجوامع والاصول ممّن لا یکون مقصده عمل نفسه، بل جمع المسائل وتدوین الکتب لمراجعة من تأخّر عن المعصومین علیهم السلام.

فحینئذٍ إن قلنا بأنّ الأمر والنهی وضعا للوجوب والحرمة فالحمل علیهما وتقیید الإطلاق أولی؛ لأنّ الإطلاق لا یکون من قبیل ظهور اللفظ، بل إنّما یحکم به من السکوت فی مقام البیان، والأمر والنهی بمالهما من الظهور یصیران بیاناً له، وذکر المطلقات ثمّ بیان القیود منفصلةً عنها أمر متعارف فی مقام التقنین. وأمّا لو قلنا بأنّ الأمر والنهی محمولان علی الوجوب والحرمة قضاءً للإطلاق، وإنّما هما

موضوعان لمطلق البعث والزجر، لكنّ البعث المطلق من

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج‌۶، ص: ۴۲۹

غير الإذن فى الترك والزجر من دون الإذن فى الفعل يكونان حجّةً على العبد، فترجيح أحد الحملين[۵۵۳] على الآخر مشكل، لأنّ دلالة كلا الدليلين بالإطلاق.

نعم، لو قلنا بأنّ تعارف حمل المطلق على المقيّد عند العلماء يكون مرجّحاً لكان التقييد أولى من حمل الأمر على الاستحباب والنهى على الكراهة.

وأمّا تحقيق حال الأمر والنهى وأنّهما هل وضعا للوجوب والحرمة أو لمطلق البعث والزجر فموكول إلى محلّه[۵۵۴].

هذا بيان الإمام «مدّ ظلّه» فى المقام مع تتميم منّا، وهو صحيح متين.[۵۵۵]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج‌۶ ؛ ص۴۲۹

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج‌۶، ص: ۴۳۱

فى انقلاب النسبة

البحث حول انقلاب النسبة

ثمّ قد يقع التعارض بين أكثر من دليلين[۵۵۶]:

وله صور:

تعارض عامّ و خاصّين

الصورة الاولى: أن يكون أحد الأدلّة عامّاً وكلّ من الدليلين الآخرين خاصّاً، ولهذه الصورة فروض:

تعارض عامّ وخاصّين متباينين

الفرض الأوّل: ما إذا كان الخاصّان متباينين.

وفيه مقامان من البحث:

كيفيّة الجمع بين هذه الأدلّة

المقام الأوّل: أنّ فى كيفيّة الجمع بينها احتمالات أربعة:

أ- أن يخصّص العامّ بأحد الخاصّين أوّلًا، ثمّ يلاحظ النسبة بينه وبين

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج‌۶، ص: ۴۳۲

الخاصّ الآخر.

ب- أن يخصّص بكلّ منهما من دون ملاحظة النسبة بعد التخصيص بأحدهما.

ج- أن يفصّل بين المخصّص اللبّى واللفظى، فيخصّص أوّلًا باللبّى ثمّ يلاحظ النسبة بين العامّ وبين المخصّص اللفظى، وأمّا لو كانا لفظيّين فيخصّص بكلّ منهما من دون ملاحظة النسبة بعد التخصيص بأحدهما.

د- أن يفصّل بين اللفظى وبعض المخصّصات اللبّيّة- مثل الإجماع ونحوه ممّا لا يكون كالمخصّص المتّصل بالعامّ- فيخصّص بكلّ منهما[۵۵۷] بدون لحاظ النسبة بعد التخصيص بأحدهما، وبين بعض آخر من المخصّصات اللبّيّة ممّا يكون واضحاً عند السامع كالقرينة المتّصلة، فيخصّص به أوّلًا ثمّ يلاحظ النسبة بين العامّ والمخصّص الآخر الذى ليس كذلك.

الحقّ فى المسألة

والحقّ تخصيص العامّ بكلّ منهما إذا كانا لفظيّين وإن استلزم تخصيصه بأحدهما انقلاب نسبته مع الخاصّ الآخر، فإذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال:

«لا تكرم الصرفيين منهم» ثمّ قال: «لا تكرم النحويّين منهم»[۵۵۸] خصّص العامّ

بكلّ من الخاصّين وحكم بحرمة إكرام الصرفيّين والنحويّين ووجوب إكرام باقى العلماء، ولا يخصّص بالخاصّ الأوّل ابتداءً ثمّ يلاحظ النسبة بينه وبين الخاصّ الثانى حتّى يعامل بينهما معاملة المتعارضين فى مورد الاجتماع[۵۵۹]، فإنّ بينهما عموماً من وجه، لأنّ العامّ بعد التخصيص بالأوّل يصير مفاده «يجب إكرام العالم غير الصرفى» وكون النسبة بينه وبين مفاد الخاصّ الثانى عموماً من وجه، واضح. وذلك لأنّ للعامّ أبعاداً، وكلّ خاصّ يرد على بُعدٍ منه، والعقلاء لا يلاحظون فى مثل ذلك انقلاب النسبة فى مقام التقنين، وإن صدر أحد الخاصّين مقدّماً على الآخر، سيّما أنّ التخصيص لا يستلزم المجازيّة فى العامّ، فإنّه تضييق للحجّيّة والإرادة الجدّيّة، لا لدلالة اللفظ والإرادة الاستعماليّة.

نعم، إذا كان أحد الخاصّين لبّيّاً واضحاً لدى المخاطب من دون تعمّق وتفكّر، كما إذا قال: «أكرم العلماء» ونحن نعلم بكون العالم الفاسق مبغوضاً له يخصّص العامّ به أوّلًا، ثمّ يلاحظ النسبة بينه وبين الخاصّ الآخر، بل لا- ينعقد له ظهور إلّافى غير مورد هذا المخصّص اللبّى، لأنّه كالمخصّص اللفظى المتّصل، بل التعبير بكونه مخصّصاً مبنىّ على التسامح.

بخلاف المخصّص اللبّى الذى لا يكون بهذه المثابة من الوضوح، كالإجماع وبعض المخصّصات العقليّة، فلا فرق بينه وبين المخصّص اللفظى المنفصل فى تخصيص العامّ بكلّ منهما من دون ملاحظة انقلاب النسبة.

فالحقّ هو الاحتمال الرابع من بين الاحتمالات المتقدّمة، وهو التفصيل بين

ما إذا كان الخاصّان لفظيّين، أو لبّيين غير واضحين بدون التأمّل ومراجعة الكتب أو مختلفين، وبين ما إذا كان أحدهما لبّياً واضحاً.

هذا إذا لم يتوجّه إلى تخصيص العامّ بكليهما إشكال.

حكم ما إذا استلزم التخصيص بهما التخصيص المستهجن

المقام الثانى: لو استلزم تخصيصه بكليهما بقائه بلا- مورد، كما إذا خرج نصف أفراده بأحدهما والنصف الآخر بالآخر، أو استلزم

التخصيص المستهجن، فحينئذٍ قال الشيخ الأعظم الأنصارى[۵۶۰] وكثير ممّن تبعه- منهم المحقّق النائينى رحمه الله[۵۶۱]- بتحقّق التعارض بين العامّ وبين مجموع الخاصّين، لأنّ مجموعهما مباين له.

نظريّة الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى المقام

وأورد عليهم سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالى» بأنّ المجموع لا وجود له فى الخارج، وإنّما هو اعتبار عقلى، والموجود فى الخارج الصادر من الأئمّة عليهم السلام هو كلّ واحد من الخاصّين بخصوصه، والعامّ لا يباين ولا يعارض كلًّا منهما، والمجموع الذى هو أمر اعتبارى غير موجود فى الخارج، لا يصلح لأن يعارض العامّ.

فالتعارض إنّما هو بين الخاصّين لكن بالعرض، لا بالذات، لاختلاف موردهما، كما أنّ الاصول العمليّة فى أطراف العلم الإجمالى تكون متعارضة بالعرض، وإن لم يتحقّق التعارض بينها ذاتاً، لاختلاف مجراها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۳۵

فلو قلنا بشمول أخبار العلاج التعارض بالعرض فلابدّ من العمل على مقتضاها فى‌هذين الخاصّين، وإلّا فلابدّ من الرجوع إلى القاعدة فى المتعارضين من التساقط أو التخيير، فإنّها تشمل التعارض بالعرض بلا إشكال.

وسيأتى[۵۶۲] البحث عن شمول أخبار العلاج التعارض بالعرض وعدمه، وهكذا البحث عن القاعدة الأوّليّة وأنّها هل هى التساقط أو التخيير[۵۶۳].

هذا حاصل كلام الإمام «مدّ ظلّه» مع توضيح منّا، وهو صحيح متين.

فالعامّ لا يكون طرفاً للمعارضة، بل المعارضة بين الخاصّين.

لا يقال: كيف يكون العامّ خارجاً عن طرفيّة المعارضة مع أنّه لولاه لما تحقّق التعارض بين الخاصّين؟!

فإنّه يقال: العامّ نظير العلم الإجمالى الموجب لتحقّق التعارض بين الأصلين مع كونه خارجاً عن طرفيّته.

نعم، لو علم تلازم حكم الخاصّين لوقع التعارض بين العامّ وكلّ من الخاصّين، إذ كلّ منهما وإن لم يكن معارضاً للعامّ ذاتاً إلّاأنّه بضميمة العلم بملازمة حكمه لحكم الخاصّ الآخر- بحيث لا يمكن انفكاكهما- يصير معارضاً للعامّ، ولا تعارض بين الخاصّين على هذا الفرض، لكونهما متلازمين.

فما ذهب إليه الشيخ ومن تبعه ينطبق على هذا الفرض، لكن مع تبديل قولهم: «يقع التعارض بين العامّ ومجموع الخاصّين» ب «يقع التعارض بين العامّ وبين كلّ واحد من الخاصّين».

هذا كلّه فيما إذا كان الخاصّان متباينين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۳۶

تعارض عامّ وخاصّين أحدهما أعمّ من الآخر

الفرض الثانى: ما إذا كانت النسبة بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً، كما إذا قال: «أكرم كلّ عالم» و «لا تكرم النحويّين من العلماء» و «لا تكرم الكوفيّين من النحويّين».

وفيه صورتان:

الاولى: ما إذا كان الخاصّان متوافقى الحكم، كالمثال، فحينئذٍ قد لا يلزم من تخصيص العامّ بهما بقائه بلا مورد ولا الاستهجان، وقد

يلزم ذلک من تخصيصه بكلّ منهما، أى إن خصّص بالخاصّ الأعمّ فقط يلزم الاستهجان وإن خصّص بالخاصّ الأخصّ فقط يلزم ذلک أيضاً، وقد يلزم من تخصيصه بالخاصّ الأعمّ دون تخصيصه بالخاصّ الأخصّ، فهذه ثلاثة أقسام.

وأيضاً تارةً تحرز وحدة الحكم بين الخاصّين إمّا من طريق وحدة السبب أو غيره، واخرى لا تحرز.

وأيضاً تارةً يلزم من حمل الخاصّ الأعمّ على الخاصّ الأخصّ بقائه بلا مورد أو الاستهجان، واخرى لا يلزم.

فلابدّ من البحث فى هذه الفروض[۵۶۴] بعون اللّه تعالى.

فإن احرزت وحدة الحكم فى الخاصّين يحمل الخاصّ على الأخصّ، ثمّ يخصّص العامّ به، فيخرج النحويّون من الكوفيّين من العامّ وبقى الباقى تحته.

هذا إذا لم يلزم من تخصيص الخاصّ بالأخصّ الاستهجان، وإلّا فيقع التعارض بينهما، فكلّ منهما أخذناه تخييراً أو ترجيحاً يخصّص العامّ به[۵۶۵].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۳۷

وإن لم تحرز وحدة الحكم فالظاهر أنّ مدلول كلّ خاصٍّ حكم مستقلّ غير مرتبط بحكم الآخر، لكن يتأكّد الحكم فى مورد توافقهما، فحينئذٍ إن لا يلزم من تخصيص العامّ بكليهما التخصيص المستهجن يخصّص بهما، وإن لزم الاستهجان من تخصيصه بالخاصّ فقط دون الأخصّ يحمل الخاصّ على الأخصّ ثمّ يخصّص العامّ به؛ لأنّه جمع عرفى[۵۶۶]، وإن لزم من كلّ منهما مستقلّاً فلا محالة يكون تخصيص الخاصّ بالأخصّ أيضاً مستهجناً، فيقع التعارض بين جميعها[۵۶۷].

الثانية: ما إذا كانت الأدلّة الثلاثة مختلفة الحكم، كقوله: «أكرم كلّ عالم» و «لا تكرم النحويّين من العلماء» و «يستحبّ إكرام الكوفيّين من النحويّين»

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۳۸

فيخصّص الخاصّ بالأخصّ ثمّ يخصّص العامّ بالخاصّ، أى بما بقى تحته بعد تخصيصه بالأخصّ.

هذا إذا لم يستلزم تخصيص الخاصّ بالأخصّ ولا تخصيص العامّ بالخاصّ الاستهجان.

وأمّا إن كان تخصيص الخاصّ بالأخصّ مستهجناً فيقع التعارض بين الخاصّين، فما اخترناه منهما ترجيحاً أو تخييراً خصّص العامّ به.

وإن كان- مضافاً إلى استهجان تخصيص الخاصّ بالأخصّ- تخصيص العامّ بالخاصّ أيضاً مستهجناً حتّى بعد إخراج مورد الأخصّ منه[۵۶۸] يقع التعارض بين الأدلّة الثلاثة، لأنّا لا نتمكّن من التوفيق بينها بجمع مقبول عقلائى، فلا بدّ من إعمال الأخبار العلاجيّة فيها.

هذا تمام الكلام فيما إذا كانت النسبة بين الخاصّين عموماً وخصوصاً مطلقاً.

وبه ظهر فساد ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله من قياس هذه الصورة بالصورة السابقة التى كانت النسبة بين الخاصّين فيها تبايناً، فإنّه قال:

حكم هذا القسم حكم القسم السابق من وجوب تخصيص العامّ بكلّ من الخاصّين إن لم يلزم التخصيص المستهجن أو بقاء العامّ بلا مورد، وإلّا فيعامل مع العامّ ومجموع الخاصّين معاملة التعارض[۵۶۹]، إنتهى مورد الحاجة من كلامه.

فهو رحمه الله لم يفصّل بين صور هذا القسم وفروضه كما ترى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۳۹

تعارض عامّ وخاصّين بينهما عموم من وجه

الفرض الثالث: ما إذا كانت النسبة بين الخاصّين عموماً من وجه.

وفيه أيضاً صورتان:

الاولى: ما إذا كان الخاصّان متّفقى الحكم، كقوله: «أكرم كلّ عالم» و «لا تكرم النحويّين من العلماء» و «لا تكرم الفسّاق من العلماء» فإن لم يستلزم تخصيص العامّ بهما الاستهجان خصّص بهما، وإن استلزم ذلك يقع التعارض بين الخاصّين، فكلّ منهما أخذناه تخييراً أو ترجيحاً خصّص العامّ به فقط[۵۷۰].

الثانية: ما إذا كانا مختلفى الحكم، كقوله: «أكرم كلّ عالم» و «لا تكرم الفسّاق من العلماء» و «يستحبّ إكرام النحويّين من العلماء» فيقع التعارض بين الخاصّين فى مادّة اجتماعهما، وهو الفاسق النحوى، ويخصّص العامّ بمادّتى الافتراق، وهما النحوى غير الفاسق والفاسق غير النحوى من العلماء، وأمّا مادّة الاجتماع- أعنى النحوى الفاسق- فيتعارض فيه الأدلّة الثلاثة، لأنّه يكون عالماً فيشمله العامّ، وفاسقاً فيشمله الخاصّ الأوّل، ونحويّاً فيشمله الخاصّ الثانى.

ووقوع العامّ طرفاً للتعارض مع كونه أعمّ إنّما هو لأحد وجهين:

أ- أنّ الفاسق النحوى وإن كان أخصّ من عنوان العامّ، إلّاأنّه لا دليل على تخصيص العامّ به بعد تعارض الخاصّين فيه، فكما يشمله الخاصّان يشمله العامّ أيضاً، ويتعارض الجميع فيه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۴۰

ب- أنّ العامّ وإن كان أعمّ مطلقاً من الخاصّين، إلّاأنّه بعد تخصيصه بمادّتى افتراق الخاصّين صار أعمّ من وجه، فإنّ عنوانه بعد التخصيص بهما هو «أكرم كلّ عالم غير فاسق غير نحوى وغير نحوى غير فاسق»[۵۷۱] والنسبة بينه وبين كلّ واحد من الخاصّين عموم من وجه، فيقع التعارض بين جميعها فى الفاسق النحوى، فإنّه مورد اجتماعها.

لكن يمكن المناقشة فى هذا الوجه بأنّ العامّ المخصّص لا يصير معنوناً بعنوان الخاصّ على ما هو التحقيق، لأنّ التخصيص تصرّف فى الإرادة الجدّيّة، لا الاستعماليّة.

فالوجه الصحيح لوقوع العامّ طرفاً للمعارضة هو الوجه الأوّل.

نعم، هاهنا إشكال، وهو أنّ مقتضى هذا الوجه أن يكون الفاسق النحوى محكوماً بحكم العامّ، لأنّ الخاصّين إذا تعارضا فيه وتساقطا فلا دليل على إخراجه عن تحت العامّ، فيعمّه العامّ سليماً عن المعارض.

هذا كلّه فيما إذا كان أحد الأدلّة عامّاً والآخران خاصّين.

تعارض عامّين من وجه وخاصٍ

الصورة الثانية من موارد تعارض أكثر من دليلين: ما إذا ورد عامّان من وجه وخاصّ[۵۷۲].

فإن أخرج الخاصّ مادّة الاجتماع من أحدهما- كما إذا قال: «أكرم كلّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۴۱

عالم» و «لا تكرم كلّ فاسق» و «لا تكرم العالم الفاسق»- يرتفع التعارض من بينهما، لاختصاص كلّ منهما بموضوع غير موضوع الآخر، فإنّ العامّ الأوّل بعد تخصيصه بالخاصّ وإخراج العالم الفاسق من تحته يصير مفاده من حيث الحجّيّة والإرادة الجدّيّة[۵۷۳]: «أكرم كلّ عالم غير فاسق» ولا اختلاف بينه وبين «لا تكرم كلّ فاسق» كما هو واضح.

وإن أخرج الخاصّ مورد افتراق أحدهما- كما إذا بدّلنا الخاصّ فى المثال بقولنا: «أكرم الفاسق الجاهل»- تنقلب النسبة بين العامّين من وجه إلى الأعمّ والأخصّ مطلقاً، وذلك لأنّ العامّ الثانى بعد تخصيصه بالخاصّ لا يكون حجّة إلّا فى الفاسق غير الجاهل وهو الفاسق العالم، فهو أخصّ من العامّ الأوّل كما هو واضح، فيخصّصه، فيكون مفاد الأوّل من حيث الحجّيّة وجوب إكرام العالم غير الفاسق

ومفاد الثانی حرمة إکرام العام الفاسق.

تعارض عامّین متباینین وخاصّ[۵۷۴]

الصورة الثالثة: ما إذا ورد دلیلان متباینان وخاصّ:

فقد یرتفع التباین بینهما بإعمال الخاصّ ویصیران أعمّ وأخصّ مطلقاً، کما إذا قال: «أکرم کلّ عالم» و «لا تکرم کلّ عالم» و «لا تکرم فسّاق العلماء» فالنسبة بین الدلیلین الأوّلین وإن کانت هی التباین، إلّاأنّ الأوّل إذا خصّص بالثالث صار مفاده «أکرم کلّ عالم غیر فاسق» فانقلبت النسبة بین الأوّلین إلی العموم والخصوص المطلق، فیخصّص الأعمّ وهو الدلیل الثانی بالأخصّ وهو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۴۲

الدلیل الأوّل.

وقد ینقلب التباین بالتخصیص إلی العموم من وجه[۵۷۵]، فیتعارضان فی مادّة الاجتماع.

هذا تمام الکلام فی انقلاب النسبة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۴۳

فی ضابط التعارض

بیان ضابط التعارض

إنّ الأخبار العلاجیّة کما عرفت[۵۷۶] تدور مدار عنوانین: أحدهما: الخبران المتعارضان، والثانی: الحدیثان المختلفان.

نعم، فی بعضها: «یأتی عنکم خبران أحدهما یأمرو الآخر ینهی»[۵۷۷].

لکنّه من باب ذکر مصادیق التعارض والاختلاف، ولیس عنواناً ثالثاً فی المقام.

ثمّ المیزان فی تشخیص موضوعات الأحکام الشرعیّة هو العرف، والتعارض والاختلاف یتساویان عند العرف سعة وضیقاً، بل یتّحدان مفهوماً، فهما مترادفان.

إذا عرفت هذا فنقول: لا إشکال فی کون المتباینین- مثل «یجب إکرام العلماء» و «لا یجب إکرام العلماء»- من المتعارضین.

والأخصّ المطلق إذا کان تخصیص العامّ به مستهجناً یعامل معهما أیضاً معاملة الخبرین المختلفین، لاندراجهما فیهما حقیقةً[۵۷۸]، لکن خروجهما عن أدلّة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۴۴

العلاج إنّما هو لأجل الجمع العرفی، وحیث إنّ الجمع العرفی مشروط بکون المتکلّم فی مقام التقنین وعدم کون التخصیص مستلزماً للاستهجان فمع فقد أحد هذین الشرطین انتفی الجمع العرفی ویعامل معهما معاملة المتعارضین، فیندرجان فی الأخبار العلاجیّة.

إنّما البحث فی ثلاثة موارد اخر:

أحدها: ما إذا کانت النسبة بین الدلیلین عموماً من وجه، کقوله: «أکرم العلماء» و «لا تکرم الفسّاق».

إن قلت: لا مجال لهذا البحث علی ما اخترت من جواز اجتماع الأمر والنهی[۵۷۹].

قلت: موضوع البحثین مختلف، لأنّا قلنا هناک بجواز اجتماعهما بعد إحراز ملاکهما، فهما من قبیل المتزاحمین، بخلاف المقام، فإنّا

نعلم أنّ لمورد الاجتماع من العامّين من وجه ملاكاً واحداً، فهما من قبيل المتعارضين، فيقع البحث فى أنّهما هل يندرجان فى الأخبار العلاجيّة التى موضوعها الخبران المتعارضان والحديثان المختلفان أم لا؟

الثانى: ما إذا كان الدليلان متعارضين بالعرض، كما إذا ورد دليل بوجوب صلاة الجمعة ودليل آخر بوجوب صلاة الظهر وعلم وجوب أحدهما وعدم وجوب الآخر، فإنّ هذا العلم يوجب التعارض بينهما بالعرض، وكما إذا ورد خاصّان غير متعارضين ذاتاً، لكن كان تخصيص العامّ بكليهما موجباً للاستهجان[۵۸۰]، فإنّه يوجب التعارض بالعرض بين الخاصّين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۴۵

الثالث: ما إذا لم يكن بين الدليلين فى مدلوليهما المطابقيّين تعارض، لكن كان لكلّ منهما مدلول التزامى، وهما متعارضان.

البحث حول شمول أخبار العلاج العامّين من وجه

أمّا التعارض بالعموم من وجه: فقال المحقّق النائينى رحمه الله بشمول أخبار العلاج له، لأنّ الدليلين يختلفان ويتعارضان فى مادّة اجتماعهما فيشملهما الأخبار العلاجيّة[۵۸۱].

ويمكن أن يقال: إنّ العامّين من وجه وإن كانا متعارضين فى مادّة الاجتماع، إلّا أنّ العرف لا يراهما كذلك، لأنّ كلّاً منهما ذو عنوان مستقلّ غير مرتبط بعنوان الآخر، ألا ترى أنّا إذا قلنا: «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفسّاق» لا يرتبط مفهوم «العلماء» بمفهوم «الفسّاق»؟ وإن كان بعض الأشخاص مصداقاً لكليهما.

فالتعارض بينهما إنّما هو فى مقام الإجراء، لا فى نظر العرف، والملاك فى تشخيص الموضوعات هو العرف.

على أنّالظاهر من أخبار العلاج هو أخذ أحدهما ترجيحاً أو تخييراً وترك الآخر رأساً، كما فى قوله: «خذبما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر»[۵۸۲] وقوله: «ما خالف كتاب اللّه فهو زخرف[۵۸۳]، أو باطل[۵۸۴]، أو فإنّى لم أقله[۵۸۵]،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۴۶

أو فردّوه»[۵۸۶] وأمثال ذلك.

مع أنّ العامّين من وجه حجّة فى مادّة افتراقهما حتّى المرجوح منهما، فكيف يشملهما الأخبار العلاجيّة؟!

نعم، لا يبعد أن يقال بشمولها لهما بالملاك، بل بالأولويّة.

توضيح ذلك: أنّ أحكام الأخبار العلاجيّة لو لم تجر فى العامّين من وجه فلابدّ من القول بتساقطهما فى مادّة الاجتماع، لكونه هو مقتضى القاعدة الأوّليّة فى المتعارضين على ما سيأتى[۵۸۷] تحقيقه، مع أنّ الالتزام بلزوم الأخذ بأحد الدليلين إمّا ترجيحاً وإمّا تخييراً بمقتضى الأخبار العلاجيّة فيما إذا كانا متعارضين بالتباين، وبالتساقط فيما إذا كانا متعارضين فى الجملة، مشكل[۵۸۸].

فالأخبار العلاجيّة وإن لم تشملها لساناً، لما تقدّم من الوجهين، إلّاأنّها تعمّهما بالملاك وإلغاء الخصوصيّة، بل بالأولويّة.

ثمّ على القول بالشمول إمّا لساناً وإمّا ملاكاً فهل يجرى فيهما جميع المرجّحات، سواء كانت صدوريّة، كالأعدليّة والأصدقيّة ونحوهما، أو جهتيّة، كمخالفة العامّة، أو مضمونيّة، كموافقة الشهرة الفتوائيّة[۵۸۹]، أو لا يجرى فى العامّين من وجه إلّابعضها؟

نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله فى ذلك

قال المحقّق النائينى رحمه الله بعدم جريان المرجّحات الصدوريّة فيهما، لأنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۴۷

الترجيح بها مستلزم للحكم بعدم صدور المرجوح، وهذا ينافى حجّيّة العامّين من وجه حتّى المرجوح منهما من حيث الصدور فى مادّة الافتراق، لعدم[۵۹۰] تحقّق التعارض فيها.

هذا إن اريد من الرجوع إلى المرجّحات الصدوريّة فى العامّين من وجه طرح الخبر المرجوح رأساً.

وإن اريد من‌الرجوع إليها طرحه فى خصوص مادّة الاجتماع التى هى مورد التعارض فهو غير ممكن، فإنّ الخبر الواحد لا ـ يقبل التبعيض فى المدلول من حيث‌الصدور، بحيث يكون صادراً فى‌بعض مدلوله وغيرصادر فى بعض آخر.

وما يقال من أنّ الخبر الواحد ينحلّ إلى أخبار متعدّدة حسب تعدّد أفراد الموضوع كما هو الشأن فى جميع القضايا الحقيقيّة، فإنّ قوله: «أكرم العلماء» بمنزلة أن يقال: «أكرم زيداً وأكرم عمراً وأكرم خالداً و ...» فلا محذور فى طرح أحد العامّين من وجه فى خصوص مادّة الاجتماع، لأنّ الانحلال يقتضى أن يكون لخصوص مادّة الاجتماع قضيّة تخصّها، فتسقط بالمعارضة مع ماهى أقوى منها صدوراً.

واضح الفساد، فإنّ الانحلال فى القضايا الحقيقيّة لا يقتضى تعدّد الرواية، بل ليس فى البين إلّارواية واحدة رتّب فيها الحكم على موضوعها المقدّر وجوده.

فتحصّل أنّ تقديم أحد العامّين من وجه على الآخر إمّا بالمرجّح الجهتى وإمّا بالمرجّح المضمونى[۵۹۱].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فى المقام.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۴۸

نقد كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المسألة

وفيه أوّلًا: أنّ عدم إمكان الرجوع إلى المرجّحات الصدوريّة فى العامّين من وجه شاهد على ما اخترناه من عدم اندراجهما فى الأخبار العلاجيّة.

وبعبارة اخرى: سياق هذه الأخبار بالنسبة إلى جميع أنواع المرجّحات واحد، فإمّا أن يجرى فى العامّين من وجه جميع أنواع المرجّحات أو لا يجرى شىء منها فيهما أصلًا، والتفصيل بين المرجّحات الصدوريّة وبين غيرها خلاف الظاهر، فعدم إمكان جريان المرجّحات الصدوريّة فى العامّين من وجه شاهد على عدم اندراجهما فى أخبار العلاج.

وثانياً: أنّ ما لا يمكن إنّما هو التبعيض فى صدور رواية واحدة حقيقةً، وأمّا التبعيض تعبّداً فلا مانع منه، وحجّيّة الخبر الواحد لا تكون بمعنى صدوره واقعاً، بل بمعنى التعبّد بصدوره والبناء عليه، فما المانع من تعبّد الشارع بصدور مادّة الافتراق بمقتضى أدلّة حجّيّة خبر الواحد وبعدم صدور مادّة الاجتماع بمقتضى أخبار العلاج؟

والشاهد على هذا حجّيّة الاستصحاب فى ترتّب آثار المستصحب وعدم حجّيّته فى ترتّب آثار لوازمه العقليّة والعاديّة، فإنّ هذا يرشدنا إلى الفرق بين الواقعيّات والتعبّديّات أحياناً.

سلّمنا عدم إمكان التبعيض تعبّداً أيضاً، لكنّ الرجوع إلى المرجّحات الصدوريّة لا يستلزم الحكم بعدم صدور المرجوح دائماً، بل يكون معناه فى بعض الموارد صدور المرجوح على نحو لا ـ ينافى الراجح، مثلًا إذا ورد «أكرم العلماء» وورد أيضاً «لا تكرم الفسّاق» فتعارضا فى العالم الفاسق، وورد «خُذ بما يقوله أوثقهما» وكان راوى العامّ الأوّل أوثق من الثانى، فمعنى لزوم الأخذ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۴۹

بقوله: «أكرم العلماء» هو التعبّد بصدوره بمضمونه من دون إلقاء قيد أو زيادته، ولازمه الحكم بأنّ الثانى كان صدر مقيّداً بقيد ألقاه الراوى، مثل «الجهّال» فلم يناف الأوّل، لاختصاصه بحرمة إكرام الفسّاق الجهّال.

هذا على ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله من شمول أخبار العلاج العامّين من وجه، وأمّا على ما ذهبنا إليه من عدم الشمول، فلا

یجری فیهما المرجّحات أصلًا.

وأمّا الشبهة المتقدّمة[۵۹۲] التی کانت تقتضی إجراء حکم المتعارضین بالتباین فی العامّین من وجه إمّا بالملاک أو بالأولویّة فلیست بمثابة توجب رفع الید عن القاعدة العقلیّة، فإنّ الأخذ بذی الترجیح وبأحدهما مخیّراً عند فقد المرجّح حکم مخالف للقاعدة، فیقتصر فیه علی مورده المنصوص فیه[۵۹۳].

فاللازم هو إجراء القاعدة فی العامّین من وجه، وهی التساقط فی مادّة الاجتماع.

البحث حول شمول أخبار العلاج المتعارضین بالعرض

وأمّا التعارض بالعرض: فهو أولی بعدم الاندراج فی موضوع أخبار العلاج، فإنّ العامّین من وجه مع کونهما متعارضین بالذات إذا لم یندرجا فیه فلا یندرج المتعارضان بالعرض بطریق أولی، لعدم تحقّق التعارض بینهما حقیقةً، لکنّ العلم الإجمالی أو الاستهجان اقتضی التعارض بینهما.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۵۰

البحث حول شمول أخبار العلاج المتعارضین بالالتزام

والتعارض بالالتزام أیضاً لا یندرج فی موضوع أخبار العلاج، لعدم تحقّق التعارض فی لسان الدلیلین، لکنّ المدلول الالتزامی یوجب التعارض، فإذا لم یندرج العامّان من وجه فی موضوع أخبار العلاج فلا یندرج المتعارضان بالالتزام بطریق أولی.

فتحصّل من جمیع ما ذکرناه أنّ مورد الأخبار العلاجیّة هو التعارض بالتباین والأعمّ والأخصّ المطلق فیما إذا استلزم التخصیص الاستهجان.

فإذا اتّضح موارد التعارض وحدود موضوع أخبار العلاج فاعلم أنّ الکلام یقع فی مقامین:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۵۱

فی المتعارضین المتکافئین

المقام الأوّل: فی المتکافئین

وفیه بحثان:

الأوّل: فی مقتضی القاعدة الأوّلیّة[۵۹۴] فی المقام

والکلام فیها یقع تارةً: علی القول بکون حجّیّة الأمارات- ومنها الخبر الواحد- من باب الطریقیّة والکاشفیّة، واخری: علی القول بکونها من باب السببیّة.

وأیضاً قد یقع الکلام فیها بناء علی القول بأنّ الدلیل علی حجّیّتها هو بناء العقلاء بضمیمة عدم ردع الشارع، وقد یقع بناءً علی القول

بأنّ الدليل عليها هو الأدلّة اللفظيّة من الكتاب والسنّة.

فإن قلنا بأنّ الدليل على حجّيّة الأخبار بناء العقلاء لأجل كونها طريقاً إلى الواقع- كما هو الحقّ- فالعقل يحكم في المتكافئين بالتساقط، لوجهين:

أحدهما: أنّ الخبرين إذا تعارضا وتكافئا من جميع الجهات لا ـ يكون واحد منهما كاشفاً عن الواقع وطريقاً إليه، ألا ترى أنّك إذا أردت مقصداً وتحيّرت بين طريقين وأنّ أيّهما يصل إليه فإن أخبرك ثقة بوصول أحدهما المعيّن إليه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۵۲

عملت بخبره ما لم يخبرك ثقة آخر مثله بوصول الطريق الآخر إليه، وإلّا تترك كلا الخبرين.

الثاني: أنّ الاحتجاج على العبد متوقّف على بيان الحكم ووصوله إلى العبد وعدم معارضته مع بيان آخر مثله، ألا ترى أنّه إذا جاء العبدَ رسول ثقة وأخبره بأنّ المولى يأمرك بفعل كذا، وجائه آخر وأخبره بعدم وجوب ذلك الفعل عليه، وتركه العبد، وكان خبر الرسول الأوّل مطابقاً للواقع، لم يكن للمولى عقابه لأجل تركه الواجب؟ وهكذا الأمر لو دلّ خبر على وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة ودلّ خبر آخر مثله من جميع الجهات على عدم وجوبها، فلو تركناها وكانت واجبة في الواقع لما صحّ الاحتجاج علينا.

وبالجملة: حجّيّة كلّ أمارة متوقّفة على عدم معارضتها بأمارة اخرى.

فالأصل في المتعارضين المتكافئين هو التساقط في مدلولهما المطابقي.

القول في نفي الثالث بالمتعارضين المتكافئين

وهل يمكن نفي الاحتمال الثالث بدلالتهما الالتزاميّة أم لا؟ وعلى فرض حجّيّتهما في نفي الثالث فهل الحجّة كلاهما أو أحدهما؟

وليعلم أنّ البحث إنّما يكون فيما إذا كان الاحتمال الثالث متحقّقاً، كما إذا دلّ أحد الخبرين على وجوب صلاة الجمعة والآخر على حرمتها، فلكلّ منهما دلالة التزاميّة على نفي احتمال الاستحباب مثلًا، بخلاف ما إذا دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على عدمه، إذ ليس لنا احتمال ثالث غير الوجوب وعدمه.

وأيضاً إنّ البحث إنّما يكون فيما إذا لم يعلم إجمالًا بإصابة أحد الخبرين للواقع، وإلّا كان نفي الاحتمال الثالث بالعلم، لا بهما.

وبالجملة: فلابدّ لنا البحث في كونهما حجّة في نفي الثالث بالدلالة الالتزاميّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۵۳

أوّلًا، وعلى فرض الحجّيّة في أنّ الحجّة هل هي مجموعهما أو الذي يحتمل مطابقته للواقع ثانياً؟

فنقول:

كلام صاحب الكفاية رحمه الله في نفي الثالث بالمتعارضين

ذهب المحقّق الخراساني رحمه الله إلى حجّيّتهما في نفي الثالث، وإلى أنّ الحجّة على نفيه أحدهما الذي يحتمل إصابته للواقع.

توضيح ذلك: أنّا لا نعلم بصدق أحد الخبرين، بل نحتمل كذبهما معاً، لكنّا نعلم إجمالًا كذب أحدهما ونحتمل صدق الآخر، والذي يكون حجّة في نفي الثالث إنّما هو الخبر المحتمل صدقه، لا المعلوم كذبه[۵۹۵].

هذا توضيح ما أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله في المقام.

نظريّة المحقق النائينى رحمه الله فى نفى الثالث بالمتعارضين

ووافقه المحقّق النائينى رحمه الله فى أصل حجّيّتهما فى نفى الثالث، لكنّه خالفه فى النزاع الثانى وذهب إلى كونهما معاً حجّةً فى عدم الثالث، حيث قال:

وأمّا بالنسبة إلى نفى الثالث فلا وجه لسقوطهما، فإنّ المتعارضين يشتركان فى نفى الثالث بالدلالة الالتزاميّة، فيكونان معاً حجّةً فى عدم الثالث.

وتوهّم أنّ الدلالة الالتزاميّة فرع الدلالة المطابقيّة، وبعد سقوط المتعارضين فى المدلول المطابقى لا مجال لبقاء الدلالة الالتزاميّة لهما فى نفى الثالث.

فاسد، فإنّ الدلالة الالتزاميّة إنّما تكون فرع الدلالة المطابقيّة فى الوجود،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۵۴

لا فى الحجّيّة، وبعبارة أوضح: الدلالة الالتزاميّة للكلام تتوقّف على دلالته التصديقيّة، أى دلالته على المؤدّى[۵۹۶]، وأمّا كون المؤدّى مراداً فهو ممّا لا يتوقّف عليه الدلالة الالتزاميّة، فسقوط المتعارضين عن الحجّيّة فى المؤدّى لا يلازم سقوطهما عن الحجّيّة فى نفى الثالث، لأنّ سقوطهما عن الحجّيّة فى المؤدّى إنّما كان لأجل التعارض، وأمّا نفى الثالث فلا معارضة بينهما، بل يتّفقان فيه، فلو كان مفاد أحد المتعارضين وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وكان مفاد الآخر حرمة الدعاء فى ذلك الوقت، فبالنسبة إلى نفى الكراهة والإباحة والاستحباب عن الدعاء عند رؤية الهلال يتوافقان[۵۹۷].

إنتهى كلامه رحمه الله.

وحاصله: إمكان نفى الثالث بالدلالة الالتزاميّة أوّلًا، والحجّة عليه كلاهما ثانياً.

نقد ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

ويمكن المناقشة فى الثانى بأنّ الخبر الذى نعلم كذبه إجمالًا كيف يكون حجّة فى دلالته الالتزاميّة؟! ألا ترى أنّه إذا ورد خبر بوجوب صلاة الجمعة ونحن نعلم بكذبه تفصيلًا، كما لا يمكن إثبات الوجوب به لا يمكن أيضاً نفى الاستحباب، ولا فرق فى ذلك بين ما علم كذبه إجمالًا وبين ما علم كذبه تفصيلًا.

فلا يمكن القول بأنّ الحجّة على نفى الثالث هى كلّ منهما مع العلم بكذب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۵۵

أحدهما إجمالًا، فالحقّ ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ الحجّة عليه هو أحدهما الذى لا يعلم كذبه.

وأمّا ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله فى أصل المسألة من إمكان نفى الثالث بالدلالة الالتزاميّة مع سقوطهما فى المطابقيّة فهو حقّ.

لكن يمكن المناقشة فى الوجه الذى ذكره له، فإنّ الدلالة الالتزاميّة لا تكون من الدلالات اللفظيّة[۵۹۸]، لأنّها لو كانت كذلك لكانت إمّا بالوضع أو بالتجوّز.

أمّا الأوّل: فبطلانه واضح، فإنّ اللفظ وضع للملزوم وهو المعنى المطابقى، لا للازم، وأمّا الثانى: فلأنّ المجاز[۵۹۹] على التحقيق الذى تقدّم فى محلّه[۶۰۰] حقيقةٌ ادّعائيّة شبيهة بالحقيقة الادّعائيّة التى ذهب إليها السّكّاكى فى خصوص الاستعارة[۶۰۱]، فالمجاز استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى بادّعاء توسّعه بحيث يشمله، وهذا لا يتطرّق فى الدلالة الالتزاميّة.

بل لا يمكن القول بالتجوّز أيضاً على ما ذهب إليه المشهور فى باب المجاز من كونه استعمالًا فى غير ما وضع له، لأنّ الملزوم مراد من اللفظ قطعاً فى المقام.

فالمعنى الالتزامى فرع المعنى المطابقى، فلا تتحقّق الدلالة الالتزاميّة بدون الدلالة المطابقيّة.

ولا يمكن التفكيك بين وجود الدلالة وحجّيّتها، كما ذهب إليه المحقّق

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۵۶

النائينى رحمه الله فى الدلالة المطابقيّة، فإنّ المدلول المطابقى لو كان موجوداً لكان لا محالة حجّة، إذ لا يعقل أن يكون الوجوب مثلًا موجوداً ولا يكون دلالة اللفظ عليه حجّة.

وما ذهب إليه فى معنى الدلالة التصديقيّة أيضاً فاسد، لأنّ دلالة اللفظ على معناه- سواء أراده المتكلّم أو لم يرده- مربوط باللغة، لا بتصديق المخاطب، والذى يرتبط بتصديقه إنّما هو أنّ هذا المعنى مراد للمتكلّم من اللفظ، فالدلالة الالتزاميّة تتوقّف على الدلالة التصديقيّة التى هى عبارة عن كون المؤدّى مراداً للمتكلّم.

فما ذهب إليه من وجه حجّيّة الخبرين المتعارضين فى نفى الثالث لا يتمّ.

بيان الحقّ فى وجه نفى الثالث بالمتعارضين

والتحقيق يقتضى أن يقال فى وجهه: إنّ الدلالة المطابقيّة تسقط عن الحجّيّة عقلًا من حيث إثبات المدلول المطابقى، لأجل التعارض، وأمّا من حيث تفرّع الدلالة الالتزاميّة عليها فلا[۶۰۲]، فالدلالة المطابقيّة حجّة عقلًا بالنسبة إلى حيثيّة وليست بحجّة بالنسبة إلى حيثيّة اخرى.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ الأصل فى الخبرين المتعارضين المتكافئين هو التساقط فى إثبات المدلول المطابقى، لا فى نفى الثالث.

هذا إذا قلنا: إنّ دليل حجّيّة خبر الثقة هو بناء العقلاء لأجل الكشف والطريقيّة.

وإن قلنا بأنّه الأدلّة اللفظيّة- كمفهوم آية النبأ والأخبار المتواترة- ففى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۵۷

كيفيّة دلالتها وجوه بالنظر إلى مقام الثبوت والإمكان، وإن كان بعضها مخالفاً للواقع إثباتاً:

الأوّل: أن تكون دالّةً على حجّيّة خبر الثقة إجمالًا، أى من دون أن يكون لها إطلاق تتعرّض به لحال التعارض، فتكون مهملةً بالنسبة إلى هذا الحال.

فعليه فلا دليل على حجّيّة الخبرين المتعارضين أصلًا، فحكمهما هو التساقط، بمعنى عدم وجود الدليل على حجّيّتهما.

الثانى: أن تكون مطلقةً.

وفى الإطلاق مسلكان:

أ- ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من كون الإطلاق عبارة عن الشمول والشياع والسريان بواسطة لحاظ المتكلّم وإرادته[۶۰۳]، ونسب هذا إلى المشهور أيضاً[۶۰۴].

ب- ما اخترناه من عدم دخل الشمول والسريان ولا لحاظ المتكلّم فى الإطلاق، بل الإطلاق إنّما هو بذات اللفظ، فإذا جعل المتكلّم الطبيعة موضوعاً للحكم وقال مثلًا: «أعتق رقبةً» يفهم منه الإطلاق، سواء لاحظ الشياع والسريان فى الأفراد أم لا.

نعم، لابدّ من تحقّق مقدّمات الحكمة، كى يستكشف بها أنّ المتكلّم جعل نفس الطبيعة موضوعاً لحكمه[۶۰۵].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعۀ، ج۶، ص: ۴۵۸

فعلی الإطلاق اللحاظی- الـذی اختاره صاحب الکفایۀ- فلابدّ من القول بالتخییر، فإنّ الشارع إذا قال: «صدّق العادل» ولاحظ أفراد خبر العـادل یکون قوله هـذا حکماً بحجّیّۀ کلّ ما کان مصـداقاً لخبر العادل، فإذا تعارض الخبران فإن قلنا بلزوم العمل علی طبق کلّ منهما فی هـذا الحـال أیضـاً فهو تکلیف بما لا یطاق، وإن قلنا بأنّا متعبّـدون بصـدورهما لا بالعمل بهما، فنطرح کلیهما عملًا، فهـذا التعبّـد بلا طائل، وإن قلنا بتساقطهما ففساده أظهر من سابقه، لأنّ حجّیّتهما بمقتضـی دلیل اعتبارهما ثمّ تساقطهما صدوراً ودلالۀً، لا تعقل، فالعقل یحکم بالتخییر بینهما، لأنّه مقتضی حجّیّتهما وعدم إمکان العمل بکلیهما.

وأمّا علی الإطلاق الـذاتی- الـذی نحن نقول به- فیمکن أن یقال بأنّ مقتضـی القاعـدۀ هو التخییر أیضاً، لا التساقط، لأنّ التصـرّف فی دلیل الاعتبار لابدّ من أن یتقدّر بقدر الحاجۀ والضـرورۀ[۶۰۶]، فإذا دار الأمر بین رفع الید عن دلیل الاعتبار بالنسـبۀ إلی حال التعارض مطلقـاً حتّی تصیر النتیجـۀ عـدم حجّیّـۀ کلا المتعارضـین أو رفع الیـد عن کلّ منهما حال الإتیان بالآخر، کان الثانی أولی، ونتیجته هی التخییر، کما فی باب التزاحم.

الفرق بین بابی التزاحم والتعارض

ولکن یرد علیه أنّ التکلیف فی باب التزاحم نفسـی بالنسـبۀ إلی کلا المتزاحمین، فإذا قال: «أنقـذ الغریق» کان نفس إنقاذ کلّ غریق ذا مصلحۀ ملزمۀ، والعقل یحکم عند التزاحم بالتخییر.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعۀ، ج۶، ص: ۴۵۹

بخلاـف المقـام، فـإنّ وجوب تصـدیق کـلّ عـادل لیس نفسـیّاً، بـل طریقیّـاً مجعولًا لأجـل کشف خبر العادل عن الواقع، ولا یعقل فی الخبرین المتعارضین أن یکون کلّ منهما طریقاً إلی الواقع حتّی نقول بالتخییر بینهما قیاساً علی باب التزاحم.

نعم، لو کـان لنا طریقان وعلمنا بوصول کلّ منهما إلی المقصـد یحکم العقل بالتخییر بینهما فی الـذهاب إلی المقصـد، بخلاف المقام الـذی نعلم بعـدم وصول أحدهما إلی المقصد بل بتبعیده عنه أحیاناً، کما إذا کان مفاد أحد المتعارضـین هو الوجوب ومفاد الآخر هو الحرمـۀ، فحینئـذٍ نحن نعلم بأنّ أحـدهما مبعّـد عن الواقع، کما إذا کان لنا طریقان: أحدهما واصل إلی المقصد، والآخر موقع فی البئر، فلا معنی لحکم العقل بالتخییر حینئذٍ.

فلابدّ من القول بالتساقط.

فتحصّل من جمیع ما ذکرناه أنّ القاعـدۀ العقلیّـۀ هی التساقط، سواء قلنا بکون الدلیل علی حجّیّۀ خبر الواحد بناء العقلاء کما هو الحقّ، أو الأدلّۀ اللفظیّۀ، لأنّها علی تقدیر تمامیّتها تدلّ علی الحجّیّۀ بالإطلاق الذاتی، ومقتضاه هو التساقط کما عرفت آنفاً.

هذا کلّه علی الطریقیّۀ.

وأمّا السببیّۀ فلا فائدۀ فی البحث بناءً علیها، لکونها مجرّد فرض مخالف للواقع.

ثمّ لا إشکال فی أنّ الشهرۀ الفتوائیّۀ علی خلاف القاعدۀ العقلیّۀ، فإنّ المشهور قالوا بالتخییر بین المتکافئین، بل ادّعی علیه الإجماع.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعۀ، ج۶، ص: ۴۶۰

لکنّ الإجمـاع المنقول لیس بحجّیّـۀ کما ثبت فی محلّه[۶۰۷]، علی أنّ مـدرک المجمعین هو الأخبـار الدالّـۀ علی التخییر، فلیس لنا فی المسألۀ إجماع بما هو إجماع.

البحث الثانی: فی مقتضی الأخبار الواردۀ فی المتکافئین

فلنشرع فی مقتضی أخبار المسألة، فنقول:

الروایات الواردة فی المتعارضین المتکافئین الدالّة علی التخییر فقد ادّعی الشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله تواترها[۶۰۸].

نقد کلام الشیخ فی دعوی تواتر أحادیث التخییر

وفیه: أنّ أخبار التخییر لا تزید علی سبعة[۶۰۹]، فأین التواتر؟!

وحیث إنّ بعضها ضعیف سنداً وبعضها دلالةً یشکل طرح القاعدة والعمل بها لولا انجبارها بفتوی المشهور.

ثمّ إنّ أحادیث المتکافئین علی طائفتین: فإنّ بعضها یدلّ علی التخییر وبعضها علی التوقّف، وأخبار التوقّف أیضاً لا ـ تزید علی أربعة[۶۱۰].

وکلّ منهما علی قسمین: لأنّ ما یدلّ علی التخییر بعضها مطلق وبعضها مقیّد بزمن حضور الإمام علیه السلام، وهکذا أخبار التوقّف، فجمیع الأخبار الواردة فی المقام علی طوائف أربع.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۶۱

وحیث إنّها فی نفسها تکون متعارضة فلابدّ من رفع التعارض عنها ابتداءً لیتّضح حکم الخبرین المتکافئین بمقتضاها.

نظریّة المحقّق النائینی رحمه الله فی رفع المعارضة عن أخبار الباب

قال المحقّق النائینی رحمه الله: لا معارضة بین ما دلّ علی التخییر مطلقاً وبین ما دلّ علیه مقیّداً بزمن الحضور، وکذا لا معارضة بین مادلّ علی التوقّف مطلقاً وبین ما دلّ علیه مقیّداً بزمن الحضور، لأنّ المقیّد لا یکون له مفهوم حتّی یعارض به المطلق، بل لا مفهوم عندنا للشرط، فضلًا عن اللقب.

فالمعارضة إنّما تکون بین ما دلّ علی التخییر فی زمن الحضور وبین ما دلّ علی التوقّف کذلک، وهکذا بین التخییر المطلق وبین التوقف کذلک.

والتعارض فی الأوّلین تعارض علی نحو التباین، لکن لا ثمرة عملیّة فی البحث عنه بالنسبة إلی زماننا هذا.

فلابدّ من تمحّض البحث فی رفع التعارض بین ما دلّ علی التخییر مطلقاً وبین ما دلّ علی التوقّف کذلک، فنقول:

إنّ التعارض بینهما إنّما یکون ابتداءً بنحو العموم من وجه، لکنّه ینقلب إلی العموم والخصوص المطلق، لأنّ أخبار التخییر مطلقاً تخصّص بأخبار التوقّف فی زمن الحضور، فیصیر مفادها التخییر فی زمن الغیبة، فتکون أخصّ مطلقاً ممّا دلّ علی التوقّف مطلقاً، فتخصّصه وتصیر النتیجة هی التخییر فی زمن الغیبة، وبهذا ارتفعت المعارضة بین الأخبار العلاجیّة الواردة فی المتکافئین[۶۱۱].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فی رفع التعارض عن أحادیث التخییر والتوقّف.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۶۲

نقد کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

وفیه أوّلًا: أنّا لم نتصوّر العموم من وجه بین الأخبار الدالّة علی التخییر المطلق والدالّة علی التوقّف کذلک، ولم یوضّح هو أیضاً کیفیّة

العموم من وجه.

وثانياً: لو أمكن رفع التعارض بما ذهب إليه لأمكن بعكسه أيضاً، بأن نجعل ما دلّ على التخيير فى زمن الحضور مخصّصاً للأخبار الدالّة على التوقّف المطلق، فتصير أخصّ من الأخبار الدالّة على التخيير المطلق، فتخصّصها وتكون النتيجة هى التوقّف فى زمان الغيبة.

وثالثاً: الأخبار على طوائف أربع كما عرفت آنفاً، ولا يجوز أخذ ثلاث طوائف منها وملاحظة النسبة بينها وطرح الطائفة الرابعة، بل لابدّ من ملاحظة النسبة بين جميعها.

وبتقريب آخر: إنّ الأخبار الدالّة على التوقّف فى زمن الحضور معارضة بالأخبار الدالّة على التخيير كذلك بنحو التباين- كما اعترف به هو رحمه الله أيضاً- ولا يجوز جعل أحد المتعارضين مخصّصاً للعامّ وطرح الآخر كما إذا لم يكن أصلًا، ألا ترى أنّه إذا ورد: «أكرم كلّ عالم» و «لا تكرم زيداً العالم» و «أكرم زيداً العالم» لا يجوز تخصيص العامّ بالخاصّ الأوّل؟ لأنّه معارض بالخاصّ الثانى، والمقام كذلك طابق النعل بالنعل.

وبالجملة: لا يمكن الالتزام بانقلاب النسبة بين ما دلّ على التخيير مطلقاً وبين ما دلّ على التوقّف كذلك بواسطة تخصيص الأوّل بمخصّص مبتلى بمعارض مثله.

فما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله فى الجمع بين الأخبار غير صحيح.

مسلك الشيخ الأنصارى رحمه الله فى الجمع بين أخبار الباب

وذهب الشيخ الأعظم رحمه الله فى الجمع بينها إلى حمل أخبار التوقّف على صورة التمكّن من الوصول إلى الإمام عليه السلام وأخبار التخيير على صورة عدم التمكّن منه[۶۱۲].

نقد ما أفاده الشيخ رحمه الله فى الجمع بين روايات الباب

أقول: إن أراد به ما يشابه مقالة المحقّق النائينى رحمه الله من تخصيص أخبار التخيير ببعض أخبار التوقّف حتّى تنقلب النسبة، ففيه: ما تقدّم من الإشكال على مقالة النائينى رحمه الله.

وإن أراد به جمعاً عرفيّاً، ففيه: أنّه جمع تبرّعى[۶۱۳] غير مقبول عند العقلاء، فإنّ الجمع المقبول عندهم إنّما هو فيما إذا لم يتحقّق التعارض عندهم، كما فى العموم والخصوص المطلق الواردين فى مقام التقنين، فإنّهما وإن كانا متعارضين عقلًا، إلّاأنّ العرف لا يراهما متعارضين. هذا أوّلًا.

وثانياً: أنّ المراد من التمكّن إمّا أن يكون التمكّن الفعلى فى حال حضور الواقعة ووقت العمل بها، بأن يكون الإمام عليه السلام حاضراً فى البلد مثلًا، فهو يستلزم اختصاص أخبار التوقّف بموارد نادرة، لأنّ الإمام عليه السلام إن كان فى المدينة الطيّبة مثلًا فأهلها مأمورون بالتوقّف بمقتضى أخباره، وسائر المسلمين كلّهم مخيّرون فى الأخذ بما شاؤوا من المتعارضين بمقتضى أخبار التخيير.

وإمّا أن يكون المراد به التمكّن ولو فى المستقبل فى مقابل عدم التمكّن مطلقاً،

فهو يستلزم العكس- أعنى اختصاص أخبار التخيير بموارد نادرة- إذ من لا يتمكّن من الوصول إليه عليه السلام ولو بطىّ طريق بعيد نادر جدّاً.

على أنّ السائل فى كثير من أخبار التخيير كان متمكّناً من الوصول إلى الإمام عليه السلام وسأل عن المتعارضين لعمل نفسه وتشخيص وظيفته، فكيف أجاب عليه السلام بالتخيير الذى هو وظيفة غيره؟! وهل هذا إلّاخروج مورد الرواية عن تحتها؟! والمورد وإن لم يكن مخصّصاً، إلّاأنّ خروجه أيضاً لا يجوز، لكونه هو القدر المتيقّن من الرواية.

نظريّة المحقّق الحائرى رحمه الله فى الجمع بين هذه الأحاديث

وذهب المحقّق المؤسّس الحائرىاليزدى رحمه الله فى كتاب الدرر إلى حمل أخبار التوقّف على الإفتاء، وأخبار التخيير على العمل[۶۱۴].

نقد ما أفاده المحقّق الحائرى رحمه الله فى المقام

وفيه: أنّه أيضاً جمع تبرّعى لا شاهد له فى الأخبار، بل بعض أخبار التوقّف نصّ فى مقام العمل، كقوله عليه السلام فى خبر سماعة: «لا تعمل بواحد منهما»[۶۱۵] وبعضها ظاهر فيه، كقوله عليه السلام فى ذيل مقبولة عمر بن حنظلة: «إذا كان ذلك[۶۱۶] فأرجئه حتّى تلقى إمامك»[۶۱۷] فإنّ الإرجاء تأخير الأخذ بالخبرين، وظاهره ترك العمل بهما.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۶۵

ولهم وجوه اخر فى الجمع نقلها المجلسى رحمه الله فى مرآة العقول[۶۱۸]:

منها: حمل أخبار التخيير على العبادات، والتوقّف على المعاملات.

ومنها: حمل أخبار التخيير على حقوق اللّه، والتوقّف على حقوق الناس.

ولعلّ وجهه ورود المقبولة فى مورد المنازعة فى دين أو ميراث، وهو حقّ مالى من حقوق الناس.

وفيه: أنّ المورد لا يكون مخصّصاً.

ويؤيّده أنّه لو كان التوقّف فى المقبولة مخصوصاً بالامور الماليّة لكان المرجّحات المذكورة فيها قبل الأمر بالتوقّف والإرجاء[۶۱۹] أيضاً مخصوصة بالخبرين المتعارضين الواردين فى المال، ولم يتفوّه به أحد.

ومنها: حمل أخبار التخيير على التعارض بنحو التناقض، فإنّ المكلّف

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۶۶

حينئذٍ يضطرّ إلى اختيار أحد طرفى النقيض، لاستحالة ارتفاع النقيضين، وأخبار التوقّف على غيره من الموارد التى لا يكون مضطرّاً إلى العمل بأحدهما.

وهذه الوجوه الثلاثة أيضاً تبرّعيّة لا شاهد لها.

الحقّ فى الجمع بين أخبار التخيير والتوقّف

والحقّ ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فى الجمع بينهما، وهو أنّ أخبار التخيير نصّ فى جواز الأخذ بأحدهما، وأخبار التوقّف ظاهرة فى وجوب الإرجاء وحرمة العمل بهما، ومقتضى القاعدة حمل روايات التوقّف على رجحانه ومرجوحيّة العمل والأخذ بأخبار التخيير الدالّة على جواز العمل بأحدهما.

بـل يمكن أن يقـال: إنّ قوله عليه السـلام فى ذيـل المقبولـة: «أرجئه حتّى تلقى إمامـك» أمر إرشادى، لا مولوى، لأنّه معلّل بقوله عليه السـلام: «فإنّ الوقوف عند الشـبهات خير من الاقتحام فى الهلكات» ومسبوق بقوله عليه السلام: «إنّما الامور ثلاثة: أمر بيّن رشده فيتّبع، وأمر بيّن غيّه فيجتنب، وأمر مشـكل يردّ علمه إلى اللّه وإلى رسوله، قال رسول اللّه صـلى الله عليه و آله: حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجى من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم»[۶۲۰].

فإنّ التعليل المذكور وتثليث الامور إلى آخره ظاهران فى أنّ الأمر بالإرجاء إرشاد إلى ما هو أصلح بحال المكلّف، لأنّه بالوقوف عند الشبهة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۶۷

يتخلّص عن الاقتحام فى الهلكة[۶۲۱].

هذا حاصل كلام سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالى» فى المقام، وهو صحيح متين.

جمع آخر بين أحاديث الباب ونقده

وذهب بعضهم إلى الجمع بينهما بحمل أخبار التخيير على التخيير فى المستحبّات والمكروهات، وحمل أخبار التوقّف على التوقّف فى الواجبات والمحرّمات، فإذا دلّ أحد الخبرين على الاستحباب أو الكراهة والآخر على نفيه أو دلّ أحدهما على الاستحباب والآخر على الكراهـة نختار أحـدهما ونعمل به، وإذا دلّ أحـدهما على الوجوب أو الحرمـة والآخر على عدمه أو دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على الحرمة فلابدّ من التوقّف.

واستدلّ عليه برواية الميثمى، والمناسب نقل هذه الرواية الشريفة بطولها حتّى يتّضح بطلان هذه الدعوى.

ففى عيون الأخبار عن أبيه ومحمّـد بن الحسن بن الوليد جميعاً عن سـعد بن عبد اللّه، عن محمّد بن عبد اللّه المسـمعى، عن أحمد بن الحسن الميثمى أنّه سـأل الرضا عليه السـلام يوماً وقـد اجتمع عنـده قوم من أصـحابه وقـد كانوا يتنازعون فى الحـديثين المختلفين عن رسول اللّه صـلى الله عليه و آله فى الشـىء الواحـد، فقـال عليه السـلام: «إنّ اللّه حرّم حرامـاً وأحـلّ حلالًا وفرض فرائض، فمـا جاء فى تحليل ما حرّم اللّه أو فى تحريم ما أحلّ اللّه أو دفع فريضة فى كتاب اللّه رسـمها[۶۲۲] بيّن قائم بلا ناسخ نَسَخَ ذلك فذلك ما لا يسع الأخذَ به، لأنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله لم يكن ليحرّم ما أحلّ اللّه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۶۸

ولا ـ ليحلّـل مـا حرّم اللّه ولا ـ ليغيّر فرائض اللّه وأحكامه، كان فى ذلك كلّه متّبعاً مسـلّماً مؤدّياً عن اللّه، وذلك قول اللّه: «إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ»[۶۲۳] فكان عليه السلام متّبعاً للّه‌مؤدّياً عن اللّه ما أمره به من تبليغ الرسالة.

قلت: فإنّه يرد عنكم الحـديث فى الشـىء عن رسول اللّه صـلى الله عليه و آله ممّا ليس فى الكتاب وهو فى السـنّة ثمّ يرد خلافه، فقال: كـذلك قـد نهى رسول اللّه صـلى الله عليه و آله عن أشياء نهى حرام، فوافق فى ذلـك نهيه نهى اللّه، وأمر بأشـياء، فصـار ذلك الأمر واجبـاً لازمـاً كعـدل فرائض اللّه، فوافق فى ذلك أمره أمر اللّه، فما جاء فى النهى عن رسول اللّه صـلى الله عليه و آله نهى حرام ثمّ جاء خلافه لم يسع اسـتعمال ذلك، وكذلك فيما أمر به، لأنّا لا نرخّص فيما لم يرخّص فيه رسول اللّه صلى الله عليه و آله ولا نأمر بخلاف مـا أمر به رسـول اللّه صـلى الله عليه و آله إلّالعلّـة خوف ضـرورة، فأمّـا أن نسـتحلّ مـا حرّم رسول اللّه صـلى الله عليه و آله أو نحرّم ما اسـتحلّ رسول اللّه صـلى الله عليه و آله فلا يكون ذلك أبـداً، لأنّا تابعون لرسول اللّه صـلى الله عليه و آله مسـلّمون له كما كان رسول اللّه صلى الله عليه و آله تابعاً لأمر ربّه مسلّماً له، وقال اللّه عزّوجلّ: «مَآ ءَاتَل- كُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَل- كُمْ عَنْهُ فَانتَهُواْ»[۶۲۴].

وإنّ اللّه نهى عن أشـياء ليس نهى حرام، بل إعافـة[۶۲۵] وكراهـة، وأمر بأشـياء ليس بـأمر فرض ولا واجب، بل أمر فضل ورجحان فى

الـدين، ثمّ رخّص فى ذلك للمعلول وغير المعلول، فما كان عن رسول اللّه صـلى الله عليه و آله نهى إعافـة أوأمر فضل فـذلك الـذى يسع استعمال الرخصة فيه، إذا ورد عليكم عنّا الخبر[۶۲۶] فيه باتّفاق

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۶۹

يرويه من يرويه فى النهى ولاـ ينكره وكـان الخبران صـحيحين معروفين باتّفـاق الناقلـة فيهمـا يجب الأخـذ بأحـدهما أو بهما جميعاً أو بأيّهمـا شـئت وأحببت موسّع ذلـك لك من باب التسـليم لرسول اللّه صـلى الله عليه و آله والردّ إليه وإلينا وكان تارك ذلك من باب العناد والإنكار وترك التسليم لرسول اللّه صلى الله عليه و آله مشركاً باللّه العظيم.

فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب اللّه، فما كان فى كتاب اللّه موجوداً حلالًا أو حراماً فاتّبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن فى الكتاب فاعرضوه على سـنن رسول اللّه صـلى الله عليه و آله، فما كان فى السنّة موجوداً منهيّاً عنه نهى حرام ومأموراً به عن رسول اللّه صـلى الله عليه و آله أمر إلزام فاتّبعوا ما وافق نهى رسول اللّه صلى الله عليه و آله وأمره، وما كان فى السنّة نهى إعافة أو كراهة ثمّ كان الخبر الأخير خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول اللّه صلى الله عليه و آله وكرهه ولم يحرّمه، فذلك الذى يسع الأخذ بهما جميعاً، وبأيّهما شـئت وسـعك الاختيار من باب التسـليم والاتّباع والردّ إلى رسول اللّه صلى الله عليه و آله وما لم تجدوه فى شيء من هـذه الوجوه فردّوا إلينـا علمه، فنحن أولى بـذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم، وعليكم بالكفّ والتثبّت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتّى يأتيكم البيان من عندنا»[۶۲۷].

قال الصدوق رحمه الله فى ذيل هذه الرواية: كان شـيخنا محمّد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضـى الله عنه سيّئ الرأى فى محمّد بن عبـد اللّه المسـمعى راوى هـذا الحـديث، وإنّما أخرجت هـذا الخبر فى هـذا الكتاب، لأنّه كان فى كتاب الرحمـة، وقد قرأته عليه، فلم ينكره ورواه لى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۷۰

وقال الشـيخ الحرّفى الوسائل فى ذيلها: أقول: ذكر الصـدوق أنّه نقل هـذا من كتاب الرحمة لسـعد بن عبد اللّه، وذكر فى الفقيه أنّه من الاصول والكتب التى عليها المعوّل وإليها المرجع.

وكيف كان، فهذا الخبر لا يدلّ على الجمع المتقدّم، لأنّ صدره مربوط بالترجيح بكتاب اللّه وسـنّة رسول اللّه صـلى الله عليه و آله ولا يرتبط بالمتكافئين.

وأمّـا قـوله: «وإنّ اللّه نهى عن أشـياء ليس نهى حرام» إلى قـوله: «مشـركاً بـاللّه العظيم» فهـو لاـ يـدلّ على التخيير الظـاهرى الـذى نحن بصـدده، بل على التخيير الواقعى، فهو يـدلّ على عـدم المعارضـة بين الخبر الـدالّ على الاسـتحباب والكراهـة والدالّ على الرخصة فى الترك أو الفعل.

والشاهد على هذا قوله: «أو بهما جميعاً» إذ لا يمكن الأخذ بكليهما إلّاإذا لم يكونا متعارضين.

نعم، ذيلها يدلّ على التوقّف، فهو من أخبار التوقّف، من دون أن يكون دليلًا على الجمع المتقدّم.

ولو لم نناقش فى سند هذه الرواية لكانت ردّاً على ما ذهب إليه بعض الأعلام من أنّ الدالّ على التوقّف روايتان: إحداهما: مقبولة عمر بن حنظلة[۶۲۸]، والاخرى: رواية سماعة[۶۲۹]، وهما مع ضعفهما سنداً متعارضان[۶۳۰].

فإنّ هذه الرواية تكون رواية ثالثةً دالّة على التوقّف.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۷۱

نتيجة البحث

والحاصل: أنّ الحقّ فی الجمع بین الأخبار ما ذهب إلیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أنّ أخبار التخییر نصّ فی جواز الأخذ بأحد المتعارضین وأخبار التوقّف ظاهرة فی وجوب الإرجاء وحرمة العمل بهما، ومقتضی القاعدة هو الأخذ بأخبار التخییر وحمل أحادیث التوقّف علی رجحانه، بل یمکن القول بکون الأمر فیها إرشادیّاً، لا مولویّاً.

فالشهرة الفتوائیّة وإن کانت علی خلاف القاعدة الأوّلیّة فی المتکافئین کما تقدّم[۶۳۱]، إلّاأنّها توافق الأخبار الواردة فی المقام.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۷۳

بقی التنبیه علی امور

فی أنّ التخییر فی المسألة الاصولیّة

الأوّل: لا إشکال فی أنّ التخییر فی الأخذ بأحد الخبرین لیس من قبیل التخییر فی المسألة الفرعیّة، بل فی المسألة الاصولیّة، ضرورة أنّ معناه أنّ المجتهد مخیّر عند الفتوی فی الأخذ بأحد الخبرین، لا أنّه حکم من الأحکام الفرعیّة، کالتخییر بین خصال الکفّارة.

نعم، سیجیء البحث فی أنّ التخییر فی الأخذ بأحد الخبرین المتکافئین هل هو مختصّ بالمجتهد أو یعمّ المقلّد أیضاً.

ثمّ إنّ هاهنا إشکالًا، وهو أنّه کیف یحکم العقل والعقلاء بتساقط المتکافئین والأخبار بالتخییر؟

واجیب عنه بوجوه:

أ- أنّ العقل والعقلاء یحکمان بتساقطهما من حیث طریقیّتهما إلی الواقع وکاشفیّتهما عنه ولا یخطّئهما الأخبار العلاجیّة فی ذلک، لکنّها تجعل حکماً ظاهریّاً للشاکّ المتحیّر فی وظیفته العملیّة بعد تساقطهما بحکم العقل والعقلاء، فمعنی التخییر المستفاد من الأخبار من قبیل الأصل المعوّل علیه لدی الشکّ فی الوظیفة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۷۴

ویشهد علیه أنّ ظاهر بعض أدلّة التخییر ذلک، فإنّ مفاده هو التوسعة فی الأخذ بأحدهما فی صورة عدم العلم بالواقع[۶۳۲].

لکن استشکل علیه بأنّ التخییر لو کان أصلًا عملیّاً لما کانت مثبتات الخبر المختار حجّة، مع أنّ القائلین بالتخییر یلتزمون بحجّیّتها کحجّیّة مدلوله المطابقی کما لو لم یکن له معارض أصلًا، وهذا شاهد علی عدم کون التخییر فی المقام من قبیل الاصول العملیّة.

ب- أنّ الشارع جعل الطریقیّة فی صورة التعارض زائدة علی الطریقیّة التی کانت لکلّ خبر ثقة، سواء کان له معارض أم لا.

وفیه أوّلًا: أنّ الطریقیّة أمر ذاتی ولو کان الطریق ظنّیّاً، فإنّ الطریقیّة والکاشفیّة عبارة عن حصول الظنّ بالواقع، ولا یمکن جعل الظنّ للدلیل الظنّی ولا سلبه عنه، فلا یمکن جعل الطریقیّة والکاشفیّة له، ولا سلبها عنه.

نعم، یمکن جعل الحجّیّة له وسلبها عنه، ولهذا یقال: إنّ الأمارات والطرق علی قسمین: معتبرة وغیر معتبرة.

وثانیاً: إن ارید بجعل الطریقیّة فی صورة التعارض جعلها لکلا المتعارضین فهو مستحیل، وإلّا فلم یحکم العقل والعقلاء بتساقطهما، بل حکما بوجوب الأخذ بکلیهما.

وإن ارید جعلها لأحدهما المعیّن فهو تحکّم، لعدم تعیین علامة بها یعرف ذلک المعیّن، علی أنّه ینافی القول بالتخییر.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۷۵

وإن ارید جعلها لواحد غیر معیّن منهما فلا واقعیّة له، فإنّ الموجود واقعاً هذا الخبر وذاک الخبر، ولیس عندنا واحد غیر معیّن من الخبرین.

کلام الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی الجواب عن الإشکال

ج- قال سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالی» فی حلّ الإشکال ما حاصله: لیس الحکم بالتخییر حکماً جدیداً بنحو الأصل العملی أو جعل الطریقیّة الثانویّة، بل هو الحکم ببقاء الحجّیّة والطریقیّة الذاتیّة التی کانت للمتعارضین قبل التعارض، وذلک لأنّ بناء العقلاء علی العمل بخبر الثقة عند عدم التعارض، وبنائهم علی التساقط عند التعارض، والشارع لم یردع عن بنائهم الأوّل، فهو دلیل علی حجّیّة خبر الثقة، وردع عن بنائهم الثانی فی ضمن أخبار العلاج، فیکون خبر الثقة طریقاً معتبراً عند العرف والشرع فیما إذا لم یکن له معارض، وعند الشرع فقط لو کان له معارض، وإن لم یکن حینئذٍ طریقاً عند العرف، کما أنّه لو کان لأحد المتعارضین مزیّة معتبرة شرعاً لوجب الأخذ به- بمقتضی أخبار الترجیح- وإن لم تکن مزیّة عند العرف.

فکلّ خبر ثقة حجّة شرعاً وطریق ذاتی عنده، سواء کان له معارض أم لا، إلّاأنّه حیث لم یمکن الأخذ بکلیهما عند التعارض حکم بالتخییر[۶۳۳].

هذا حاصل ما أفاده سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فی المقام.

نقد کلام الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی حلّ الإشکال

وفیه: أنّه متین لو کان الحاکم بتساقط المتکافئین العرف فقط، فإنّ الشرع کثیراً ما ردع عن سیرة العقلاء، إلّاأنّ العقل أیضاً یحکم بالتساقط، ولا یمکن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۷۶

للشارع أن یحکم بخلاف حکم العقل القطعی، وإلّا اضطرب کثیر من الاعتقادات القطعیّة، ألا ترى أنّ ظاهر قوله تعالی: «وَ جَآءَ رَبُّکَ»[۶۳۴] تجسّمه تعالی، ولا نجعل هذه الآیة ردعاً عن حکم العقل باستحالة کونه تعالی جسماً؟

وبالجملة: تساقط المتعارضین المتکافئین قاعدة عقلیّة کما عرفت[۶۳۵]، لا عقلائیّة فقط، فلا یصحّ کلام سیّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» فی المقام.

الحقّ فی الجواب عن الإشکال

والأقرب عندی هو الجواب الأوّل، وهو أنّ مقتضی التخییر المستفاد من الأخبار من قبیل الأصل المعوّل علیه عند الشکّ فی الوظیفة.

ویمکن الجواب عن الإیراد المتقدّم بأنّه یمکن القول بعدم حجّیّة مثبتات الخبر الذی اختیر من المتعارضین مثل سائر الاصول العملیّة.

هذا أوّلًا.

وثانیاً: أنّ الأصل العملی هو نفس التخییر لا طرفاه، فإنّ طرفیه- وهما هذا الخبر بجمیع مدالیله المطابقیّة والالتزامیّة وغیرهما، وذاک الخبر کذلک- خارجان عن الأصل، فلو کان لنفس التخییر لازم عقلی أو عادی ذو أثر شرعی لم یترتّب علیه، بخلاف الخبرین المتعارضین، فإنّهما بتمام مدالیلهما یکونان طرفی التخییر، فکلّ منهما اختاره المجتهد کان دلالته الالتزامیّة حجّة کدلالته المطابقیّة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۷۷

هل التخییر فی المقام یعمّ المقلّد أم لا؟

التنبیه الثانی: بعد ما عرفت من أنّ التخییر إنّما هو فی المسألة الاصولیّة فاعلم أنّه لا إشکال فی تخییر المجتهد.

فهل یثبت التخییر للمقلّد أیضاً- بأن یقول المجتهد: فی هذه المسألة روایتان متکافئتان، ویجوز لمن قلّدنی الأخذ بأیّهما شاء، فیختار المقلّد أحدهما، سیّما إذا کان من أهل العلم- أم لا؟

ویمکن طرح البحث فی دائرة أوسع بحیث یشمل جمیع الاصول العملیّة وإن لم یکن له ثمرة عملیّة إلّافی المقام.

لا إشکال فی أنّه یجوز للمقلّد إجراء الاصول العملیّة فی الشبهات الموضوعیّة، فإذا علم أنّ الاستصحاب مثلًا حجّة عند مقلَّده یجوز له استصحاب وضوئه، لأنّه متمکّن من تشخیص الموضوع فی الشبهات الموضوعیّة.

ولا إشکال أیضاً فی أنّ تشخیص الموضوع فی الشبهات الحکمیّة من وظائف المجتهد، والمقلّد لا یتمکّن منه، فإنّ استصحاب وجوب صلاة الجمعة مثلًا یتوقّف علی ثبوت وجوبه فی زمن المعصوم علیه السلام والشکّ فیه فی زمن الغیبة، ولا یمکن إثباتهما إلّاللمجتهد المتتبّع فی روایات صلاة الجمعة، سیّما مع کثرتها واختلافها، وکذا إجراء أصالة الحلّیّة فی شرب التتن مثلًا یتوقّف علی الفحص والیأس عن الظفر بحکمه الواقعی، وهذا ممّا لا یتمکّن منه إلّاالمجتهد.

إنّما الإشکال فی أنّه هل یجوز للمجتهد أن یقول: صلاة الجمعة کانت واجبة فی زمن الحضور ووجوبها مشکوک فیه فی هذا الزمان والاستصحاب حجّة عندی، فیأخذ المقلّد هذه الامور منه ویجری الاستصحاب مستقیماً، أو لابدّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۷۸

للمجتهد من أن یفتی بوجوب صلاة الجمعة قضیّةً للاستصحاب، ویعمل المقلّد علی فتواه؟

وفی ما نحن فیه هل یجوز للمجتهد أن یقول: فی هذه المسألة خبران متعارضان متکافئان، والمکلّف مخیّر فی الأخذ بأیّهما شاء، أم لابدّ له من أن یأخذ أحدهما ویفتی علی طبقه، فیعمل المقلّد علی فتواه؟

نعم، لا ثمرة عملیّة فی الاستصحاب ونحوه، کما هو ظاهر، بخلاف التخییر، فإنّ التخییر إن ثبت للمقلّدین أیضاً فربما اختلف عملهم، إذ یمکن أن یأخذ بعضهم هذا الخبر والآخرون ذاک الخبر[۶۳۶]، بخلاف ما إذا لم یثبت لهم التخییر، فإنّ جمیعهم یعملون حینئذٍ بفتوی المجتهد، فلا یختلف عملهم.

إذا عرفت هذا فالحقّ أنّ التخییر ثابت للمقلّد أیضاً، کالمجتهد، لأنّ اختصاص تشخیص الموضوع بالمجتهد لا یقتضی اختصاص الخطاب أیضاً به، فالخطاب فی قوله علیه السلام: «فإذا لم تعلم فموسّع علیک بأیّهما أخذت»[۶۳۷] یعمّ المجتهد والمقلّد، ولا دلیل علی اختصاصه بالمجتهد.

والحاصل: أنّ للمجتهد طریقین: أحدهما: الأخذ بإحدی الروایتین والإفتاء علی طبقها، الثانی: الإفتاء علی التخییر فی الأخذ بإحداهما.

وهل یجوز له الإفتاء بالتخییر فی المسألة الفرعیّة- بأن یقول مثلًا: «أیّها المکلّف أنت مخیّر بین الإتیان بصلاة الجمعة وبین ترکها» من دون أن یعلمه بوجود الخبرین المتعارضین المتکافئین فی المسألة- أم لا؟

قیل: نعم، یجوز له ذلک.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۷۹

والحقّ عندی خلافه، لأنّه یوهم تحقّق التخییر فی المسألة الفرعیّة، مع أنّ التخییر إنّما هو فی المسألة الاصولیّة، لا فی حکم اللّه تعالی، کما عرفت[۶۳۸] فی التنبیه الأوّل.

فی أنّ التخییر بدوی أو استمراری

التنبيه الثالث: هل التخيير بدوى أو استمرارى أو فيه تفصيل بين ما إذا قلنا باختصاص التخيير بالمجتهد، فيكون بدويّاً، وبين ثبوته للمقلّد أيضاً، فيكون استمراريّاً؟

وليعلم أنّ المحتاج إلى الإثبات هنا إنّما هو كونه استمراريّاً، وأمّا ثبوت التخيير بدواً فلا يحتاج إلى أزيد من أصل أدلّة التخيير كما هو واضح.

والذى يمكن الاستدلال به على الاستمرار اثنان: نفس أدلّة التخيير، واستصحابه.

مناقشة الشيخ رحمه الله فى دلالة أحاديث التخيير على استمراره

واستشكل الشيخ الأعظم رحمه الله على الأوّل بعدم تحقّق الإطلاق فى أدلّة التخيير، لأنّها فى مقام بيان أصل التخيير، لا كيفيّته.

وتوضيح كلامه: أنّ السؤال عن كيفيّة التخيير إنّما هو فى طول السؤال عن أصله، فإنّ للمكلّف شكّين: أحدهما: الشكّ فى وظيفته عند مجىء الخبرين المتعادلين، وثانيهما: الشكّ فى خصوصيّاتها بعد تعيين أصل الوظيفة من كون التخيير فى الأخذ بأحدهما بدويّاً أو استمراريّاً، ولا إشكال فى أنّ السائل فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۸۰

أدلّة التخيير كان شاكّاً فى أصل الوظيفة وأنّه لدى تعارض الخبرين المتعادلين ما ذا يصنع؟ فإذا اجيب بأنّه مخيّر فى الأخذ بأحدهما ينشأ له شكّ آخر فى كيفيّة التخيير وأنّه دائمى أم لا؟ وهذا موضوع آخر وشكّ ثانٍ مسكوت عنه فى أدلّة التخيير سؤالًا وجواباً.

وبالجملة: تكون روايات التخيير فى مقام بيان أصل الوظيفة، لا كيفيّتها[۶۳۹].

هذا حاصل ما أفاده الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام.

نقد كلام الشيخ رحمه الله من قبل الإمام الخمينى

«مدّ ظلّه»

وأجاب عنه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ فى روايات التخيير خبرين يستفاد منهما استمرار التخيير:

أحدهما: ما روى مرسلًا عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال: قلت:

يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيّهما الحقّ، قال: «فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت»[۶۴۰] فإنّه عليه السلام جعل موضوع التوسعة والتخيير عدم العلم بحقّيّة أحدهما، ومعلوم أنّ المكلّف بعد الأخذ بأحدهما أيضاً لا يعلم الحقّ منهما، إذ لا يعقل أن يُعدم الحكم موضوع نفسه[۶۴۱].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۸۱

الثانى: ما روى مرسلًا أيضاً عن الحارث بن المغيرة، عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ثقة فموسّع عليك حتّى ترى القائم[۶۴۲]، فتردّ إليه»[۶۴۳].

هذه الرواية أضعف من رواية الحسن بن الجهم من وجه وأقوى منها من وجه آخر:

أمّا أضعفيّتها: فلأنّها لا تكون نصّاً فى الخبرين المتعارضين، لكن قوله:

«كلّهم ثقة» يدلّ على تعدّد الرواية وتعارضها، أمّا التعدّد فلأنّ لفظ «كلّهم» يدلّ على تعدّد الرواة وتعدّدهم يدلّ على كون الرواية أكثر من واحدة، وأمّا التعارض فلأنّه لو لم تكونا متعارضتين لم يكن بينهما ربط، فلم يعقل الحكم بالتوسعة فى الروايتين اللتين لا ربط

بينهما.

ويدلّ عليه أيضاً قوله عليه السلام: «فموسّع عليك»، لأنّ الحديث إن كان واحداً أو متعدّداً غير متعارض لم يكن الأخذ بها موجباً للتوسعة، بل للتضييق، لكونها مشتملةً على الأحكام التى فى العمل بها كلفة ومشقّة على العبد، بخلاف ما إذا كانت روايتين متعارضتين: إحداهما تثبت التكليف، والاخرى تنفيه، فإنّ التوسعة فيهما بالأخذ بإحداهما معقولة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۸۲

وأمّا أقوائيّتها: فلأنّ الغاية المذكورة فيها رؤية الإمام، وهو كالصريح فى استمرار التخيير، بخلاف رواية الحسن بن الجهم، فإنّ الاستمرار فيها إنّما هو يستفاد من الإطلاق.

فلا يصغى إلى احتمال كون التوسعة إلى لقائه عليه السلام فى رواية الحارث بن المغيرة والتوسعة ما لم يعلم فى رواية ابن الجهم هى التوسعة فى الأخذ ابتداءً لا بعد الأخذ، لكن نفى هذا الاحتمال فى الاولى بالنصّ وفى الثانية بالإطلاق[۶۴۴].

هذا حاصل ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه» مع توضيح منّا فى المقام.

ولو قلنا بعدم دلالة أخبار التخيير على استمراره فهل يجرى استصحابه أم لا؟

مناقشة الشيخ رحمه الله فى جريان استصحاب التخيير ونقدها

استشكل الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله فيه بدعوى تغيّر الموضوع، لأنّ الثابت سابقاً ثبوت التخيير لمن لم يختر، فإثباته لمن اختار إثبات للحكم فى غير موضعه الأوّل[۶۴۵].

أقول: تارةً: يفرض كون الموضوع فى أدلّة التخيير هو ذات المكلّف إذا لم يعلم الحقّ، كما هو مفاد رواية ابن الجهم، فإنّ ظاهرها أنّ الحكم بالتوسعة لذات المكلّف، وعدم العلم بالحقّ واسطة لثبوت الحكم له، واخرى: كونه غير العالم بالحقّ بوصفه العنوانى، وثالثةً: كونه عنوان المتحيّر فى وظيفته، ورابعةً:

كونه عنوان من لم يختر لأحدهما[۶۴۶] كما قال الشيخ رحمه الله.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۸۳

والتحقيق جريان الاستصحاب فى جميع الصور، أمّا فى الصورتين الاوليين فواضح، لبقاء الموضوع فيهما قطعاً، أمّا إذا كان ذات المكلّف- كما هو الحقّ- فمعلوم، وأمّا إذا كان عنوان «غير العالم بأنّ أيّهما حقّ» فلأنّ الأخذ بأحدهما لا يجعله عالماً بحقّيّة أحدهما.

وأمّا فى الصورتين الأخيرتين فلأنّ عنوان «المتحيّر» أو «الذى لم يختر» وإن كانا بحسب المفهوم الكلّى مخالفاً لعنوان مقابلهما[۶۴۷]، لكن مصداقهما إذا وجدا فى الخارج وصدق عليهما العنوانان يثبت لهما الحكم، فإذا زال العنوان بقى الموضوع قطعاً، لأنّ المكلّف الموجود فى الخارج إذا زال عنه عنوان «المتحيّر» أو عنوان «من لم يختر لأحدهما» لا ينقلب عمّا هو عليه عرفاً، فيكون إثبات حكم التخيير له بالاستصحاب إبقاء للحكم السابق، لا إسراء من موضوع إلى موضوع آخر.

وبعبارة اخرى: الموضوع فى القضيّة المتيقّنة والمشكوكة هو المكلّف الخارجى، لا العنوان الكلّى المأخوذ فى الأخبار، فيتّحد القضيّتان، لأنّا نقول:

هذا المكلّف الموجود فى الخارج كان مخيّراً، والآن نشكّ فى بقاء تخييره، فيستصحب.

نعم، عنوان «التحيّر» و «عدم الاختيار» كان سبباً لثبوت الحكم فى القضيّة المتيقّنة، كما أنّ زوالهما سبب لتحقّق الشكّ فى بقاء الحكم، وهذا الشكّ ناشٍ عن الشكّ فى أنّ التحيّر وعدم الاختيار هل هما مؤثّران فى حدوث الحكم فقط أو فى حدوثه وبقائه، فيستصحب التخيير ويكشف عن كونهما مؤثّرين

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۴۸۴

حدوثاً فقط.

کما أنّ الماء إذا زال تغیّره من قبل نفسه، فشککنا فی بقاء نجاسته- وکان هذا الشکّ ناشئاً عن الشکّ فی أنّ التغیّر هل کان مؤثّراً فی حدوث الحکم بالنجاسهٔ فقط أو فیه وفی البقاء- یستصحب النجاسهٔ ویکشف عن کون التغیّر مؤثّراً حدوثاً فقط.

فالحاصل: أنّ استصحاب التخییر جارٍ علی جمیع الصور الأربع، لاتّحاد القضیّهٔ المتیقّنهٔ مع المشکوکهٔ.

فالتخییر فی المقام استمراری، لإطلاق أدلّته، وعلی فرض عدم تحقّق الإطلاق، لأجل الاستصحاب.

عدم شمول الأخبار العلاجیّهٔ لاختلاف النسخ

التنبیه الرابع: قد عرفت أنّه ورد فی الخبر: «یجیئنا الرجلان وکلاهما ثقهٔ بحدیثین مختلفین ولا نعلم أیّهما الحقّ»[۶۴۸].

لکنّ الظاهر عدم کون التعدّد فی الراوی دخیلًا فی الموضوع، کما أنّ الرجولیّهٔ لا دخل لها فیه، بل تمام الموضوع وجود الخبرین المتعارضین، سواء رواهما رجلان أو رجل واحد.

والشاهد علی هذا أنّ أخبار التخییر وردت فی مورد حکم العقلاء بالتساقط، ولا ریب فی أنّ العقلاء کما یحکمون بالتساقط فی مورد تعدّد الراوی کذلک یحکمون به فی مورد وحدته.

والتعبیر ب «یجیئنا الرجلان» إنّما هو لأنّ الغالب فی الخبرین المتعارضین

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۴۸۵

کون الراوی متعدّداً.

فعلی هذا کما یشمل أخبار التخییر الخبرین المتعارضین الممتازین فی جمیع سلسلهٔ السند فکذلک یشمل الخبرین الذین کان أحد رواتهما أو جمیعهم متّحداً، کما إذا حدّثنا الکلینی مثلًا عن علیّ بن إبراهیم، عن أبیه، عن حمّاد، عن حریز، عن زرارهٔ، عن أبی عبد اللَّه علیه السلام أنّه قال: «تجب صلاهٔ الجمعهٔ» وحدّثنا الکلینی أیضاً أو غیره بهذا السند أو بسند آخر عن زرارهٔ، عن أبی عبد اللَّه علیه السلام أنّه قال: «لا تجب صلاهٔ الجمعهٔ».

نعم، لو کان الاختلاف لأجل اشتباه الناسخین والطابعین فلا مجال للتخییر، لعدم صدق الخبرین المتعارضین هاهنا، فإنّه خبر واحد وقع الخطأ فی بعض نسخ نقله.

فعلی هذا إن علمنا أنّ الاختلاف ناشٍ من اختلاف نسخ الکتاب فلا مجال للتمسّک بالأخبار العلاجیّهٔ الواردهٔ حول المتعارضین، ونتمسّک بها فیما إذا علمنا أنّه من قبیل الحدیثین المختلفین.

وإن شککنا واحتملنا کلا الوجهین فللجوامع الأوّلیّهٔ حکم غیر ما للجوامع المتأخّرهٔ.

توضیح ذلک: أنّ الظاهر أنّ الاختلاف الواقع فی نقل القدماء عن الجوامع الأوّلیّهٔ- ککتاب الحسین بن سعید الأهوازی- من قبیل اختلاف الحدیثین، إلّا إذا احرز کونه لأجل اشتباه الناسخین، فلو روی الشیخ رحمه الله بسنده عن کتاب الحسین بن سعید عن أبی الحسن الرضا علیه السلام أنّه قال: «تجب صلاهٔ الجمعهٔ» وروی الصدوق رحمه الله أیضاً بسنده عن کتابه عنه علیه السلام أنّه قال: «لا تجب صلاهٔ الجمعهٔ» لکانا من مصادیق الحدیثین المختلفین، إلّاإذا أحرزنا أنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۴۸۶

الاختلاف ناشٍ من اختلاف نسخ کتاب الحسین بن سعید.

وذلک لأنّ بناء السلف- ومنهم المشایخ الثلاثهٔ أرباب الکتب الأربعهٔ- کان علی قراءهٔ الأحادیث علی المشایخ أو السماع منهم، لا

مجرّد الأخذ من الكتب، فما لم يحرز أنّ الاختلاف ناشٍ من اشتباه النسّاخ فالظاهر أنّه من قبيل اختلاف الحديثين، فيجرى فيهما التخيير.

بخلاف الاختلاف الواقع فى الجوامع المتأخّرة- كالكتب الأربعة- فإنّه إنّما هو لأجل اختلاف النسخ ويندرج فى أخبار العلاج، إلّاإذا احرز كونه من اختلاف الحديثين لا اشتباه النسّاخ.

وذلك لأنّ بناء المتأخّرين على أخذ الأحاديث من الكتب، وقلّ جدّاً من روى قرائةً أو سماعاً.

هذا تمام الكلام فى المتكافئين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۸۷

فى المتعارضين المتفاضلين ومقتضى أخبار العلاج فيهما

المقام الثانى: فيما إذا كان لأحد الخبرين مزيّة

وفيه أيضاً بحثان:

القاعدة العقليّة فى المتعارضين المتفاضلين

البحث الأوّل: فى مقتضى القاعدة العقليّة فيهما مع قطع النظر عن أخبار الترجيح:

وليعلم أنّ الكلام فى المقام بعد الفراغ عن لزوم الخروج عن الأصل الأوّلى الحاكم بالتساقط بواسطة الإجماع أو الأخبار الواردة فى المتكافئين كما تقدّم[۶۴۹].

وليعلم أيضاً أنّ البحث مبنىّ على القول بكون حجّيّة الأمارات من باب الطريقيّة، لعدم فائدة فى البحث بناءً على السببيّة، لكونها مجرّد فرض مخالف للواقع.

فنقول: لو كان لأحد الخبرين المتعارضين مزيّة أو احتمال مزيّة فهل مقتضى الأصل وجوب الأخذ بأحد المتعارضين على سبيل التخيير أو الأخذ بذى المزيّة على سبيل التعيين؟

والحقّ أنّ المسألة- بناءً على ما ذهبنا إليه من كون أخبار التخيير بصدد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۸۸

بيان الوظيفة للشاكّ بنحو الأصل العملى- من مصاديق دوران الأمر بين التعيين والتخيير، ومحلّ الكلام فيه هو مبحث الاشتغال[۶۵۰].

وأمّا بناءً على كون أخبار التخيير بصدد جعل الطريقيّة للمتعارضين فلابدّ من الأخذ بذى المزيّة أو ما فيه احتمال المزيّة، لكونه مقطوع الطريقيّة والحجّيّة، والآخر مشكوك الطريقيّة والحجّيّة، وذلك لأنّا نشكّ فى أنّ أخبار التخيير هل جعلت الطريقيّة لكليهما كما فى المتكافئين أو لخصوص ذى المزيّة، فذوالمزيّة حجّة قطعاً، وحجّيّة غيره مشكوكة، والشكّ فى الحجّيّة مساوق للقطع بعدم الحجّيّة، إذ الحجّة إنّما هى شىء يصحّ احتجاج المولى به على العبد وبالعكس، ومشكوك الحجّيّة لا يكون كذلك، فمقتضى القاعدة على هذا لزوم الأخذ بذى المزيّة أو ما فيه احتمالها.

قضيّة الأخبار العلاجيّة فى المقام

البحث الثانی: فی مقتضی أخبار العلاج فی المقام، وهو من أهمّ المسائل الاصولیّة.

ویتمّ البحث فیه فی ضمن امور ثلاثة:

أ- فی دلالة أخبار العلاج علی وجوب الأخذ بذی المزیّة.

ب- فی تعداد المرجّحات.

ج- فی کیفیّة ترتیبها.

فنقول: قد استشکل علی تمامیّة دلالة هذه الأخبار علی وجوب الأخذ بذی المزیّة تارةً: بأنّها وإن کانت ظاهرة فی الوجوب، إلّاأنّ الأخبار الواردة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۸۹

فی التخییر مع کثرتها مطلقة تشمل الخبرین المتعارضین الذین کان فی أحدهما مزیّة، فالأمر دائر بین تقیید إطلاقات کثیرة فی مقام البیان فی أخبار التخییر بأخبار الترجیح، وبین حمل الأوامر الواردة فی أخبار الترجیح علی الاستحباب بقرینة أخبار التخییر، ولا یمکن الذهاب إلی الأوّل، إذ قلّما یتّفق أن یخلو أحد الخبرین عن إحدی المرجّحات بکثرتها، لأنّ کون الخبرین فی جمیع سلسلة سندهما متساویین فی العدالة والفقاهة والورع والوثاقة وصدق الحدیث ومضمونهما موافقاً للکتاب والعامّة أو مخالفاً لهما ومشهوراً بین الأصحاب أو غیر مشهور، نادر جدّاً، فتقیید أخبار التخییر بأخبار الترجیح مستلزم لحمل أخبار التخییر مع کثرتها علی فرد نادر، فلابدّ من حمل الأوامر الواردة فی الترجیحات علی الاستحباب، حفظاً لإطلاق أخبار التخییر.[۶۵۱]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة ؛ ج۶ ؛ ص۴۸۹

خری: بأنّ الاختلافات الکثیرة فی نفس أخبار الترجیح قرینة علی أنّها بصدد بیان حکم استحبابی، لا وجوبی، فإنّها تختلف فی ذکر مقدار المرجّحات، ففی بعضها ذکر الترجیح بمخالفة العامّة فقط، وفی بعضها بموافقة الکتاب کذلک، وذکر فی بعضها مرجّحات کثیرة، علی أنّ الأخبار المشتملة علی المرجّحات الکثیرة تختلف فی المرجّح الأوّل، ففی بعضها جعل الترجیح بالأعدلیّة والأفقهیّة أوّل المرجّحات، وفی بعضها الآخر جعل الاشتهار بین الأصحاب أوّلها.

والأخبار التی هذا حالها لا تناسب الوجوب، فلابدّ من حملها علی الندب.

والتحقیق عدم ورود الإشکالین.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۹۰

الجواب عن الإشکال الأوّل

أمّا الإشکال الأوّل: فلأنّ جمیع أخبار التخییر لا تزید علی سبعة کما عرفت سابقاً[۶۵۲]، وقال بعض الأعلام: کلّها ضعیفة، بعضها سنداً وبعضها دلالةً، فلا یجوز التمسّک بواحد منها[۶۵۳].

وکلامه وإن کان منظوراً فیه عندنا، لأنّ فی أخبار التخییر ما یتمّ سنداً ودلالةً[۶۵۴]، إلّاأنّه لا یتجاوز عن واحد أو اثنین، فلا یلزم من تقییدهما بأخبار الترجیح حمل أخبار کثیرة علی فرد نادر. هذا أوّلًا.

وثانیاً: تنحسم مادّة الإشکال بأنّه وارد لو کانت المرجّحات المربوطة بالأخبار المتعارضة کثیرة کما توهّم، والحقّ أنّها لا تتجاوز عن اثنتین أو ثلاث، کموافقة الکتاب ومخالفة العامّة، أو بضمیمة الشهرة الفتوائیّة.

وأمّا سائر المرجّحات ممّا ورد فی المقبولة فهی مربوطة بباب آخر غیر باب تعارض الخبرین کما سیتّضح[۶۵۵].

ولا ریب فی أنّ تقیید أخبار التخییر بهذه القیود الثلاثة لا یستلزم حملها علی فرد نادر، لأنّ کثیراً من موارد الخبرین المتعارضین یکون من قبیل المتکافئین، أعنی لا یکون بینهما ترجیح من حیث موافقة الکتاب ولا من حیث مخالفة العامّة ولا من حیث موافقة الشهرة، فأین الحمل علی فرد نادر؟!

وأمّا إثبات أنّ غیر هذه المرجّحات الثلاثة مربوط بباب آخر غیر باب تعارض الخبرین فهو یحتاج إلی التأمّل فی الخبرین المشتملین علی أزید من

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۹۱

المرجّحات الثلاثة، وهما: مقبولة عمر بن حنظلة ومرفوعة زرارة، فنقول:

أمّا المقبولة: فهی ما رواه المشایخ الثلاثة فی الکافی والفقیه والتهذیب بأسانیدهم عن عمر بن حنظلة.

البحث حول سند المقبولة

وسند الکلینی إلیه هکذا: محمّد بن یعقوب، عن محمّد بن یحیی، عن محمّد بن الحسین، عن محمّد بن عیسی، عن صفوان بن یحیی، عن داود بن الحسین، عن عمر بن حنظلة.

ولا إشکال فی هذا السند إلّافی عمر بن حنظلة، فإنّه مجهول، لعدم ورود قدح ولا مدح فیه.

والمشهور وإن عملوا بروایته هذه حتّی اشتهرت بالمقبولة، إلّاأنّ انجبار ضعف السند بالشهرة لا دلیل علیه إلّانفس المقبولة، فلا یمکن جبر سندها بالشهرة الذی[۶۵۶] دلیله نفسها[۶۵۷]، لأنّه دور.

نعم، لو جبر ضعف سندها بطریق آخر لأمکن الاعتماد علیها فی انجبار ضعف سند سائر الأخبار بالشهرة.

إن قلت: وإن لم یجبر ضعف سندها بتلقّی الأصحاب إیّاها بالقبول، إلّاأنّ صفوان بن یحیی من أصحاب الإجماع، فروایته عن عمر بن حنظلة دلیل علی کونه ثقة.

قلت: لا یکون نقل أصحاب الإجماع موجباً لانجبار السند، فإنّ روایتهم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۹۲

عن شخص لا تدلّ علی وثاقته عندنا، وإن اشتهر ذلک فی الکلمات.

والذی یهوّن الخطب أنّ اثنین وعشرین رجلًا یروون فی الأبواب المختلفة عن عمر بن حنظلة وکان هو استاذهم فی الروایة مع أنّ تسعة عشر بل عشرین منهم من الثقات الأجلّاء، بل بعضهم من أصحاب الإجماع، وروایة أشخاص کثیرة ثقات عن شخص واحد موجبة للاطمئنان بکونه ثقة وإن لم یذکر فی کتب الرجال بمدح ولا قدح کما قال به سیّدنا الاستاذ آیة اللَّه البروجردی نحریر فنّ الرجال فی المتأخّرین.

علی أنّه نقل[۶۵۸] عن النجاشی أنّه قال بکون عمر بن حنظلة ثقةً.

أضف إلی ذلک أنّ الصدوق- الذی روی المقبولة فی «من لا یحضره الفقیه»- قال فی مقدّمة هذا الکتاب: قصدت إیراد ما افتی به وأحکم بصحّته وأعتقد فیه أنّه حجّة فیما بینی وبین ربّی[۶۵۹].

فعلی هذا لو عبّرنا عن الروایة بموثّقة عمر بن حنظلة بل بصحیحته مکان المقبولة لم یکن جزافاً.

فلا ینبغی الإشکال فی سندها.

البحث حول متن المقبولة

وأمّا متنها: فعن عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبد اللَّه علیه السلام عن رجلین من أصحابنا بینهما منازعة فی دَین أو میراث، فتحاکما إلی السلطان وإلی القضاة أیحلّ ذلک؟ قال: «من تحاکم إلیهم فی حقّ أو باطل فإنّما تحاکم إلی الطاغوت،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۴۹۳

وما یحکم له فإنّما یأخذ سحتاً، وإن کان حقّاً ثابتا له، لأنّه أخذه بحکم الطاغوت، وقد أمر اللَّه أن یکفر به، قال اللَّه تعالی: «یُرِیدُونَ أن یَتَحَاکَمُوا إِلَی الطغُوتِ وَقَدْ أُمِرُواْ أَن یَکْفُرُوا بِهِی»[۶۶۰].

قلت: فکیف یصنعان؟ قال: ینظران [إلی] من کان منکم ممّن قد روی حدیثنا ونظر فی حلالنا وحرامنا وعرف أحکامنا فلیرضوا به حکماً، فإنّی قد جعلته علیکم حاکماً، فإذا حکم بحکمنا فلم یقبله منه فإنّما استخفّ بحکم اللَّه وعلینا ردّ، والرادّ علینا الرادّ علی اللَّه، وهو علی حدّ الشرک باللَّه.

قلت: فإن کان کلّ رجل اختار رجلًا من أصحابنا فرضیا أن یکونا الناظرین فی حقّهما، واختلفا فیما حکما وکلاهما اختلفا فی حدیثکم[۶۶۱]؟

قال: الحکم ما حکم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما فی الحدیث وأورعهما، ولا یلتفت إلی ما یحکم به الآخر.

قال: قلت: فإنّهما عدلان مرضیّان عند أصحابنا لا یفضّل واحد منهما علی الآخر؟ قال: فقال: ینظر إلی ما کان من روایتهم عنّا فی ذلک الذی حکما به المجمع علیه من أصحابک فیؤخذ به من حکمنا ویترک الشاذّ الذی لیس بمشهور عند أصحابک، فإنّ المجمع علیه لا ریب فیه، وإنّما الامور ثلاثة: أمر بیّن رشده فیتّبع، وأمر بیّن غیّه فیجتنب، وأمر مشکل یردّ علمه إلی اللَّه وإلی رسوله، قال رسول اللَّه صلی الله علیه و آله: حلال بیّن وحرام بیّن وشبهات بین ذلک، فمن ترک الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات ارتکب المحرّمات وهلک

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۴۹۴

من حیث لا یعلم.

قلت: فإن کان الخبران عنکما[۶۶۲] مشهورین قد رواهما الثقات عنکم؟

قال: ینظر، فما وافق حکمه حکم الکتاب والسنّة وخالف العامّة فیؤخذ به ویترک ما خالف حکمه حکم الکتاب والسنّة ووافق العامّة.

قلت: جعلت فداک أرأیت إن کان الفقیهان عرفا حکمه من الکتاب والسنّة ووجدنا أحد الخبرین موافقاً للعامّة والآخر مخالفاً لهم بأیّ الخبرین یؤخذ؟

قال: ما خالف العامّة ففیه الرشاد.

فقلت: جعلت فداک فإن وافقهما الخبران جمیعاً؟

قال: ینظر إلی ما هم إلیه أمیل، حکّامهم وقضاتهم، فیترک، ویؤخذ بالآخر.

قلت: فإن وافق حکّامهم الخبرین جمیعاً؟

قال: إذا کان ذلک فأرجه[۶۶۳] حتّی تلقی إمامک، فإنّ الوقوف عند الشبهات خیرٌ من الاقتحام فی الهلکات»[۶۶۴].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۴۹۵

أقول: لا إشکال فی أنّ صدر هذه الروایة ظاهر بل صریح فی کون السؤال عن الشبهة الموضوعیّة، مثل تنازع زید وعمرو بأن یقول زید لعمرو: «إنّ لی علیک مأة درهم» وهو ینکره، ومثل أن یتنازعا فی میراث، فقال زید: «هو لی» وقال عمرو: «بل هو لی».

ولا یصحّ القول بأنّ السؤال عن الشبهة الحکمیّة، لأنّ المرجع فیها هو الفقیه، لا السلطان أو القاضی، سیّما أنّ الراوی فرض الرجلین المتنازعین من الأصحاب، إذ عدم صحّة رجوعهما إلی السلطان الجائر أو إلی القاضی المنصوب من قبله لأخذ الحکم الکلّی معلوم،

فلا مورد لسؤاله عن حلّيّة رجوعهما إليهما لأخذ الفتوى والحكم الشرعى الكلّى منهما.

كلام المحقّق الرشتى رحمه الله فى مدلول المقبولة

لكن ذهب الميرزا حبيب اللَّه الرشتى رحمه الله إلى كون الرواية واردةً مورد الشبهة الحكميّة ولا ربط لها بالقضاء، لأنّ اختيار كلّ من المتخاصمين رجلًا من الأصحاب لأجل القضاوة لا يمكن إلّاعلى وجوه ثلاثة: أحدهما: أن يحكما معاً ويقولا: حكمنا بهذا، الثانى: أن يكون الحَكَم أحدهما ولكنّ الآخر يعينه فى مقدّمات الحكم، فالأوّل يشاور الثانى ثمّ يحكم، الثالث: أن يكون أحدهما حاكماً والآخر منفّذاً للحكم، فيقول الأوّل: حكمت بكذا، والثانى: أنفذت هذا الحكم، وكلّها خلاف ظاهر الرواية، فإنّ ظاهرها اختيار كلّ من المتنازعين حاكماً ليكون مستقلّاً فى القضاء، وهذا غير معقول، لعدم رفع الخصومة به.

فلابدّ من حمل الحكم فى الرواية على معناه اللغوى، وهو الفتوى، كما فى قوله تعالى: «وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلـ - ـئِكَ هُمُ

الْفسِقُونَ»[۶۶۵] أى من لم يفت بما أنزل اللَّه.

فحاصل مضمون الرواية أنّ كلّ واحد من الرجلين اختار رجلًا من المجتهدين ليفتى فيما وقع بينهما الاختلاف من حكم اللَّه تعالى، وحيث إنّ الإفتاء كان فى ذلك الزمان بالروايات ذكر كلّ منهما فى مقام الفتوى روايةً مخالفةً للرواية التى ذكرها الآخر.

ثمّ ذكر قرينةً اخرى على كون الرواية مربوطة بالشبهة الحكميّة، وهى قوله عليه السلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهم إلخ» فإنّ المتنازعين لا صلاحيّة[۶۶۶]، بل لا حقّ لهما أن ينظرا إلى مدرك حكم القاضى، فراجع إلى وجدانك لتعلم أنّه هل يجوز لأحد من المتخاصمين بعد صدور الحكم من قبل القاضى أن يقول له: أيّها القاضى ما مدرك هذا الحكم؟!

على أنّ الحَكَمين إن صدر الحكم منهما فى زمان واحد تساقطا، وإن تقدّم أحدهما على الآخر فالحكم ما حكم به الأوّل ولا يعتدّ- بحسب موازين باب القضاء- إلى حكم المتأخّر، فإذا كان هذا ميزان باب القضاء فما معنى النظر إلى مأخذ حكمهما عند اختلافهما فى الحكم؟!

فلابدّ من حمل هذه الرواية من أوّلها إلى آخرها إلى باب الفتوى ونقل الرواية[۶۶۷].

هذا حاصل كلامه رحمه الله مع توضيح منّا، وعليه يكون جميع المرجّحات المذكورة فيها حتّى الأعدليّة وأمثالها من مرجّحات باب الرواية.

نقد ما اختاره الميرزا الرشتى رحمه الله فى مفاد المقبولة

أقول: إنّ المحقّق الرشتى رحمه الله و إن تأمّل فى الرواية كمال التأمّل والدقّة، لكنّه رحمه الله كأن لم ينظر إلى صدرها[۶۶۸]، فإنّ حمل صدرها على الشبهة الحكميّة ممّا لا يمكن، لأنّ التحاكم إلى السلطان أو إلى القضاة إنّما هو التحاكم إلى القدرة، وهو لا يتصوّر إلّافى المنازعة فى الموضوعات، لأنّ النزاع فى الحكم الشرعى مرجعه إنّما هو الفقيه العالم بحكم اللَّه، لا السلطان والقاضى كما هو واضح.

فصدر الرواية ظاهر بل صريح فى الشبهة الموضوعيّة، بل لا يمكن حمله على الشبهة الحكميّة، وكذا لسائر فقرات الحديث إلى قوله: «لا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر» ظهور قوىّ فى أنّ الحكم بمعنى القضاء ورفع الخصومة.

فلا ريب فى أنّ الترجيح بالأعدليّة[۶۶۹] وأمثالها فى المقبولة مربوط بحكم الحاكمين لا بفتوى الفقيهين أو تعارض الخبرين.

ويشهد له حديثان آخران:

أحدهما: ما رواه الصدوق بإسناده عن داود بن الحصين، عن أبى عبد اللَّه عليه السلام فى رجلين اتّفقا على عدلين جعلاهما بينهما فى حكم وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما، عن قول أيّهما يمضى الحكم؟

قال: «ينظر إلى أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما، فينفذ حكمه، ولا يلتفت إلى الآخر»[۶۷۰].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۹۸

الثانى: ما رواه الشيخ رحمه الله بإسناده عن موسى بن اكيل، عن أبى عبد اللَّه عليه السلام قال: سئل عن رجل يكون بينه وبين أخ له منازعة فى حقّ، فيتّفقان على رجلين يكونان بينهما، فحكما، فاختلفا فيما حكما، قال: وكيف يختلفان؟ قال:

حكم كلّ واحد منهما للذى اختاره الخصمان، فقال: «ينظر إلى أعدلهما وأفقههما فى دين اللَّه، فيمضى حكمه»[۶۷۱].

فإنّ الروايتين تدلّان على نفوذ حكم الأفقه الأعلم الأورع، وعلى نفوذ حكم الأعدل الأفقه، ومضمونهما عين مضمون المقبولة، ومع ذلك لم يستدلّوا بهما على الترجيح فى باب تعارض الروايتين، وليس ذلك إلّالعدم ربطهما بما نحن فيه، فكذا الحال فى المقبولة.

فالترجيح بصفات الإنسان- من الأعدليّة وأمثالها- مربوط بباب القضاء وتعارض حكم الحاكمين.

ولا ملازمة بين الترجيح بصفات القاضى عند اختلاف الحكمين وبين الترجيح بصفات الراوى عند تعارض الروايتين، سيّما أنّ بينهما فرقاً واضحاً، وهو أنّ التخيير ممكن فى باب الخبرين المتعارضين، بخلاف الحكمين المختلفين، لأنّ المتخاصمين لو كانا مخيّرين فى الأخذ بأىّ حكم منهما لاختار كلّ منهما الحكم الذى له، ولم ترفع المنازعة، ولعلّه لأجل هذا ورد أخبار التخيير كلّها فى الخبرين المتعارضين، ولا ترتبط أصلًا بالحكمين المختلفين.

وما أفاده[۶۷۲] المحقّق الرشتى رحمه الله فى صدر كلامه من عدم إمكان حمل المقبولة على القضاء إلّاعلى وجوه ثلاثة كلّها خلاف الظاهر، وفى ذيله من عدم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۹۹

صلاحيّة المتخاصمين لأن ينظرا فى مدرك الحكمين، لا يوجبان رفع اليد عن ظهور صدر الرواية بل صراحتها فى القضاء.

على أنّ الإشكال الثانى وارد عليه أيضاً، لعدم صلاحيّة المستفتى أيضاً لأن ينظر فى مدرك الفتوى[۶۷۳]، فهذا إشكال مشترك الورود.

على أنّه لا يتصوّر اختلاف رجلين فى حكم مسألة ثمّ رجوعهما إلى المجتهدين، سواء كان الرجلان مجتهدين أو مقلّدين، أمّا على الأوّل: فلعدم صحّة رجوع المجتهد إلى مجتهد آخر، وأمّا على الثانى: فلأنّ المقلّد تابع لفتوى مرجعه وإن خالفه مجتهد آخر فى الفتوى.

وكيف كان، ففرض ورود الإشكالات على الأخذ بظاهر المقبولة بل صريحها فى مسألة القضاء لا يوجب صرفها عنه.

القول فى الترجيح بالشهرة

وأمّا الترجيح بالشهرة فلا ريب فى أنّ قوله عليه السلام- بعد فرض الراوى تساوى الخبرين فى الصفات-: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه من أصحابك إلخ» مربوط بتعارض الخبرين، ولابدّ لنا من تصوّر معنى «المجمع عليه» وأنّه هل هو بمعنى الإجماع المصطلح أو بمعنى الشهرة، وأنّ الشهرة هل هى الشهرة من حيث الرواية أو من حيث الفتوى، وعلى تقدير كونها شهرة فتوائيّة فهل هى فى مقام ترجيح حجّة على حجّة اخرى أو فى مقام تمييز الحجّة عن اللاحجّة؟

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۵۰۰

کلام المحقّق النائینی والخوئی حول کلمهٔ «المجمع علیه»

فنقول: ذهب المحقّق النائینی رحمه الله وبعض الأعلام «مدّ ظلّه» إلی أنّ المراد ب «المجمع علیه» المجمع علیه من حیث الروایهٔ، إلّاأنّ المحقّق النائینی ذهب إلی کونه بمعنی الشهرهٔ[۶۷۴] وبعض الأعلام إلی کونه بمعنی الإجماع الاصطلاحی، أعنی: اتّفاق الکلّ.

فقال بعض الأعلام: أمّا الشهرهٔ فالظاهر عدم کونها من المرجّحات، فإنّ المذکور فی المقبولهٔ هو الأخذ ب «المجمع علیه» والمراد به الخبر الذی أجمع الأصحاب علی نقله، فالمراد به الخبر المعلوم صدوره من المعصوم علیه السلام بقرینهٔ قوله علیه السلام- بعد الأمر بالأخذ بالمجمع علیه-: «فإنّ المجمع علیه لا ریب فیه» وقوله علیه السلام- بعد ذلک-: «إنّما الامور ثلاثهٔ: أمر بیّن رشده فیتّبع، وأمر بیّن غیّه فیجتنب، وأمر مشکل یردّ حکمه إلی اللّه ... إلخ» فإنّ الإمام علیه السلام طبّق الأمر البیّن رشده علی الخبر المجمع علیه.

إن قلت: لو کان المراد ب «المجمع علیه» الخبر الذی أجمع الأصحاب علی نقله ولیس المراد به الشهرهٔ فلم جعل الإمام علیه السلام فی مقابله الخبر الشاذّ ووصفه بأنّه لیس بمشهور عند الأصحاب؟

قلت: المراد بالشهرهٔ التی فرض کون الخبر الشاذّ فاقداً لها معناها اللغوی، أی الوضوح، لا معناه الاصطلاحی، فالخبر الذی أجمع الأصحاب علی نقله هو الواضح، وغیره هو الشاذّ الذی لیس بواضح.

ولا ینافی ما ذکرنا فرض الراوی الشهرهٔ فی کلتا الروایتین بعد أمره علیه السلام بالأخذ بالمجمع علیه، فإنّ الشهرهٔ کما قلنا بمعنی الوضوح، ومنه قولهم: «شهر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۵۰۱

فلان سیفه» و «سیف شاهر» فمعنی کون الروایتین مشهورتین أنّهما بحیث قد رواهما جمیع الأصحاب وعلم صدورهما عن المعصوم علیه السلام.

ولا منافاهٔ بین القطع بصدور الخبرین وبین تعارضهما، لإمکان صدور أحدهما للتقیّهٔ وأمثالها[۶۷۵].

هذا حاصل کلام بعض الأعلام «مدّ ظلّه» فی المقام مع توضیح منّا.

نقد ما أفاده المحقّق الخوئی فی المسألهٔ

ویرد علیه أنّ آخر کلامه یبطل سائر فقراته، لأنّه فرض فی آخر کلامه کون الروایتین المتعارضتین مجمعاً علیهما ومعلوماً صدورهما عن المعصوم علیه السلام إلّاأنّ صدور أحدهما لغیر بیان حکم اللّه، فلا ینفی احتمال الریب عن الخبر المجمع علیه المقطوع الصدور ولا یکون بیّن الرشد، فلا یصحّ الاستدلال لإثبات کون «المجمع علیه» بمعنی الخبر الذی أجمع الأصحاب علی صدوره بقوله علیه السلام: «فإنّ المجمع علیه لا ریب فیه» أو بقوله علیه السلام: «إنّما الامور ثلاثهٔ: أمر بیّن رشده فیتّبع إلخ».

إن قلت: قوله علیه السلام: «فإنّ المجمع علیه لا ریب فیه» معناه «لا ریب فی صدوره» لا فی وجوب العمل علی طبقه.

قلت: کلّا، فإنّه علیه السلام أمر بوجوب الأخذ بالمجمع علیه وعلّله بأنّه لا ریب فیه، فیکون معناه «لا ریب فی وجوب الأخذ به والعمل علی طبقه».

وبالجملهٔ: لا یمکن أن یکون کلّ من الخبرین المتعارضین أمراً بیّناً رشده ومن مصادیق قوله علیه السلام: «لا ریب فیه».

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۵۰۲

بيان ما هو الحقّ فى معنى «المجمع عليه»

ف «المجمع عليه» يكون بمعنى الشهرة فى الفتوى كما قال به سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالى»[۶۷۶].
لا يقال: كيف يمكن أن يتحقّق فى كلّ من الخبرين المتعارضين الشهرة الفتوائيّة؟
فإنّه يقال: إنّ الشهرة- كما تقدّم فى كلام بعض الأعلام- بمعنى الوضوح، لا بمعنى ذهاب الأكثر إليه، ولا إشكال فى إمكان أن يكون فى مسألة قولان مختلفان مشهوران بهذا المعنى، كما إذا ذهب نصف العلماء إلى نجاسة ماء البئر بوقوع الميتة مثلًا فيه ونصفهم إلى عدم نجاسته به.

كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» حول «المجمع عليه»

فالحقّ ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ من أنّ «المجمع عليه» يكون بمعنى المشهور، وأنّ المراد بالشهرة: الشهرة الفتوائيّة، لا الروائيّة.
ولكنّه «مدّ ظلّه» ذهب بعد ذلك إلى أنّ الشهرة الواردة فى الرواية ليست من مرجّحات حجّة على حجّة اخرى، بل هى ملاك تمييز الحجّة عن اللاحجّة، فمقتضى المقبولة أنّ الخبر المشهور حجّة والخبر الشاذّ المعارض له باطل رأساً.
واستدلّ عليه بقوله عليه السلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» بدعوى أنّه إذا كان الشهرة الفتوائيّة موافقةً لأحد الخبرين المتعارضين كان مضمون هذا الخبر ممّا لا ريب فيه وحكم اللّه الواقعى، فكان معارضه ممّا لا ريب فى بطلانه، فالخبر الموافق للشهرة يكون من مصاديق بيّن الرشد والشاذّ المعارض له من
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۰۳
مصاديق بيّن الغىّ فى قوله عليه السلام: «إنّما الامور ثلاثة: أمر بيّن رشده فيتّبع، وأمر بيّن غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ علمه إلى اللّه وإلى رسوله» ويكون الخبر الموافق للشهرة من مصاديق الحلال البيّن والشاذّ المعارض له من مصاديق الحرام البيّن فى قوله صلى الله عليه و آله: «حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك»[۶۷۷].
هذا حاصل ما استدلّ به الإمام «مدّ ظلّه» لما ذهب إليه فى المقام.

نقد نظريّة الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى مفاد المقبولة

ويرد عليه أوّلًا: أنّ المراد من التعليل- أعنى قوله عليه السلام: «إنّ المجمع عليه لا ريب فيه»- ليس جعل التعبّد بذلك، بل تنبّه بأمر عقلائى ارتكازى كما قال به سيّدنا الاستاذ أيضاً، فنفى الريب عن الخبر المشهور، معناه: نفيه حقيقةً، لا تعبّداً، فلا محالة كان المراد نفى الريب عنه بالإضافة إلى الخبر الشاذّ، لا مطلقاً، لتحقّق الريب واقعاً فى الخبر المشهور أيضاً، لاحتمال كون حكم اللّه مطابقاً للخبر الشاذّ، إلّاأنّ الريب المتحقّق فيه بالنسبة إلى الخبر الشاذّ قليل بحيث لا يعتدّ به العقلاء ويرونه بالإضافة إلى الخبر الشاذّ ممّا لا ريب فيه.
وعلى هذا فكان بيّن الرشد أيضاً بالإضافة إلى الخبر الشاذّ، لا مطلقاً.
وثانياً: تثليث الامور دليل على أنّ له عليه السلام عناية بالأمر الثالث منها، فالخبر المشهور وإن كان داخلًا فى «بيّن الرشد» إلّاأنّ الخبر الشاذّ لا يكون داخلًا فى «بيّن الغىّ» بل فى «المشكل الذى يردّ علمه إلى اللّه وإلى الرسول» وإلّا لقال:
«إنّما الامور اثنان: بيّن رشده فيتّبع، وبيّن غيّه فيجتنب» إذ لا حاجة إلى القسم الثالث، سيّما مع تحقّق عناية خاصّة فى ذيل تثليث النبىّ

صلی الله علیه و آله بالأمر الثالث، وهو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۵۰۴

قوله صلی الله علیه و آله: «فمن ترک الشبهات نجا من المحرّمات ومن أخذ بالشبهات ارتکب المحرّمات وهلک من حیث لا یعلم» فهذا شاهد علی کون الخبر الشاذّ داخلًا فی «المشکل الذی یردّ علمه إلی اللّه وإلی الرسول» فی تثلیث الإمام علیه السلام وفی «الشبهات بین ذلک» فی تثلیث النبیّ صلی الله علیه و آله.

وثالثاً: لو کان المراد بنفی الریب عن الخبر المشهور نفیه مطلقاً لم یعقل کون الخبرین المتعارضین کلیهما مشهورین کما فرضه ابن حنظلهٔ وقرّره الإمام علیه السلام، لعدم إمکان أن یکون مضمون هذا الخبر المشهور حکم اللّه الواقعی وکذا مضمون ذاک الخبر المشهور المعارض له، فلاـ محالهٔ یکون نفی الریب عن الخبر المشهور وکذا کونه بیّن الرشد إنّما هما إذا قیس إلی الخبر الشاذّ المعارض له، لا مطلقاً حتّی یعمّ ما إذا کانت الشهرهٔ علی طبق کلیهما.

نعم، هذا مستلزم لأن یطلق قوله علیه السلام: «أمر بیّن رشده» علی معنیین:

أحدهما: أمر بیّن رشده مطلقاً، والثانی: أمر بیّن رشده بالإضافهٔ إلی أمر آخر، وهو خلاف ظاهره.

فإنّ ظاهره هو المعنی الأوّل فقط، إلّاأنّه لا إشکال فی رفع الید عن هذا الظهور لأجل القرائن الثلاثهٔ التی ذکرناها.

فتحصّل من جمیع ما ذکرناه أنّ الشهرهٔ الفتوائیّهٔ من مرجّحات باب الروایهٔ.

إن قلت: إنّها أیضاً من مرجّحات باب الحکم والقضاء، لقوله علیه السلام: «ینظر إلی ما کان من روایتهم عنّا فی ذلک الذی حکما به المجمع علیه من أصحابک فیؤخذ به من حکمنا» فإنّه دالّ علی وجوب الأخذ بالحکم الذی کان مدرکه الخبر المشهور، ولا دلالهٔ فیه علی وجوب الأخذ بنفس الخبر المشهور.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۵۰۵

قلت: کلّا، فإنّه علیه السلام بصدد بیان ترجیح الخبر بالشهرهٔ، وذکر الحکم إنّما هو من باب ذکر النتیجهٔ فی مورد الروایهٔ[۶۷۸]، فکأنّه قال: یجب الأخذ بالخبر المشهور، فالحکم الذی مدرکه کذلک یجب الأخذ به.

فمقتضی المقبولهٔ وجوب الأخذ بالخبر المشهور من بین المتعارضین، سواء اخذ مدرکاً للحکم أو للفتوی.

فأوّل المرجّحات المستفادهٔ من المقبولهٔ: هو الشهرهٔ الفتوائیّهٔ عندنا[۶۷۹].

وثانیها: هو موافقهٔ الکتاب والسنّهٔ.

وثالثها: هو مخالفهٔ العامّهٔ.

لاـ یقال: إنّ الترجیح بالأخیرین إنّما هو فیما إذا کان الخبران کلاهما مشهورین، لوقوعه عقیب فرض ابن حنظلهٔ إیّاهما کذلک، فلا یمکن الترجیح بهما فیما إذا کان الخبران کلاهما علی خلاف الشهرهٔ.

فإنّه یقال: وإن فرضهما ابن حنظلهٔ مشهورین، إلّاأنّ الترجیح بموافقهٔ الکتاب ومخالفهٔ العامّهٔ لم یرد لأجل کونهما مشهورین، بل لأجل عدم کون الشهرهٔ مرجّحهٔ، فکلّما لم نتمکّن من الترجیح بالشهرهٔ- سواء کان لکونهما مشهورین، أو لکونهما علی خلاف الشهرهٔ- تصل النوبهٔ إلی الترجیح بموافقهٔ الکتاب ومخالفهٔ العامّهٔ.

علی أنّه لم یقل أحد بالفصل، بل کلّ من قال بالترجیح بهما فی الخبرین المشهورین قال به فی الخبرین المخالفین للشهرهٔ أیضاً، وکلّ من لم یقل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۶، ص: ۵۰۶

بالترجیح بهما فی الخبرین المخالفین للشهرهٔ لم یقل به فی الخبرین المشهورین أیضاً.

فالحاصل: أنّه لا إشکال فی سند المقبولهٔ، وأمّا دلالتها فهی تدلّ علی الترجیح بالشهرهٔ الفتوائیّهٔ، ثمّ بموافقهٔ الکتاب والسنّهٔ، ثمّ بمخالفهٔ

العامّة، ولا دلالة فيها على الترجيح بصفات الراوى أصلًا.

هذا تمام الكلام فى مقبولة عمر بن حنظلة.

البحث حول مرفوعة زرارة

وأمّا مرفوعة زرارة: فهى الرواية المنقولة عن عوالى اللئالى، قال: روى العلّامة مرفوعاً إلى زرارة بن أعين قال: سألت الباقر عليه السلام فقلت: جعلت فداك، يأتى عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيّهما آخذ؟ قال عليه السلام: «يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر، فقلت: يا سيّدى إنّهما معاً مشهوران مرويّان مأثوران عنكم، فقال عليه السلام: خُذ بقول أعدلهما عندك وأوثقهما فى نفسك، فقلت: إنّهما معاً عدلان مرضيّان موثّقان، فقال عليه السلام: انظر ما وافق منهما مذهب العامّة فاتركه وخُذ بما خالفهم، قلت: ربما كانا معاً موافقين لهم أو مخالفين، فكيف أصنع؟ فقال: إذن فخُذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط، فقلت: إنّهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع؟

فقال عليه السلام: إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر»[۶۸۰].

هذه الرواية صريحة فى أنّ الأعدليّة والأوثقيّة أيضاً من المرجّحات.

لكنّ الإشكال فى سندها، فإنّها مرسلة فى غاية الضعف من غير جابر لها،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۰۷

وتمسّك من تأخّر عن ابن أبى الجمهور[۶۸۱] بها لا يفيد جبرها، فإنّ الشهرة الفتوائيّة بين القدماء جابرة لضعف سند الرواية، لأنّهم كانوا قريبى العهد بأصحاب الاصول والجوامع، وكانت عندهم اصول لم تكن عند المتأخّرين، فلا قيمة للشهرة الفتوائيّة بين المتأخّرين من حيث جبر سند رواية بها.

فما أفاده الشيخ الأعظم الأنصارى من جبر سند المرفوعة بعمل العلماء[۶۸۲] ليس على ما ينبغى.

فتحصّل إلى هنا أنّ مرجّحات باب الرواية ثلاثة: موافقة الشهرة، وموافقة الكتاب، ومخالفة العامّة، ولو تأمّلت فى المقبولة لعرفت أنّها ظاهرة فى وجوب الترجيح بهذه الثلاثة كمال الظهور.

وإلى هنا ظهر دفع الإشكال فى دلالة أخبار الترجيح على الوجوب بأنّ حمله على الوجوب مستلزم لحمل أخبار التخيير على فرد نادر[۶۸۳].

فإنّ تقييد أخبار التخيير بهذه القيود الثلاثة لا يستلزم حملها على فرد نادر كما هو واضح.

الجواب عن الإشكال الثانى

وأمّا الإشكال فى دلالتها على الوجوب بالاختلافات الكثيرة فى نفسها[۶۸۴]: فجوابه متوقّف على ملاحظة أخبار الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة، فنقول: لابدّ لنا من عقد بحثين:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۰۸

الأحاديث الواردة حول الخبر الموافق للكتاب والمخالف له

البحث الأوّل: فی حال الأخبار الواردة فی موافقة الکتاب ومخالفته، وهی علی کثرتها طائفتان:

الطائفة الاولی: ما وردت فی مطلق ما وافق الکتاب وخالفه من غیر تعرّض لتعارض الخبرین، فهی فی مقام تمییز الحجّة عن اللاحجّة، لا فی مقام ترجیح حجّة علی اخری.

الطائفة الثانیة: ما وردت فی الحدیثین المتعارضین، وهی فی مقام الترجیح.

فمن الاولی: موثّقة السکونی، وهو ما عن الکلینی بإسناده عن السکونی عن أبی عبد اللَّه علیه السلام قال: «قال رسول اللَّه صلی الله علیه و آله: إنّ علی کل حقّ حقیقةً[۶۸۵] وعلی کلّ صواب نوراً[۶۸۶]، فما وافق کتاب اللَّه فخذوه، وما خالف کتاب اللَّه فدعوه»[۶۸۷].

ومنها: خبر أیّوب بن الحرّ، قال: سمعت أبا عبد اللَّه علیه السلام یقول: «کلّ شیء مردود إلی الکتاب والسنّة، وکلّ حدیث لا یوافق کتاب اللَّه فهو زخرف»[۶۸۸].

إلی غیر ذلک من الأخبار الواردة فی المقام، فراجع.

والمراد بقوله علیه السلام: «لا- یوافق کتاب اللَّه» کونه مخالفاً له، وإلّا فکثیر من الأخبار متضمّن لأحکام لم یتعرّضها القرآن أصلًا، کقوله علیه السلام: «إذا لم تدر أثنتین صلّیت أم أربعاً، ولم یذهب وهمک إلی شیء فتشهّد وسلّم ثمّ صلّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۵۰۹

رکعتین وأربع سجدات، تقرأ فیهما بامّ الکتاب ثمّ تشهّد وتسلّم»[۶۸۹] وعدم الموافقة وإن کان أعمّ من المخالفة إلّاأنّ العرف لا یرون شیئاً غیر موافق لشیء آخر إلّاإذا خالفه.

ومن الثانیة: خبر[۶۹۰] عبدالرحمان بن أبی عبد اللَّه قال: قال الصادق علیه السلام: «إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فاعرضوهما علی کتاب اللَّه، فما وافق کتاب اللَّه فخذوه وما خالف کتاب اللَّه فردّوه»[۶۹۱]. الحدیث.

إلی غیر ذلک من الروایات الواردة فی هذا المجال، فراجع.

کیفیّة الجمع بین الأحادیث المرویّة حول الخبر الموافق للکتاب والمخالف له:

وقد استشکل فی التوفیق بین الطائفتین، حیث إنّ الطائفة الاولی جعلت موافقة الکتاب ومخالفته میزاناً لتشخیص الحجّة عن اللاحجّة، والطائفة الثانیة جعلت موافقته مرجّحة علی الخبر المخالف له مع حجّیّة کلیهما فی أنفسهما.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

فذهب المحقّق النائینی رحمه الله فی التوفیق بینهما إلی أنّ الطائفة الاولی محمولة علی مخالفة الخبر للکتاب بالتباین الکلّی، والثانیة محمولة علی المخالفة بالعموم من وجه أو المطلق[۶۹۲]، فالذی یکون مرجّحاً هو عدم المخالفة بأحد النحوین،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۵۱۰

والذی یکون من شرائط الحجّیّة هو عدم المخالفة بالتباین، فلا منافاة بین جعل مخالفة الکتاب ملاکاً لعدم الحجّیّة فی بعض الأخبار وبین جعلها ملاکاً للمرجوحیّة بالنسبة إلی حجّة اخری فی بعض آخر[۶۹۳].

هذا حاصل کلامه رحمه الله.

مناقشة الإمام الخمینی فی کلام المحقّق النائینی

وأورد عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالى» بأنّ خبر[۶۹۴] الميثمى المتقدّم ذكره وارد فى المتعارضين، ومع ذلك لسانه عين لسان الأخبار الواردة فى الطائفة الاولى، فإنّ المفروض فيه هو ما ورد من الأخبار فى تحليل ما حرّم اللّه ورسوله أو تحريم ما أحلّ اللّه ورسوله وأنّ الخبرين المختلفين إذا كان أحدهما كذلك يرفع اليد عنه ويؤخذ بالآخر، فلا يمكن الجمع بينه وبين الطائفة الاولى بما ذكر[۶۹۵].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۱۱

قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: والذى يمكن أن يقال: إنّ المخالفة بحسب مفهومها أعمّ من التباين والأعمّ من وجه والمطلق، فهى بمفهومها شاملة لجميع أنواع المخالفة، لكن حمل الطائفة الاولى من الأخبار على هذا المفهوم الوسيع غير ممكن، للقطع بصدور روايات كثيرة مخالفة للكتاب بالعموم والخصوص المطلق أو من وجه، فهى تختصّ بالمخالفة بمعنى التباين.

بخلاف الطائفة الثانية، فإنّه لا مانع من كون المخالفة فيها بمعناها الوسيع.

وبالجملة: تحمل الطائفة الاولى من الأخبار- بمقتضى القرينة الخارجيّة القطعيّة- على المخالفة بالتباين، وأمّا الطائفة الثانية: فليس فيها قرينة صارفة تقتضى رفع اليد عن ظهور المخالفة فى المعنى الأعمّ.

وحاصل الجميع: أنّ الخبر المخالف للقرآن لو لم يكن له معارض لا يطرح إلّا إذا كانت مخالفته بالتباين، وأمّا لو كان له معارض فيطرح مطلقاً، سواء كانت مخالفته بالتباين أو العموم والخصوص المطلق أو من وجه.

إن قلت: كيف يجعل مخالفة أحد الخبرين المتعارضين للقرآن- حتّى المخالفة بالتباين- موجبةً لترجيح الخبر الآخر مع أنّ المخالفة كذلك موجب لعدم حجّيّة المخالف ولو لم يكن له معارض؟!

قلت: مفاد الطائفة الثانية من الأخبار- أعنى ما ورد فى الخبرين المتعارضين- وجوب أخذ الخبر الموافق للقرآن وطرح الآخر دون أن يكون لها مفهوم، فلا تدلّ على حجّيّة المخالف عند عدم التعارض[۶۹۶].

هذا حاصل كلام الإمام «مدّ ظلّه» مع توضيح منّا.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۱۲

الروايات الواردة حول الخبر المخالف للعامّة

المبحث الثانى: فى حال الأخبار الواردة فى مخالفة العامّة، وهى أيضاً طائفتان:

الطائفة الاولى: ما يظهر منها لزوم مخالفتهم وترك الخبر الموافق لهم مطلقاً.

الطائفة الثانية: ما ورد فى خصوص الخبرين المتعارضين.

فمن الاولى: ما عن العيون بإسناده عن علىّ بن أسباط، قال: قلت للرضا عليه السلام: يحدث الأمر لا أجد بدّاً من معرفته، وليس فى البلد الذى أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك، قال: فقال: «ائت فقيه البلد فاستفته من أمرك، فإذا أفتاك بشىء فخذ بخلافه، فإنّ الحقّ فيه»[۶۹۷].

إلى غير ذلك من الأخبار الواردة فى هذا المجال، فراجع.

وهذا الحديث وإن كان خالياً عن ذكر الخبر، لكن فى بعضها: «ما سمعته منّى يشبه قول الناس فيه التقيّة»[۶۹۸].

ولا إشكال فى كونه مربوطاً بالخبر الموافق لهم.

ومن الثانية: مصحّحة عبدالرحمن بن أبى عبد اللّه، وفيها- بعد ذكر الترجيح بموافقة الكتاب-: «فإن لم تجدوهما فى كتاب اللّه فاعرضوهما على أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه»[۶۹۹].

إلی غیر ذلک من الأخبار التی منها ذیل المقبولة[۷۰۰].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۵۱۳

ولابدّ إمّا من طرح الطائفة الاولی أو من حملها إلی صورة التعارض، لوضوح حجّیّة الخبر الموافق للعامّة ما لم یکن له معارض.

وعلی أیّ حال لا إشکال فی أنّ مخالفة العامّة من مرجّحات باب التعارض.

فتحصّل من جمیع ما ذکرناه أنّ المرجّح المنصوص ینحصر فی امور ثلاثة:

موافقة الشهرة، وموافقة الکتاب، ومخالفة العامّة.

ثمّ إنّ الظاهر من مصحّحة عبد الرحمان هو وجوب العرض علی کتاب اللَّه أوّلًا، ومع عدم وجدان الحکم فیه وجوب العرض علی أخبار العامّة، فمقتضاها هو الترتیب بینهما، کما أنّ ظاهر المقبولة هو الترتیب بین المرجّحات الثلاثة: موافقة الشهرة، ثمّ موافقة الکتاب، ثمّ مخالفة العامّة.

فظهر دفع الإشکال[۷۰۱] فی دلالة أخبار الترجیح علی الوجوب بالاختلافات الکثیرة فی نفسها، لعدم الاختلاف فیها من حیث ترتیب المرجّحات کما عرفت.

نعم، ذکر فی بعضها جمیع المرجّحات الثلاثة، وفی بعضها اثنان منها، وفی بعضها واحد، لکن بعد حمل المطلق علی المقیّد یرفع الاختلاف بینها من هذه الجهة أیضاً، فصارت النتیجة وجوب الترجیح بالمرجّحات المذکورة علی الترتیب المذکور، ومع فقدانها تصل النوبة إلی التخییر.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۵۱۴

البحث فی التعدّی من المرجّحات المنصوصةنظریّة الشیخ الأنصاری رحمه الله فی ذلک

قال الشیخ الأعظم رحمه الله: ذهب جمهور المجتهدین إلی عدم الاقتصار علی المرجّحات الخاصّة، بل ادّعی بعضهم ظهور الإجماع وعدم ظهور الخلاف علی وجوب العمل بالراجح من الدلیلین بعد أن حکی الإجماع علیه عن جماعة[۷۰۲].

ثمّ استدلّ علیه بفقرات من روایات الترجیح:

منها: الترجیح بالأصدقیّة فی المقبولة والأوثقیّة فی المرفوعة، فإنّ الترجیح بهما لیس إلّامن حیث الأقربیّة إلی الواقع من دون دخالة سبب خاصّ فیه، ولیستا کالأعدلیّة والأفقهیّة، حیث یحتمل فیهما اعتبار الأقربیّة من السبب الخاصّ، فحینئذٍ یتعدّی منهما إلی کلّ مزیّة تکون الروایة من أجلها أقرب إلی الواقع.

ومنها: تعلیله علیه السلام الأخذ بالمشهور فی المقبولة بقوله: «فإنّ المجمع علیه لا ریب فیه» فإنّ المراد بنفی الریب نفیه بالإضافة إلی الشاذّ، ومعناه أنّ الریب المحتمل فی الشاذّ غیر محتمل فی المشهور، فیکون حاصل التعلیل أنّ کلّما کان أقلّ احتمالًا لمخالفة الواقع یجب ترجیحه علی غیره، فإذا کان لأحد المتعارضین مزیّة علی الآخر، سواء کانت من المزایا المنصوصة أو غیرها یجب ترجیحه علی الآخر، لکونه أقلّ ریباً منه[۷۰۳].

هذا حاصل ما أفاده الشیخ رحمه الله فی المسألة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۵۱۵

نقد کلام الشیخ الأنصاری قدس سره فی المسألة

ویرد على الأوّل: أنّ المرفوعة لیست بحجّة، لضعفها سنداً، وأنّ الترجیح بالأصدقیّة ونحوها فی المقبولة مربوطة بباب الحکم والقضاء، کما تقدّم[۷۰۴].

وعلى الثانی: أنّ الحکم إذا کان حکماً واحداً مشتملًا على التعلیل فلا ریب فی أنّ العرف یحکم بأنّ تمام الملاک لهذا الحکم هو التعلیل المذکور فی الکلام، فإذا قال: «لا تشرب الخمر لأنّه مسکر» نستفید منه حرمة کلّ مسکر، لکن فیما نحن فیه خصوصیّة تقتضی عدم جواز إسراء الحکم إلى غیر الشهرة ممّا یوجب کون خبر أقلّ ریباً من معارضه، ولابدّ لتوضیح هذا المطلب من ذکر مقدّمة:

وهی أنّ الأحکام المندرجة تحت المقبولة تکون متعدّدة، لاشتمالها على مرجّحات ثلاثة مترتّبة: الشهرة، ثمّ موافقة الکتاب، ثمّ مخالفة العامّة، والمرجّح الأوّل مشتمل على التعلیل ب «فإنّ المجمع علیه لا ریب فیه» دون الأخیرین، ولا یمکن أن یکون علّة الترجیح بهما أیضاً عموم التعلیل المذکور فی الشهرة- أعنی أقلّیّة الریب- لاستلزامه بطلان الترتیب بینها، ضرورة أنّ جعل أشیاء ثلاثة من المرجّحات بملاک واحد یقتضی کون جمیعها فی عرض واحد، فلا یصحّ الترتیب بینها بتقدیم الشهرة على موافقة الکتاب وتقدیمها على مخالفة العامّة.

على أنّ موافقة الکتاب ومخالفته بالعموم والخصوص المطلق من مرجّحات الخبر الموافق على المخالف، مع أنّ الموافقة والمخالفة کذلک لا توجبان کون الموافق للعموم أقلّ ریباً من المخالف، ألا ترى أنّ المولى إذا قال: «أکرم العلماء»

ثمّ ورد أنّه قال: «لا تکرم زیداً العالم» وورد أیضاً أنّه قال: «أکرم زید العالم» لا یکون الأخیر أقلّ ریباً من سابقه؟ کما أنّ الخبر المخالف للعامّة لا یکون أقلّ ریباً من الخبر الموافق لهم.

وبالجملة: إنّ المقبولة مشتملة على أحکام ثلاثة مترتّبة:

أ- الترجیح بالشهرة.

ب- الترجیح بموافقة الکتاب.

ج- الترجیح بمخالفة العامّة.

والحکم الأوّل معلّل بکون الخبر المشهور أقلّ ریباً من الخبر الشاذّ، ولکلّ من الحکمین الآخرین علّة اخرى غیر معلومة لنا.

إذا عرفت هذا فنقول: تعمیم التعلیل المذکور فی الترجیح بالشهرة إلى کلّ ما یوجب کون خبر أقلّ ریباً من معارضه، یستلزم أن یکون الترجیح بأقلّیّة الریب مطلقاً[۷۰۵] مقدّماً على الترجیح بموافقة الکتاب ومخالفة العامّة، لأنّه مقتضى قوله علیه السلام: «فإنّ المجمع علیه لا ریب فیه» وهو مقدّم علیهما، وهل یلتزم الشیخ الأعظم رحمه الله بذلک؟!

على أنّ نفی الریب فی قوله علیه السلام: «فإنّ المجمع علیه لا ریب فیه» وإن کان إضافیّاً، إلّاأنّه إضافی قریب بالحقیقی، بحیث یعدّه العرف ممّا لا ریب فیه، فلا یصحّ القول بالتعدّی إلى کلّ مزیّة توجب کون أحد الخبرین أقلّ ریباً من الآخر.

نعم، لو کان أدلّة التخییر مهملةً والقدر المتیقّن منها صورة التکافؤ من جمیع الجهات، أو کان الدلیل على التخییر هو الإجماع[۷۰۶]، لا الأدلّة اللفظیّة- لقصور

ما دلّ منها سنداً- کان لما ذهب إلیه الشیخ رحمه الله من التعدّی إلى المرجّحات غیر المنصوصة وجه، لوجوب الرجوع إلى ذی المزیّة فیما إذا لم یکن لنا دلیل على التخییر.

لکن قد عرفت عدم تمامیّة الإجماع[۷۰۷] وتمامیّة بعض أخبار التخییر سنداً ودلالةً[۷۰۸]، ولا إشکال فی أنّها مطلقة تشمل صورة وجود مزیّة فی أحد المتعارضین أیضاً، فتقیّد بالأخبار الدالّة على الترجیح بموافقة الشهرة وموافقة الکتاب ومخالفة العامّة، وتبقى بقیّة الصور تحتها.

وبالجملة: لا يتعدّى من المرجّحات المنصوصة إلى غيرها.

هذا تمام الكلام فى تعارض الخبرين.

وهاهنا قد تمّ ما أردنا إيراده من المباحث الاصوليّة[۷۰۹].

الحمد للّه‌الذى هدانا لهذا وما كنّا لنهتدى لولا أن هدانا اللّه.

اللّهمّ وفّقنا لما تحبّ وترضى واجعل عواقب امورنا خيراً، بحقّ خاتم أنبيائك ورسلك محمّد، صلواتك عليه وعلى آله أجمعين، آمين ربّ العالمين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۱۹

فهرس المصادر

فهرس المصادر

۱- القرآن الكريم. «أ»

۲- أجود التقريرات، السيّد أبوالقاسم الموسوى الخوئى (م ۱۴۱۳)، تقريرات بحث المحقّق النائينى، مؤسّسة صاحب الأمر، قم، الاولى، ۱۴۱۹.

۳- الاحتجاج على أهل اللجاج، أحمد بن علىّ بن أبى طالب الطبرسى (القرن السادس) نشر المرتضى، مشهد، ۱۴۰۳.

۴- الاختصاص، الشيخ المفيد (م ۴۱۳)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، الخامسة، ۱۳۹۴.

۵- اختيار معرفة الرجال «رجال الكشّى»، الشيخ الطوسى (م ۴۶۰)، مؤسّسة آل‌البيت عليهم السلام، قم، ۱۴۰۴.

۶- الإرشاد، الشيخ المفيد (م ۴۱۳)، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الثانية، ۱۴۱۴.

۷- الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، الشيخ الطوسى (م ۴۶۰)، دار الأضواء، بيروت، الثانية، ۱۴۱۳.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۲۰

۸- أنوار الهداية فى التعليقة على الكفاية، السيّد روح اللّه الإمام الخمينى (م ۱۳۶۸ ش)، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينى، قم، الثانية، ۱۴۱۵.

«ب»

۹- بحارالأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، العلّامة محمّدباقر المجلسى (م ۱۱۱۰)، مؤسّسة الوفاء، بيروت، الثانية، ۱۴۰۳.

۱۰- بداية الحكمة، العلّامة السيّد محمّدحسين الطباطبائى (م ۱۳۶۰ ش)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، الحادية والعشرون، ۱۴۲۴.

۱۱- بدائع الأفكار، ميرزا حبيب اللّه الرشتى (م ۱۳۱۲)، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، قم، الطبع الحجرى.

۱۲- بدائع الأفكار، ميرزا هاشم الآملى (م ۱۳۷۱ ش)، تقريرات بحث الحاج آقا ضياء الدين العراقى، المطبعة العلميّة، نجف.

۱۳- البهجة المرضيّة، جلال الدين السيوطى (م ۹۱۱)، انتشارات إسماعيليان، قم، الرابعة عشرة، ۱۴۲۵.

۱۴- البيان فى تفسير القرآن، السيّد أبوالقاسم الموسوى الخوئى (م ۱۴۱۳)، مطبعة الآداب، نجف، الثانية، ۱۳۸۵.

«ت»

۱۵- تحرير الوسيلة، السيّد روح اللّه الإمام الخمينى (م ۱۳۶۸ ش)، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينى، قم، الاولى، ۱۴۲۱.

۱۶- تحف العقول عن آل الرسول، الحسن بن علىّ بن الحسين بن شعبة الحرّانى (م ۳۸۱)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، الخامسة، ۱۴۱۷.

۱۷- تذكرة الفقهاء، العلّامة الحلّى (م ۷۲۶)، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، قم، الاولى، ۱۴۲۰.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعۀ، ج۶، ص: ۵۲۱

۱۸- تفسیر القمی، علیّ بن إبراهیم القمی (م ۳۰۷)، مؤسّسۀ دار الکتاب للطباعۀ والنشر، قم، الثالثۀ، ۱۴۰۴.

۱۹- تفسیر نور الثقلین، علیّ بن جمعۀ الحویزی (م ۱۱۱۲)، المطبعۀ العلمیّۀ، قم، الثانیۀ.

۲۰- تهذیب الأحکام، الشیخ الطوسی (م ۴۶۰)، دار الأضواء، بیروت، الثانیۀ، ۱۴۱۳.

۲۱- تهذیب الاصول، الشیخ جعفر السبحانی، تقریرات بحث الإمام الخمینی، مؤسّسۀ النشر الإسلامی، قم، ۱۴۰۵.

۲۲- التوحید، محمّد بن علیّ بن بابویه، الشیخ الصدوق (م ۳۸۱)، مؤسّسۀ النشر الإسلامی، قم.

«ج»

۲۳- جامع أحادیث الشیعۀ، الحاج آقا حسین الطباطبائی البروجردی (م ۱۳۸۰)، مطبعۀ مهر، قم، ۱۴۱۳.

۲۴- جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، محمّد حسن النجفی (م ۱۲۶۶)، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، السابعۀ، ۱۹۸۱ م.

«ح»

۲۵- حاشیۀ الشریف علی شرح المطالع المطبوعۀ فی حواشی الکتاب، علیّ بن محمّد الجرجانی، السیّد الشریف (م ۸۱۶).

۲۶- الحاشیۀ علی تهذیب المنطق، ملّا عبداللَّه الیزدی (م ۱۰۱۵)، مؤسّسۀ النشر الإسلامی، قم، العاشرۀ، ۱۴۲۱.

۲۷- حاشیۀ کتاب فرائد الاصول، الآخوند محمّد کاظم الخراسانی (م ۱۳۲۹)، الطبع الحجری، طهران، ۱۳۴۲.

۲۸- حقائق الاصول، السیّد محسن الطباطبائی الحکیم (م ۱۳۹۰)، مکتبۀ البصیرتی، قم.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعۀ، ج۶، ص: ۵۲۲

۲۹- الحکمۀ المتعالیۀ فی الأسفار العقلیّۀ الأربعۀ، صدر الدین الشیرازی (م ۱۰۵۰)، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، الثالثۀ، ۱۹۸۱ م.

«خ»

۳۰- الخلاف، الشیخ الطوسی (م ۴۶۰)، مؤسّسۀ النشر الإسلامی، قم، ۱۴۱۱.

«د»

۳۱- درر الفوائد، الشیخ عبدالکریم الحائری الیزدی (م ۱۳۵۵)، مؤسّسۀ النشر الإسلامی، قم، الخامسۀ، ۱۴۰۸.

۳۲- الدرّ المنثور فی التفسیر المأثور، جلال الدین السیوطی (م ۹۱۱)، دار الکتب العلمیّۀ، بیروت، الاولی، ۱۴۱۱.

«ر»

۳۳- الرسائل، السیّد روح اللَّه الإمام الخمینی (م ۱۳۶۸ ش)، انتشارات إسماعیلیان، قم، الثالثۀ، ۱۳۸۵.

۳۴- رسالۀ نفی الضرر، الشیخ الأنصاری (م ۱۲۸۱)، المطبوعۀ فی آخر المکاسب بالطبع الحجری، مؤسّسۀ النشر الإسلامی، قم، الثانیۀ، ۱۴۱۶.

«س»

۳۵- سنن أبی داود، سلیمان بن الأشعث السجستانی (م ۲۷۵)، دار ابن حزم، بیروت، الاولی، ۱۴۱۸.

۳۶- سنن الدارمی، عبداللَّه بن عبدالرحمان السمرقندی الدارمی (م ۲۵۵)، دار الکتاب العربی، بیروت، الاولی، ۱۴۰۷.

۳۷- السنن الکبری، أحمد بن الحسین بن علی البیهقی (م ۴۵۸)، مطبعۀ مجلس دائرۀ المعارف العثمانیۀ، هند، الاولی، ۱۳۵۲.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعۀ، ج۶، ص: ۵۲۳

«ش»

۳۸- شرح المطالع، قطب الدین الرازی (م ۷۶۶)، الکتبی النجفی، قم، الطبع الحجری.

۳۹- شرح المنظومۀ، الحاج ملّا هادی السبزواری (م ۱۲۸۹)، مکتبۀ المصطفوی.

۴۰- شرح نهج البلاغة، ابن أبی الحدید (م ۶۵۵ أو ۶۵۶)، دار إحیاء الکتب العربیّة، قم، الاولی، ۱۳۷۸.

«ص»

۴۱- الصحاح، إسماعیل بن حمّاد الجوهری (م ۳۹۳).

«ط»

۴۲- الطلب والإرادة، السیّد روح اللّه الإمام الخمینی (م ۱۳۶۸ ش)، مؤسّسة تنظیم و نشر آثار الإمام الخمینی، قم، الاولی، ۱۴۲۱.

«ع»

۴۳- العدّة فی اصول الفقه، الشیخ الطوسی (م ۴۶۰)، مؤسّسة البعثة، قم، الاولی، ۱۳۷۶ ش.

۴۴- العروة الوثقی، السیّد محمّد کاظم الطباطبائی الیزدی (م ۱۳۳۷)، مرکز فقه الأئمّة الأطهار علیهم السلام، قم، الاولی، ۱۴۲۲.

۴۵- عوالی اللئالی العزیزیّة فی الأحادیث الدینیّة، ابن أبی جمهور الأحسائی (القرن العاشر)، طبع سیّد الشهداء، قم، الاولی، ۱۴۰۵.

۴۶- عیون أخبار الرضا، محمّد بن علیّ بن بابویه، الشیخ الصدوق (م ۳۸۱)، رضا المشهدی، قم، الثانیة، ۱۳۶۳ ش.

«غ»

۴۷- غنیة النزوع إلی علم الاصول والفروع، أبو المکارم بن زهرة (م ۵۸۵)، مؤسّسة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۵۲۴

الإمام الصادق علیه السلام، قم، الاولی، ۱۴۱۷.

«ف»

۴۸- فرائد الاصول، الشیخ مرتضی الأنصاری (م ۱۲۸۱)، مجمع الفکر الإسلامی، قم، السابعة، ۱۴۲۷.

۴۹- الفصول الغرویّة فی الاصول الفقهیّة، الشیخ محمّد حسین الاصفهانی، صاحب الفصول (م ۱۲۵۰)، الطبع الحجری.

۵۰- فوائد الاصول، الشیخ محمّد علیّ الکاظمی الخراسانی (م ۱۳۶۵)، تقریرات بحث المحقّق النائینی، مؤسّسة النشر الإسلامی، قم، الاولی، ۱۴۰۹.

۵۱- الفوائد الرضویّة علی الفرائد المرتضویّة، الحاج آقا رضا الهمدانی (م ۱۳۲۲)، الطبع الحجری، طهران، ۱۳۷۴.

«ق»

۵۲- قاعدة لا ضرر، شیخ الشریعة الاصفهانی (م ۱۳۳۹)، مؤسّسة النشر الإسلامی، قم، ۱۴۰۶.

۵۳- قوانین الاصول، میرزا أبوالقاسم القمی (م ۱۲۳۱)، الطبع الحجری، طهران.

«ک»

۵۴- الکافی، محمّد بن یعقوب الکلینی (م ۳۲۹)، دار الکتب الإسلامیّة، طهران، الثالثة، ۱۳۸۸.

۵۵- کامل الزیارات، جعفر بن محمّد بن قولویه القمی (م ۳۶۸)، الباقری، قم، الثالثة، ۱۴۲۴.

۵۶- کتاب الخصال، محمّد بن علیّ بن بابویه، الشیخ الصدوق (م ۳۸۱)، مؤسّسة النشر الإسلامی، قم، ۱۴۰۳.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۵۲۵

۵۷- کتاب سلیم بن قیس الهلالی، سلیم بن قیس الکوفی الهلالی (م ۹۰)، انتشارات دلیل ما، قم، الثالثة، ۱۴۲۳.

۵۸- کتاب الصلاة، الشیخ عبدالکریم الحائری الیزدی (م ۱۳۵۵)، مکتب الإعلام الإسلامی، قم، ۱۳۶۲ ش.

۵۹- کتاب المکاسب، الشیخ مرتضی الأنصاری (م ۱۲۸۱)، دار الحکمة، قم، الثالثة، ۱۴۲۳.

۶۰- کشف الغطاء عن خفیّات مبهمات الشریعة الغرّاء، الشیخ جعفر بن خضر، کاشف الغطاء (م ۱۲۲۷)، مکتب الإعلام الإسلامی، قم، الاولی، ۱۴۲۲.

۶۱- کشف الغمّة فی معرفة الأئمّة، علی بن عیسی بن أبی الفتح الإربلی (م ۶۹۳)، سوق المسجد الجامع، تبریز.

۶۲- کفایة الاصول، الآخوند محمّد کاظم الخراسانی (م ۱۳۲۹)، مؤسّسة النشر الإسلامی، قم، الرابعة، ۱۴۱۸.

۶۳- کفایة الاصول المحشّی، میرزا أبوالحسن المشکینی (م ۱۳۵۸)، دار الحکمة، قم، الثانیة، ۱۳۸۱.

۶۴- کنز العمّال فی سنن الأقوال والأفعال، علاءالدین بن حسام الدین الهندی (م ۹۷۵)، مؤسّسة الرسالة، بیروت، الخامسة، ۱۴۰۵.

«م»

۶۵- المبسوط فی فقه الإمامیّة، الشیخ الطوسی (م ۴۶۰)، مؤسّسة النشر الإسلامی، قم، الاولی، ۱۴۲۲.

۶۶- مجمع البحرین ومطلع النیّرین، فخرالدین الطریحی (م ۱۰۸۷).

۶۷- مجمع البیان فی تفسیر القرآن، الفضل بن الحسن الطبرسی (م ۵۴۸)، کتابفروشی إسلامیة، طهران، الخامسة، ۱۳۹۵.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۵۲۶

۶۸- مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان، أحمد بن محمّد، المحقّق الأردبیلی (م ۹۹۳)، مؤسّسة النشر الإسلامی، قم، الاولی، ۱۴۰۲- ۱۴۱۴.

۶۹- مجموعة الوثائق السیاسیّة، محمّد حمید اللّه، دار النفاس، بیروت، السادسة، ۱۴۰۷.

۷۰- محاضرات فی اصول الفقه، محمّد إسحق الفیّاض، تقریرات بحث السیّد أبی القاسم الموسوی الخوئی، مؤسّسة النشر الإسلامی، قم، الاولی، ۱۴۱۹.

۷۱- مختصر المعانی، سعدالدین التفتازانی (م ۷۹۱)، مکتبة البصیرتی، قم.

۷۲- مختلف الشیعة فی أحکام الشریعة، العلّامة الحلّی (م ۷۲۶)، مؤسّسة النشر الإسلامی، قم.

۷۳- مدارک الأحکام فی شرح شرائع الإسلام، السیّد محمّد بن علیّ الموسوی العاملی (م ۱۰۰۹)، مؤسّسة آل البیت علیهم السلام، قم، الاولی، ۱۴۱۰.

۷۴- مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، العلّامة محمّد باقر المجلسی (م ۱۱۱۰)، دار الکتب الإسلامیة، طهران، الثانیة، ۱۳۹۴.

۷۵- مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، میرزا حسین النوری (م ۱۳۲۰)، مؤسّسة آل البیت علیهم السلام، بیروت، الثانیة، ۱۴۰۸.

۷۶- مستمسک العروة الوثقی، السیّد محسن الطباطبائی الحکیم (م ۱۳۹۰)، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، الرابعة، ۱۳۹۱.

۷۷- المسند، أحمد بن محمّد بن حنبل (م ۲۴۱)، دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، بیروت، الثانیة، ۱۴۱۴.

۷۸- مصباح الاصول، محمّد سرور البهسودی، تقریرات بحث السیّد أبی القاسم الموسوی الخوئی، مکتبة الداوری، قم، الثانیة، ۱۴۱۲.

۷۹- مصباح الفقیه، الحاج آقا رضا الهمدانی (م ۱۳۲۲)، مؤسّسة المهدیّ الموعود، قم، الاولی، ۱۴۱۸.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۵۲۷

۸۰- المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، أحمد بن محمّد بن علیّ المقری الفیّومی (م ۷۷۰).

۸۱- مطارح الأنظار، الشیخ أبوالقاسم الکلانتری (م ۱۲۹۲)، تقریرات بحث الشیخ مرتضی الأنصاری، مجمع الفکر الإسلامی، قم، الاولی، ۱۴۲۵.

۸۲- معالم الدین وملاذ المجتهدین، الشیخ حسن بن زین الدین العاملی (م ۱۰۱۱)، مؤسّسة النشر الإسلامی، قم، ۱۳۶۵ ش.

۸۳- المعتبر فی شرح المختصر، جعفر بن الحسن، المحقّق الحلّی (م ۶۷۶)، مؤسّسة سیّدالشهداء، قم، ۱۳۶۴ ش.

۸۴- معجم رجال الحدیث، السیّد أبوالقاسم الموسوی الخوئی (م ۱۴۱۳)، مرکز نشر آثار الشیعة، قم، الرابعة، ۱۴۱۰.

۸۵- مفتاح العلوم، یوسف بن أبی بکر السکّاکی (م ۶۲۶)، دار الکتب العلمیّة، بیروت، الاولی، ۱۴۰۳.

۸۶- مقالات الاصول، الحاج آقا ضیاءالدین العراقی (م ۱۳۶۱)، مجمع الفکر الإسلامی، قم، الاولی، ۱۴۱۴.

۸۷- مناقب آل أبی طالب، محمّد بن علی بن شهر آشوب المازندرانی (م ۵۸۸)، المطبعة العلميّة، قم.

۸۸- مناهج الأحكام والاصول، المولى أحمد النراقی (م ۱۲۴۵)، الطبع الحجری، ۱۲۲۴.

۸۹- منتهی الاصول، ميرزا محمّد حسن البجنوردی (م ۱۳۹۶)، مطبعة مؤسّسة العروج، الاولى، ۱۴۲۱.

۹۰- من لا يحضره الفقيه، محمّد بن علیّ بن بابويه، الشيخ الصدوق (م ۳۸۱)، مؤسّسة النشر الإسلامی، قم، الثانية، ۱۴۰۴.

۹۱- منية الطالب فی حاشية المكاسب، الشيخ موسى النجفی الخوانساری (م ۱۳۶۳)،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۲۸

تقريرات بحث المحقّق النائينی، المطبعة الحيدريّة، طهران، والمطبعة المرتضوية، نجف، ۱۳۵۸.

۹۲- الميزان فی تفسير القرآن، العلّامة السيّد محمّد حسين الطباطبائی (م ۱۳۶۰ ش)، مؤسّسة الأعلمی للمطبوعات، بيروت، الثالثة، ۱۳۹۳.

«ن»

۹۳- نضد القواعد الفقهية، مقداد بن عبداللّه السيوری الحلّی (م ۸۲۶)، مكتبة آية اللّه المرعشی، قم، ۱۴۰۳.

۹۴- نهاية الاصول، حسينعلی المنتظری، تقريرات بحث الحاج آقا حسين الطباطبائی البروجردی، مطبعة القدس، قم، الاولى، ۱۴۱۵.

۹۵- نهاية الأفكار، الشيخ محمّد تقی البروجردی (م ۱۳۹۱)، تقريرات بحث الحاج آقا ضياء الدين العراقی، مؤسّسة النشر الإسلامی، قم، الرابعة، ۱۴۲۲.

۹۶- نهاية الحكمة، العلّامة السيّد محمّد حسين الطباطبائی (م ۱۳۶۰ ش)، مؤسّسة النشر الإسلامی، قم، الثامنة عشرة، ۱۴۲۴.

۹۷- نهاية الدراية فی شرح الكفاية، الشيخ محمّد حسين الاصفهانی، الكمپانی (م ۱۳۶۱)، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، قم، الاولى، ۱۴۱۸.

۹۸- النهاية فی غريب الحديث والأثر، ابن الأثير (م ۶۰۶).

۹۹- نهج البلاغة، من كلام مولانا أمير المؤمنين عليه السلام، السيّد الرضیّ (م ۴۰۶)، الدكتور صبحی الصالح، بيروت، الاولى، ۱۳۸۷.

«ه»

۱۰۰- هداية المسترشدين فی شرح معالم الدين، الشيخ محمّد تقی الاصفهانی (م ۱۲۴۸)، مؤسّسة النشر الإسلامی، قم، الاولى، ۱۴۲۰.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۲۹

«و»

۱۰۱- وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملی (م ۱۱۰۴)، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، الثالثة، ۱۴۱۶.

۱۰۲- وقاية الأذهان، الشيخ محمّد رضا النجفی الاصفهانی (م ۱۳۶۲)، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، قم، الاولى، ۱۴۱۳.[۷۱۰]

---

[۱] (۱) معنى كونها أصلًا عقلائيّاً أنّ العقلاء يعملون بمقتضاها من دون أن تكون طريقاً إلى الواقع عندهم بالظنّ بمقتضاها، بل يعملون بها حتّى فی صورة الشكّ. منه مدّ ظلّه.

[۲] (۱) فرائد الاصول ۳: ۹.

[۳] (۲) بل الطريق هو نفس خبر العادل. م ح- ی.

[۴] (۳) الملاک فی هذا التعریف هو الیقین. منه مدّ ظلّه.

[۵] (۴) الملاک فی هذا التعریف هو المتیقّن الذی عبّر عنه فیه ب« الشیء». منه مدّ ظلّه.

[۶] (۱) یعنی کونه أصلًا عملیّاً. منه مدّ ظلّه.

[۷] (۲) حاشیة کتاب فرائد الاصول: ۱۷۱.

[۸] (۱) فرائد الاصول ۳: ۴۹.

[۹] (۲) فرائد الاصول ۳: ۹.

[۱۰] (۱) أی بتوسّطه. منه مدّ ظلّه.

[۱۱] (۲) فرائد الاصول ۳: ۱۸.

[۱۲] (۱) فإنّه قدس سره قال- علی ما نقله عنه الشیخ الأعظم الأنصاری قدس سره فی فرائد الاصول ۳: ۲۰-: ولیس عموم قولهم:« لا تنقض الیقین بالشکّ» بالقیاس إلی أفراد الاستصحاب وجزئیّاته إلّاکعموم آیة النبأ بالقیاس إلی آحاد الأخبار المعتبرة.

[۱۳] (۱) فرائد الاصول ۳: ۲۰.

[۱۴] (۱) راجع الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۷۴.

[۱۵] (۱) أی العقل إذا حکم بحسن شیء أو قبحه ثبت حکم الشارع بوجوبه أو حرمته، لأجل الملازمة، وهو« کلّما حکم به العقل حکم به الشرع». منه مدّ ظلّه.

[۱۶] (۱) فرائد الاصول ۳: ۳۷.

[۱۷] (۱) مثاله: أنّ العقل یدرک قبح الکذب الضارّ غیر النافع لأحدٍ قطعاً، وأمّا إذا انتفی عنوان« الضارّ» أو عنوان« غیر النافع لأحد» یشکّ فی قبحه وعدمه، لشکّه فی بقاء ملاک حکمه وعدمه. منه مدّ ظلّه.

[۱۸] (۱) أجود التقریرات ۴: ۲۱، وفوائد الاصول ۴: ۳۲۱.

[۱۹] (۱) أی الموضوع الخارجی الذی کان حسناً قطعاً قبل الشکّ فی صدق عنوان قبیح علیه. م ح- ی.

[۲۰] (۲) الشکّ فی حکمه هذا لیس لأجل الشکّ فی حدود موضوع حکمه حتّی یلزم الخروج عن الفرض، بل لأجل الشکّ فی تحقّق عنوان« السابّ للّه‌ورسوله»، ولو قطع بتحقّق هذا العنوان لقطع بقبح الإنقاذ، ولو قطع بعدم تحقّقه لقطع بحسنه، فموضوعه مبیّن کما هو الفرض. منه مدّ ظلّه.

[۲۱] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۷۸.

[۲۲] (۱) والمحقّق الخوانساری، والنائینی والحاج آقا رضا الهمدانی رحمهم الله، کما سیجیء فی الصفحة ۴۹. م ح- ی.

[۲۳] (۲) فرائد الاصول ۳: ۵۰- ۵۱.

[۲۴] (۱) فوائد الاصول ۴: ۳۲۵ وما بعدها.

[۲۵] (۱) وهذا هو المعنی الثالث للمقتضی، والمحقّق النائینی رحمه الله قال بإمکان القول بالتفصیل بین الشکّ فی المقتضی بهذا المعنی والشکّ فی الرافع. م ح- ی.

[۲۶] (۲) فإنّا إذا أحرزنا من طریق الدلیل الشرعی أنّ ما صار نجساً استمرّت نجاسته إلی أن یجیء الرافع، فإن تطهّر بعد ساعة زالت النجاسة، وإن لم یتطهّر إلی مأة عام مثلًا بقیت النجاسة وکشفت عن بقاء ملاکها. منه مدّ ظلّه، توضیحاً لکلام الإمام الخمینی« حفظه اللّه».

[۲۷] (۳) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۸۲.

[۲۸] (۱) هذه الروایة صحیحة، لأنّ إسناد الشیخ إلی الحسین بن سعید صحیح- کما ثبت فی محلّه- بل صحّة هذا الإسناد کالمتّفق

علیها، إلّاأنّها مضمرة، ولکن لا ضیر فی ذلک حیث کان المضمر زرارة، وقال أکابر علم الرجال بأنّ مثل زرارة لا یسأل إلّاالإمام علیه السلام. منه مدّ ظلّه.

[۲۹] (۲) تهذیب الأحکام ۱: ۵۹، باب الأحداث الموجبة للطهارة، الحدیث ۱۱، ووسائل الشیعة ۱: ۲۴۵، کتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء، الحدیث ۱.

[۳۰] (۱) فرائد الاصول ۳: ۵۶.

[۳۱] (۱) المراد ب« الحکم» هو الحرمة، والمراد ب« الموضوع» هو نقض الیقین بالشکّ، والمناسبة بینهما واضحة. م ح- ی.

[۳۲] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۸۴.

[۳۳] (۲) أی لمکان« الباء» فی قوله تعالی:« وَامْسَحُواْ بِرُءُوسِکُمْ وَأَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ»، المائدة: ۶.

[۳۴] (۳) وسائل الشیعة ۱: ۴۱۳، کتاب الطهارة، الباب ۲۳ من أبواب الوضوء، الحدیث ۱.

[۳۵] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۲۴۶.

[۳۶] (۲) راجع ص ۳۶.

[۳۷] (۳) أی قوله علیه السلام:« فإنّه علی یقین من وضوئه». م ح- ی.

[۳۸] (۱) فوائد الاصول ۴: ۳۳۶.

[۳۹] (۲) أی: لا یجب علیه الوضوء. م ح- ی.

[۴۰] (۳) أی: إن لم یستیقن أنّه قد نام فلا یجب علیه الوضوء. م ح- ی.

[۴۱] (۱) فوائد الاصول ۴: ۳۳۶.

[۴۲] (۱) بل قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: إنّه أظهر فی الدلالة علی الإنشاء من صیغة« افعل». کفایة الاصول: ۹۲. م ح- ی.

[۴۳] (۲) حیث قال: والاستدلال بالروایة علی اعتبار الاستصحاب مطلقاً فی جمیع المسائل یتوقّف علی إلغاء خصوصیّة تعلّق الیقین بالوضوء، وأنّ إضافة الیقین إلی الوضوء فی قوله:« وإلّا فإنّه علی یقین من وضوئه» لیس لبیان تقیید الیقین بالوضوء، بل لمجرّد بیان أحد مصادیق ما تعلّق به الیقین، واختیار هذا المصداق بالذکر لکونه مورد السؤال لا لخصوصیّة فیه، وعلی هذا یکون المحمول فی الصغری مطلق الیقین مجرّداً عن خصوصیّة تعلّقه بالوضوء، وینطبق علی ما هو الموضوع فی الکبری، وهی قوله علیه السلام:« ولا ینقض الیقین أبداً بالشکّ»، فیکون« الألف واللام» فی الیقین للجنس، لا للعهد لیختصّ الموضوع فی الکبری بالیقین المتعلّق بالوضوء، ویتألّف من مجموع الجملتین قیاس بصورة الشکل الأوّل، فتکون النتیجة هی عدم جواز نقض مطلق الیقین بالشکّ، سواء تعلّق الیقین بالوضوء أو بغیره من الأحکام والموضوعات، کما لو فرض أنّه قدّم الوضوء علی الیقین وکان الکلام هکذا:« فإنّه من وضوئه علی یقین ولا- ینقض الیقین بالشکّ» إذ لا- إشکال حینئذٍ فی أنّ المحمول فی الصغری والموضوع فی الکبری هو نفس الیقین بلا قید، إنتهی موضع الحاجة من کلامه. فوائد الاصول ۴: ۳۳۵.

[۴۴] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۸۶.

[۴۵] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۸۷.

[۴۶] (۱) راجع فوائد الاصول ۴: ۳۳۸.

[۴۷] (۲) وهو الحاج آقا رضا الهمدانی، والمحقّق النائینی کما سیتّضح قریباً. م ح- ی.

[۴۸] (۳) هو الحاج آقا حسین الخوانساری والد آقا جمال الخوانساری صاحب الحاشیة النفیسة علی شرح اللمعة. منه مدّ ظلّه.

[۴۹] (۱) فرائد الاصول ۳: ۷۸.

[۵۰] (۱) الفوائد الرضویّة علی الفرائد المرتضویّة: ۸۱.

[۵۱] (۱) فوائد الاصول ۴: ۳۷۳.

[۵۲] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۹۱.

[۵۳] (۱) كما عبّر به الإمام الخمينى نفسه« مدّ ظلّه» فى إيراده الرابع على المحقّق الهمدانى رحمه الله. م ح- ى.

[۵۴] (۲) وهى الإشكال الثانى والثالث والخامس. م ح- ى.

[۵۵] (۱) كفاية الاصول: ۴۴۲.

[۵۶] (۱) النحل: ۹۱.

[۵۷] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۹۰.

[۵۸] (۲) وهم: ۱- المحقّق الخوانسارى، ۲- الشيخ الأعظم الأنصارى، ۳- الحاج آقا رضا الهمدانى، ۴- المحقّق النائينى« قدّس اللَّه أسرارهم». م ح- ى.

[۵۹] (۱) سيجىء فى ص ۶۹.

[۶۰] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۹۵.

[۶۱] (۱) ضرورة أنّ عدم نقض اليقين بالشكّ فى مثل الوضوء مع حصول مقدّمات النوم كالخفقة والخفقتين وتحريك شىء إلى جنبه مع عدم التفاته إليه، وفى مثل الظنّ بإصابة دم الرعاف فيمن حصل له الرعاف، ليس ارتكازيّاً للعقلاء، لأنّهم فى مثل تلك الموارد التى تكون فى مظانّ حصول منافيات الحالة السابقة يتفحّصون عنها، كما ترى أنّ فى الصحيحة الثانية يقول:« فإن ظننت أنّه قد أصابه ولم أتيقّن فنظرت فلم أرَ شيئاً» فلم يكتف بالحالة السابقة حتّى نظر إليه فصلّى، مضافاً إلى أنّ هذا التعبير كثيراً ما وقع فى الأخبار فيما لا يكون على طبقه ارتكاز كما يظهر بالتتبع فيها، مع أنّك قد عرفت أنّ العمل على طبق اليقين المتعلّق بحالة مع انقلابه إلى الشكّ فى حالة اخرى لا يكون ارتكازيّاً، والحال أنّ مفاد الروايات هو أن لا ينقض اليقين بالشكّ من حيث ذاتهما من غير أن يحصل وثوق أو اطمئنان على البقاء. هذا ما أفاده الإمام الخمينى« مدّ ظلّه» فى الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۹۵.

[۶۲] (۱) ليس فى التهذيب والاستبصار كلمة« له». م ح- ى.

[۶۳] (۲) الرعاف: الدم الذى يخرج من الأنف. م ح- ى.

[۶۴] (۳) كلمة« غيره» معطوفة على« رعاف» لا على« دم». منه مدّ ظلّه.

[۶۵] (۴) الظاهر أنّه صلّى فيه مع نسيانه النجاسة، لا مع علمه الإجمالى بها، لأنّ الجهل ببطلان الصلاة فى الثوب النجس بعيد عن مثل زرارة، على أنّ قوله فى السؤال الأوّل:« علّمت أثره إلى أن اصيب له الماء» دليل على كونه عالماً ببطلان الصلاة فى الثوب النجس. منه مدّ ظلّه.

[۶۶] (۱) تهذيب الأحكام ۱: ۴۳۲، كتاب الطهارة، الباب ۲۲ من أبواب تطهير البدن والثياب من النجاسات، الحديث ۸، والاستبصار ۱: ۲۹۲، كتاب الطهارة، الباب ۱۰۹ من أبواب الرجل يصلّى فى ثوب فيه نجاسة قبل أن يعلم، الحديث ۱۳.

[۶۷] (۱) راجع وسائل الشيعة ۷: ۲۳۸، كتاب الصلاة، الباب ۲ من أبواب قواطع الصلاة.

[۶۸] (۲) رَعَفَ الرجل: خرج الدم من أنفه. م ح- ى.

[۶۹] (۱) الكافى ۳: ۳۵۱، كتاب الصلاة، باب السهو فى الثلاث والأربع، الحديث ۳.

[۷۰] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۰۴، نقلًا عن المحدّث الفيض الكاشانى رحمه الله.

[۷۱] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۷۲] (۱) ولأجل هذا نحتاج إلى القول بأنّ مراد المحدّث الكاشانى رحمه الله أنّ قوله عليه السلام:« لا يُدخل الشكّ فى اليقين ولا

یخلط أحـدهما بالآخر» یکون نهیاً عن البناء علی أنّ المشـکوک فیها دخلت فی المتیقّنة واختلطت بها واقعاً، یعنی یکون نهیاً عن البناء علی الأکثر، وهذا خلاف ظاهر الروایة، لأنّ متعلّق النهی هو نفس الإدخال والخلط، لا البناء علی الدخول والاختلاط. منه مدّ ظلّه.

[۷۳] (۱) أی من قوله:« قام فأضاف إلیها اخری». م ح- ی.

[۷۴] (۱) هذا هو موثّقة إسحاق بن عمّار الآتیة فی ص ۹۳.

[۷۵] (۲) راجع وسائل الشیعة ۸: ۲۱۸ و ۲۱۹، کتاب الصلاة، الباب ۱۰ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، الحدیث ۸، والباب ۱۱ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، الحدیث ۱ و ۲.

[۷۶] (۳) وسائل الشیعة ۸: ۲۱۳، کتاب الصلاة، الباب ۸ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، الحدیث ۳.

[۷۷] (۴) راجع فرائد الاصول ۳: ۶۲.

[۷۸] (۱) کفایة الاصول: ۴۵۰.

[۷۹] (۲) المستشکل هو المحقّق الخوئی« مدّ ظلّه» فی« مصباح الاصول» ۳: ۶۳. م ح- ی.

[۸۰] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۰۶.

[۸۱] (۱) راجع ص ۵۴ و ۶۰- ۶۲.

[۸۲] (۱) مصباح الاصول ۳: ۶۳.

[۸۳] (۲) راجع ص ۸۵.

[۸۴] (۱) راجع ص ۸۰.

[۸۵] (۱) وسائل الشیعة ۱۰: ۲۵۵، کتاب الصوم، الباب ۳ من أبواب أحکام شهر رمضان، الحدیث ۱۳.

[۸۶] (۱) وسائل الشیعة ۸: ۲۱۲، کتاب الصلاة، الباب ۸ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، الحدیث ۲.

[۸۷] (۲) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۰۷.

[۸۸] (۳) وهـذا هو الاستصـحاب، ولا- ینطبق علی قاعـدة الیقین، لعـدم کون المکلّف متیقّنـاً فی ظرف کونه شاکّاً فی تلک القاعـدة، فلیس الشکّ والیقین فعلیّین معاً فیها. منه مدّ ظلّه.

[۸۹] (۱) کتـاب الخصال: ۶۱۹، حـدیث الأربعمائـة، ووسائل الشـیعة ۱: ۲۴۶، کتـاب الطهـارة، الباب ۱ من أبـواب نـواقض الوضوء، الحدیث ۶، وتحف العقول: ۱۰۹. وفیه« من کان علی یقین فأصابه ما یشکّ فلیمض علی یقینه، فإنّ الشکّ لا یـدفع الیقین ولا ینقضه». م ح- ی.

[۹۰] (۱) کفایة الاصول: ۴۵۱.

[۹۱] (۱) وسائل الشیعة ۱۰: ۲۵۵، کتاب الصوم، الباب ۳ من أبواب أحکام شهر رمضان، الحدیث ۱۳.

[۹۲] (۱) فرائد الاصول ۳: ۷۱.

[۹۳] (۲) کفایة الاصول: ۴۵۲.

[۹۴] (۱) المصدر نفسه.

[۹۵] (۱) أجود التقریرات ۴: ۵۷.

[۹۶] (۱) تقدّم ذکرها فی ص ۳۱.

[۹۷] (۲) وسائل الشیعة ۳: ۴۶۷، کتاب الطهارة، الباب ۳۷ من أبواب النجاسات، الحدیث ۴.

[۹۸] (۳) وسائل الشیعة ۱: ۱۳۴، کتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب الماء المطلق، الحدیث ۵.

[۹۹] (۱) وسائل الشیعة ۱۷: ۸۹، کتاب التجارة، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۴.

[١٠٠] (١) كفاية الاصول: ۴۵٢.

[١٠١] (٢) حاشية كتاب فرائد الاصول: ١٨۵- ١٨۶.

[١٠٢] (٣) راجع الفصول الغرويّة: ٣٧٣.

[١٠٣] (١) كالكافر. منه مدّ ظلّه.

[١٠۴] (٢) كماء الأنف والفم. منه مدّ ظلّه.

[١٠۵] (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١١٢.

[١٠۶] (١) هذا الإشكال متين وارد على ما في الحاشية. منه مدّ ظلّه.

[١٠٧] (٢) وجه عدم الإمكان عدم الجامع بينهما. منه مدّ ظلّه.

[١٠٨] (٣) هذا الإشكال ممّا أورده المحقّق النائيني أيضاً على المحقّق الخراساني مع زيادة توضيح. منه مدّ ظلّه.

[١٠٩] (۴) أي ما شكّ في حكمه الواقعي. م ح- ي.

[١١٠] (۵) لأنّ الحكم الظاهري متأخّر عن الواقعي بمرتبتين. منه مدّ ظلّه.

[١١١] (۶) فكلّ من الطهارة والحلّيّة الظاهريّة حكم مغيّى بالغاية ذاتاً، فلا يمكن جعل الغاية لهما ثانياً بقوله:« حتّى تعلم أنّه قذر» أو« حتّى تعلم أنّه حرام». منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام الإمام« مدّ ظلّه».

[١١٢] (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١١٣.

[١١٣] (٢) المصدر نفسه.

[١١۴] (٣) ولا بأس بنقل كلامه رحمه الله، فإنّه مشتمل على توضيحات مفيدة في المقام، فقال: إنّ المراد من« الشيء» في قوله عليه السلام:« كلّ شيء إلخ» إمّا أن يكون هو ذات الشيء المعروض للحكم الواقعي الأوّلي، سواء كان من الأفعال أو من الموضوعات الخارجيّة، كالقيام والقعود والإنسان والحيوان والنبات وغير ذلك من متعلّقات التكاليف وموضوعاتها، وإمّا أن يكون هو« الشيء» بوصف كونه مشكوك الحلّيّة أو الطهارة.

فإن كان المراد منه ذات الشيء بعنوانه الأوّلي، فحمل قوله عليه السلام:« حلال» أو« طاهر» عليه إنّما هو لبيان حكمه الواقعي، فيكون مفاده حينئذٍ: إنّ كلّ موجود في العالم يكون محكوماً بالحلّيّة والطهارة واقعاً، غايته أنّه يكون من العمومات المخصّصة، كقوله تعالى:« واحلّ لكم ما في الأرض جميعاً».

وإن كان المراد منه الذات بوصف كونها مشكوكة الطهارة والحلّيّة، فحمل قوله عليه السلام:« حلال» أو« طاهر» عليه إنّما هو لبيان حكمه الظاهري، ولا يمكن حينئذٍ أن يكون المراد من المحمول الحلّيّة والطهارة الواقعيّة، فإنّ موضوعات الأحكام الواقعيّة إنّما هي ذوات الأشياء المرسلة، ولا يعقل تقييد موضوع الحكم الواقعي بكونه مشكوك الحكم، فالشيء المقيّد بكونه مشكوك الطهارة والحلّيّة لا يمكن أن يحمل عليه إلّاالطهارة والحلّيّة الظاهريّة، كما أنّ الشيء المرسل الغير المقيّد بذلك لا يمكن أن يحمل عليه إلّاالطهارة والحلّيّة الواقعيّة، فإنّ للشكّ دخلًا في موضوع الحكم الظاهري مطلقاً.

فالموضوع في قوله عليه السلام:« كلّ شيء لك طاهر» أو« حلال» إمّا أن يكون هو الشيء المرسل، ويلزمه أن يكون المحمول حكماً واقعيّاً، وإمّا أن يكون هو الشيء المشكوك حلّيّته أو طهارته، ويلزمه أن يكون المحمول حكماً ظاهريّاً، ولا يمكن أن يكون المراد منه الأعمّ من المرسل والمشكوك، كما لا يمكن أن يكون المراد من المحمول الأعمّ من الواقعي والظاهري، فإنّ الشيء المشكوك متأخّر رتبةً عن الشيء المرسل، كما أنّ الحكم الظاهري متأخّر في الرتبة عن الحكم الواقعي، فكلّ من موضوع الحكم الظاهري وحكمه في طول موضوع الحكم الواقعي وحكمه، ولا يمكن جمعهما في اللحاظ والاستعمال، وذلك كلّه واضح ممّا لا ينبغي إطالة الكلام فيه، إنتهى موضع الحاجة من كلامه. فوائد الاصول ۴: ٣۶٧. م ح- ي.

[۱۱۵] (۱) فوائد الاصول ۴: ۳۶۸.

[۱۱۶] (۱) أجود التقریرات ۴: ۵۹. أقول: ما وجدت ذیل کلامه فی« أجود التقریرات» ولا فی« فوائد الاصول» فلعلّ شیخنا الاستاذ« مدّ ظلّه» استحصله من طریق آخر غیرهما. م ح- ی.

[۱۱۷] (۱) مثل أنّ جعل الجُدَی خلف المنکب الأیمن مثلًا علامهٔ القبلهٔ لبعض البلاد. منه مدّ ظلّه.

[۱۱۸] (۲) العزیمهٔ والرخصهٔ مرتبطتان بالترک، إلّاأنّ الترک فی الاولی لازم، وفی الثانیهٔ جائز. منه مدّ ظلّه.

[۱۱۹] (۳) المراد بها جعل الولایهٔ، لا الولایهٔ التی تکون من الاعتقادیّات. منه مدّ ظلّه.

[۱۲۰] (۱)« عدم الموانع» صحّ ظاهراً. م ح- ی.

[۱۲۱] (۱) فوائد الاصول ۴: ۳۸۵.

[۱۲۲] (۲) مریم: ۴۹.

[۱۲۳] (۳) البقرهٔ: ۳۰.

[۱۲۴] (۴) البقرهٔ: ۱۲۴.

[۱۲۵] (۱) إذ لا إشکال فی صدق الحکم علی کلّ مقرّر ومجعول شرعی، وهذه المناصب تکون من المقرّرات والمجعولات الشرعیّهٔ. منه مدّ ظلّه.

[۱۲۶] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۱۴.

[۱۲۷] (۱) فرائد الاصول ۳: ۱۲۵ وما بعدها.

[۱۲۸] (۱) کفایهٔ الاصول: ۴۵۵.

[۱۲۹] (۲) تقدّم کلامه فی ص ۱۲۱.

[۱۳۰] (۱) آل عمران: ۹۷.

[۱۳۱] (۲) وسائل الشیعهٔ ۲: ۲۸۷، کتاب الطهارهٔ، الباب ۷ من أبواب الحیض، الحدیث ۲.

[۱۳۲] (۳) کتاب الخصال: ۴۱۷، باب التسعهٔ، الحدیث ۹.

[۱۳۳] (۱) کفایهٔ الاصول: ۱۲۱.

[۱۳۴] (۲) وسائل الشیعهٔ ۴: ۱۲۵، کتاب الصلاهٔ، الباب ۴ من أبواب المواقیت، الحدیث ۱.

[۱۳۵] (۱) مستدرک الوسائل ۴: ۱۵۸، کتاب الصلاهٔ، الباب ۱ من أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ، الحدیث ۵.

[۱۳۶] (۲) وسائل الشیعهٔ ۱: ۳۱۵، کتاب الطهارهٔ، الباب ۹ من أبواب أحکام الخلوهٔ، الحدیث ۱.

[۱۳۷] (۳) البقرهٔ: ۱۴۹ و ۱۵۰.

[۱۳۸] (۱) ما وجدت هذه العبارهٔ فی المجامیع الحدیثیّهٔ. م ح- ی.

[۱۳۹] (۲) وسائل الشیعهٔ ۲۵: ۴۱۲، کتاب إحیاء الموات، الباب ۱ من أبواب إحیاء الموات، الحدیث ۵.

[۱۴۰] (۱) بحار الأنوار ۲: ۲۷۲، کتاب العلم، الباب ۳۳، باب ما یمکن أن یستنبط من الآیات والأخبار من متفرّقات اصول الفقه، الحدیث ۷.

[۱۴۱] (۲) البقرهٔ: ۲۷۵.

[۱۴۲] (۱) فوائد الاصول ۴: ۳۹۴.

[۱۴۳] (۱) والمراد من فعلیّتهما هو الالتفات إلی یقینه السابق وشکّه اللاحق. منه مدّ ظلّه.

[۱۴۴] (۲) خلافاً للشیخ الأعظم رحمه الله حیث ذهب إلی کون الیقین فی روایات الباب طریقیّاً، والمراد منه هو المتیقّن، وتقدّم نقل

کلامه رحمه الله فی ص ۴۹. م ح- ی.

[۱۴۵] (۳) وأمّا البراءة الشرعیّة فلا إشکال فی جریانها فی الشبهات الموضوعیّة. منه مدّ ظلّه.

[۱۴۶] (۱) راجع فرائد الاصول ۳: ۲۵.

[۱۴۷] (۲) راجع کفایة الاصول: ۴۵۹.

[۱۴۸] (۳) أضاف صاحب الکفایة قیداً آخر، وهو قوله:« قطع بعدم تطهیره بعد الشکّ». م ح- ی.

[۱۴۹] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۲۱.

[۱۵۰] (۱) وتجری هاهنا أیضاً قاعدة الاشتغال التی ذهب الاستاذ« مدّ ظلّه» إلی استناد بطلان الصلاة إلیها فی الفرع الثانی کما سیأتی. م ح- ی.

[۱۵۱] (۲)« قبلها» متعلّق ب« استصحاب» لا ب« محدثاً». م ح- ی.

[۱۵۲] (۱) ویجری أیضاً هاهنا بعد الفراغ من الصلاة وتبدّل غفلته إلی الالتفات استصحاب الحدث فی حال الصلاة، وهو الذی أناط الاستاذ« مدّ ظلّه» بطلان الصلاة فی الفرع الأوّل إلیه. م ح- ی.

[۱۵۳] (۱) کفایة الاصول: ۴۶۰.

[۱۵۴] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۲۲.

[۱۵۵] (۲) أجود التقریرات ۴: ۸۲، وفوائد الاصول ۴: ۴۰۳.

[۱۵۶] (۱) راجع ص ۶۰- ۶۲.

[۱۵۷] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۲۴.

[۱۵۸] (۲) والممکن هو العلم الوجدانی بالنجاسة، إلّاأنّه غیر مورد الروایة، فلو کان الیقین فیها خصوص العلم الوجدانی للزم خروج المورد، وهو العلم بطهارة الثوب. منه مدّ ظلّه.

[۱۵۹] (۳) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۲۴.

[۱۶۰] (۱) کفایة الاصول: ۴۶۱.

[۱۶۱] (۱) بل ولعدم الشکّ فی بقائها لو فرض الیقین بها. م ح- ی.

[۱۶۲] (۱) لأنّه توضّأ فرضاً بعد رؤیة الرطوبة المشتبهة. م ح- ی.

[۱۶۳] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۱۶۴] (۱) کفایة الاصول: ۴۶۲.

[۱۶۵] (۲) هذا فی المثال المعروف بین الاصولیّین للقسم الثانی من استصحاب الکلّی، وهو أنّا علمنا بوجود حیوان فی الدار مردّد بین الفیل والبقّ ثمّ شککنا فی بقاء الحیوان، لأنّا نعلم ببقائه علی تقدیر کونه فیلًا وبموته علی تقدیر کونه بقّاً. م ح- ی.

[۱۶۶] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۲۷.

[۱۶۷] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۲۹.

[۱۶۸] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۲۹.

[۱۶۹] (۲) وذلک لأنّ نجاسة الملاقی ثابتة بالاستصحاب، والملاقاة تحقّقت بالوجدان، فیترتّب الأثر علیه، وهو نجاسة الملاقی. م ح- ی.

[۱۷۰] (۱) مصباح الاصول ۳: ۱۱۱، نقلًا عن المحقّق النائینی رحمه الله.

[۱۷۱] (۲) هو العلّامة السیّد أبو القاسم الموسوی الخوئی« مدّ ظلّه».

[۱۷۲] (۱) مصباح الاصول ۳: ۱۱۲.

[۱۷۳] (۱) مصباح الاصول ۳: ۱۱۰، نقلًا عن المحقّق النائینی رحمه الله.

[۱۷۴] (۲) هو العلّامة السیّد أبو القاسم الموسوی الخوئی« مدّ ظلّه».

[۱۷۵] (۳) مصباح الاصول ۳: ۱۱۱.

[۱۷۶] (۱) راجع ص ۱۴۷ و ۱۵۱.

[۱۷۷] (۱) راجع ص ۱۴۹.

[۱۷۸] (۱) مصباح الاصول ۳: ۱۱۲.

[۱۷۹] (۲) یعنی الجواب المنقول عن الإمام الخمینی« مدّ ظلّه» الذی قرّره المحقّق النائینی رحمه الله ببیان علمی وتقدّم فی ص ۱۵۷- ۱۵۹.

[۱۸۰] (۱) فرائد الاصول ۳: ۱۹۶.

[۱۸۱] (۲) بل السواد الشدید المتبدّل إلی الضعیف فرد واحد من السواد عقلًا أیضاً کما حقّق فی محلّه، لکنّ الملاک فی باب الاستصحاب هو نظر العرف، لا العقل. منه مدّ ظلّه.

[۱۸۲] (۱) فرائد الاصول ۳: ۱۹۶.

[۱۸۳] (۲) فوائد الاصول ۴: ۴۲۴.

[۱۸۴] (۱) مغزی الکلام: مقصده. م ح- ی.

[۱۸۵] (۲) فوائد الاصول ۴: ۴۲۴.

[۱۸۶] (۳) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۳۳.

[۱۸۷] (۴) کفایة الاصول: ۴۶۲.

[۱۸۸] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۳۴.

[۱۸۹] (۱) مصباح الاصول ۳: ۱۱۴.

[۱۹۰] (۱) إذا قمتم إلی الصلاة: أی إذا قمتم من النوم إلی الصلاة، وبه فسّرها المفسّرون أیضاً. منه مدّ ظلّه.

[۱۹۱] (۲) فاطّهّروا: أی فاغتسلوا. منه مدّ ظلّه.

[۱۹۲] (۳) المائدة: ۶.

[۱۹۳] (۴) أصل الآیة هکذا:« وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْجَآءَ أَحَدٌ مّنكُم مّنَ الْغَآئِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيّبًا».

[۱۹۴] (۱) مصباح الاصول ۳: ۱۱۵.

[۱۹۵] (۱) راجع تعلیقة الرسائل للإمام الخمینی« مدّ ظلّه»: ۱۳۶.

[۱۹۶] (۱) الواقعة: ۷۹.

[۱۹۷] (۲) وهی قوله تعالی:« إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهّرَكُمْ تَطْهِيرًا»، الأحزاب: ۳۳.

[۱۹۸] (۳) المثالان الأوّلان للعلم بتحقّق عنوانین مع الشکّ فی انطباقهما علی فرد واحد أو فردین، والمثال الثالث للعلم بتحقّق فردین والشکّ فی تعاقبهما. م ح- ی.

[۱۹۹] (۱) فرائد الاصول ۳: ۱۹۷.

[۲۰۰] (۲) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۳۶- ۱۵۰.

[۲۰۱] (۳) تقدّم البحث حول« أصالة عدم قابليّة التذكية» في ص ۴۹۸- ۵۰۷ من الجزء الرابع. م ح- ی.

[۲۰۲] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۵۰.

[۲۰۳] (۱) هذا بناءً على ما نقله عنه الإمام الخميني« مدّ ظلّه» في الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۵۱، لكنّ الشيخ رحمه الله ردّه بقوله:« إلّا أنّ هذا المعنى على تقدير صحّته والإغماض عمّا فيه». راجع فرائد الاصول ۳: ۲۰۴. م ح- ی.

[۲۰۴] (۱) هذا في غير الحركة الأينيّة، كالكمّيّة والكيفيّة والجوهريّة على القول بها. م ح- ی.

[۲۰۵] (۲) هذا في الحركة الأينيّة. م ح- ی.

[۲۰۶] (۳) كفاية الاصول: ۴۶۴.

[۲۰۷] (۱) راجع نهاية الحكمة: ۲۵۵.

[۲۰۸] (۲) فرائد الاصول ۳: ۲۰۳.

[۲۰۹] (۳) فرائد الاصول ۳: ۲۰۵.

[۲۱۰] (۱) كفاية الاصول: ۴۶۵.

[۲۱۱] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۵۲.

[۲۱۲] (۱) وهو قوله:« وثالثاً يمكن إجراء الاستصحاب التعليقي على نحو التعليق في الموضوع بأن يقال: لو صلّيت في الزمان السابق المعلوم كونه نهاراً لكان صلاتي في النهار، فشككت في بقاء هذا الأمر، فيستصحب أنّ صلاتي لو وجدت تكون في النهار، فإيجادها وجداني، وكونها واقعةً في النهار على فرض الوجود إنّما هو بحكم الأصل، لكن جريان الأصل التعليقي بنحو التعليق في الموضوع محلّ إشكال». الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۵۴.

[۲۱۳] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۵۴.

[۲۱۴] (۱) تقدّم هذا البحث في ص ۱۸۵- ۱۸۷.

[۲۱۵] (۲) فرائد الاصول ۳: ۲۱۰.

[۲۱۶] (۱) كفاية الاصول: ۴۶۵.

[۲۱۷] (۲) يعني: ملّا أحمد النراقي. م ح- ی.

[۲۱۸] (۱) مناهج الأحكم والاصول: ۲۳۷.

[۲۱۹] (۲) يعني« الحكم الشرعي». م ح- ی.

[۲۲۰] (۳) بمقتضى أدلّة الاستصحاب. م ح- ی.

[۲۲۱] (۴) فرائد الاصول ۳: ۲۱۰.

[۲۲۲] (۱) الأوّل مقتضى نظر العرف، والثاني مقتضى نظر العقل. م ح- ی.

[۲۲۳] (۲) كفاية الاصول: ۴۶۶.

[۲۲۴] (۳) لا معنى لكلمة« إلّا» في هذه العبارة، فالظاهر وقوع الغلط في نسخة الكفاية، وحقّ العبارة أن يقال:« وإلّا فلا يكاد يصحّ إذا سيق بأحدهما». منه مدّ ظلّه.

[۲۲۵] (۴) في نسخة الكفاية التي بأيدينا« سبق» بالباء، لكنّ الصحيح هو« سيق» بالياء. منه مدّ ظلّه.

[۲۲۶] (۱) كفاية الاصول: ۴۶۶.

[۲۲۷] (۲) أي لحاظ القيديّة التي هي حكم العقل والظرفيّة التي هي حكم العرف. م ح- ی.

[۲۲۸] (۱) اريد بها: البرائة الأزليّة التى كانت ثابتة قبل التكليف أو قبل ورود الشرع، وتعرّض لها الشيخ رحمه الله فى مبحث البرائة من رسائله، ثمّ أجاب عنها. فراجع فرائد الاصول ۲: ۵۹.

[۲۲۹] (۱) فوائد الاصول ۴: ۴۴۵.

[۲۳۰] (۱) كما إذا علمنا إجمالًا بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة فى يومها، حيث إنّه لا- تعارض بينهما ذاتاً، إذ يمكن أن تكون كلتاهما واجبتين، إلّاأنّه يقع التعارض بينهما بالعرض بملاحظة أنّا نعلم أنّه لا تجب علينا يوم الجمعة إلّاصلاة واحدة. م ح- ى.

[۲۳۱] (۱) راجع الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۶۴.

[۲۳۲] (۱) وسائل الشيعة ۱: ۱۵۸، كتاب الطهارة، الباب ۹ من أبواب الماء المطلق، الحديث ۱ و ۲.

[۲۳۳] (۲) ورد مضمونه فى وسائل الشيعة ۲۵: ۲۸۷، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ۳ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ۴.

[۲۳۴] (۱) هو المحقّق النائينى كما تقدّم فى ص ۱۳۲.

[۲۳۵] (۱) فوائد الاصول ۴: ۴۶۰- ۴۶۸.

[۲۳۶] (۱) فوائد الاصول ۴: ۴۶۷، التعليقة ۱.

[۲۳۷] (۱) فرائد الاصول ۳: ۲۲۱.

[۲۳۸] (۲) راجع ص ۱۲۵- ۱۳۳.

[۲۳۹] (۱) راجع ص ۲۰۷.

[۲۴۰] (۱) فوائد الاصول ۴: ۴۷۲.

[۲۴۱] (۱) الواسطة فى الثبوت: هى علّة ثبوت العرض حقيقةً لمعروضه، سواء كان العرض قائماً بها أيضاً، كالنار والشمس العلّتين لثبوت الحرارة للماء، أم لا، كالحركة التى هى علّة لعروض الحرارة على الجسم.
والواسطة فى العروض: هى التى يقوم بها العرض حقيقةً، وينسب إلى ذيها عناية ومسامحة من قبيل وصف الشىء بحال متعلّقه، كالسفينة الواسطة فى نسبة الحركة إلى الجالس فيها، فإنّ الحركة صفة للسفينة حقيقةً، ويتّصف بها من جلس فيها بالعناية والمجاز. م ح- ى.

[۲۴۲] (۲) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۶۹.

[۲۴۳] (۱) فرائد الاصول ۳: ۲۲۳.

[۲۴۴] (۲) يعنى بهذا ما تقدّم من أنّ المستصحب إذا كان مجعولًا شرعيّاً- سواء كان متيقّناً أو مدلولًا للأمارة أو الأصل- يترتّب عليه جميع آثاره حتّى العقليّة والعاديّة منها.

[۲۴۵] (۳) حاشية كتاب فرائد الاصول: ۲۰۸.

[۲۴۶] (۴) أى سلّمنا جريان الاستصحاب التعليقى فى نفسه. م ح- ى.

[۲۴۷] (۱) هذه العبارة إلى آخر كلامه فى المقام ليست فى متن الكفاية، بل فى حاشية منه قدس سره. م ح- ى.

[۲۴۸] (۲) كفاية الاصول: ۴۶۸.

[۲۴۹] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۷۰.

[۲۵۰] (۱) مصباح الاصول ۳: ۱۴۲.

[۲۵۱] (۱) توضيحه: أنّ استصحاب الحرمة التعليقيّة قبل الغليان يقتضى الحرمة الفعليّة بعده، والحرمة الفعليّة كذلك تقتضى عدم الحلّيّة، لأنّ عدم الحلّيّة وإن كان من آثارها العقليّة، إلّاأنّك عرفت أنّ المستصحب إذا كان مجعولًا شرعيّاً يترتّب عليه جميع آثاره، حتّى العقليّة والعاديّة منها.

لكنّه مع ذلك لا يرفع الشكّ فى الحلّيّة وعدمها عن ناحية المسبّب، لما عرفت من أنّ الملاك فى رفع الشكّ عن المسبّب هو التعبّد الشرعى بحكمه، لا ـ ما يحكم به العقل بملاحظة الأصل السببى، فليس بين الأصلين تقدّم وتأخّر، بل كلاهما يجريان ويتعارضان ويتساقطان، ثمّ يرجع إلى القواعد الاخر. هذا توضيح كلام هذا المستشكل. م ح- ى.

[۲۵۲] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۷۳.

[۲۵۳] (۱) وهو الحرمة الفعليّة بعد الغليان. م ح- ى.

[۲۵۴] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۲۵۵] (۱) تقدّم نقل كلامه بعينه فى ص ۲۱۷.

[۲۵۶] (۲) تقدّم نقل كلامه عيناً فى ص ۲۱۹.

[۲۵۷] (۱) أجاب الشيخ- فى فرائد الاصول ۳: ۲۲۶- والمحقّق الخراسانى- فى كفاية الاصول: ۴۷۰- عن بعض الإشكالات على أصالة عدم نسخ أحكام الشرائع السابقة بالنقض بأصالة عدم نسخ أحكام شريعتنا، وظاهره أنّ الثانى من المسلّمات. منه مدّ ظلّه.

[۲۵۸] (۲) مصباح الاصول ۳: ۱۴۶.

[۲۵۹] (۱) راجع فرائد الاصول ۳: ۲۲۹.

[۲۶۰] (۲) فرائد الاصول ۳: ۲۲۶.

[۲۶۱] (۱) كفاية الاصول: ۴۷۰.

[۲۶۲] (۲) لحصر الإمام أيضاً البحث فى استصحاب الشرائع السابقة وجعله جريانه فى شريعتنا من المسلّمات. م ح- ى.

[۲۶۳] (۳) الأنعام: ۱۴۶.

[۲۶۴] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۷۵.

[۲۶۵] (۲) أى فى الجواب عن إشكال تغاير الموضوع بكون الأحكام مجعولة على نحو القضايا الحقيقيّة لا ـ على نحو القضايا الخارجيّة. م ح- ى.

[۲۶۶] (۱) راجع مصباح الاصول ۳: ۱۳۶.

[۲۶۷] (۱) الكافى ۱: ۵۸، كتاب فضل العلم، باب البدع والرأى والمقائيس، الحديث ۱۹.

[۲۶۸] (۲) مصباح الاصول ۳: ۱۴۸.

[۲۶۹] (۳) البقرة: ۱۸۳.

[۲۷۰] (۱) فوائد الاصول ۴: ۴۷۸.

[۲۷۱] (۱) راجع ص ۵۱ وما بعدها من الجزء الخامس.

[۲۷۲] (۲) كفاية الاصول: ۴۷۱.

[۲۷۳] (۱) ذكر الاستصحاب من باب المثال، فإنّ البحث أعمّ منه ومن سائر الاصول العمليّة. م ح- ى.

[۲۷۴] (۲) ويترتّب عليه أيضاً الآثار الشرعيّة المترتّبة على تلك اللوازم العقليّة والعاديّة. م ح- ى.

[۲۷۵] (۱) كفاية الاصول: ۴۷۳.

[۲۷۶] (۱) فوائد الاصول ۴: ۴۸۴- ۴۹۱.

[۲۷۷] (۲) أى لا إمضاءاً لبناء العقلاء. م ح- ى.

[۲۷۸] (۱) فرائد الاصول ۳: ۲۳۳.

[۲۷۹] (۲) یعنی زمان استصحاب الحیاة. م ح- ی.

[۲۸۰] (۳) راجع ص ۲۳۸.

[۲۸۱] (۱) وسائل الشیعة ۱: ۲۴۵، کتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء، الحدیث ۱.

[۲۸۲] (۱) هذا ناظر إلی مذهب الشیخ رحمه الله. م ح- ی.

[۲۸۳] (۲) هذا ناظر إلی مذهب الاستاذ نفسه« مدّ ظلّه». م ح- ی.

[۲۸۴] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۷۸.

[۲۸۵] (۲) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۸۲.

[۲۸۶] (۱) راجع ص ۳۱۱ من الجزء الرابع.

[۲۸۷] (۱) کفایة الاصول: ۴۷۲.

[۲۸۸] (۱) فإنّ للعرف نظرین: نظر مسامحی، کحکمه علی الحنطة التی فیها قطعات یسیرة من الطین الیابس ویکون مجموعها مأة منّ بأنّ الحنطة مأة منّ، فإنّ هذا نظر مسامحی، لأنّه یری قطعات الطین، إلّاأنّه لا یعتدّ بها، لکونها قلیلة جدّاً، ونظر دقّی، کحکمه علی ما بقی فی الثوب من أثر الدم بعد زوال جرمه بالغسل بأنّه لون لادم، فإنّه نظر عرفی دقیق، لأنّا إن سألناه عن حکمه هل تسامح فیه؟ قال: لاـ إنّی لاـ أری الدم فی الثوب أصلًا، والذی بقی فیه لا یکون إلّالوناً حقیقةً، لکنّ العقل یحکم بکونه دماً، لاستحالة انتقال العرض عنده، فالعرف له نظران: مسامحی ودقّی، ولیس للعقل إلّانظر واحد. منه مدّ ظلّه.

[۲۸۹] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۸۳.

[۲۹۰] (۱) فرائد الاصول ۳: ۲۴۴.

[۲۹۱] (۲) فرائد الاصول ۳: ۲۴۵.

[۲۹۲] (۱) الظاهر أنّه المحقّق النائینی« أعلی اللّه مقامه». راجع فوائد الاصول ۴: ۴۹۹. م ح- ی.

[۲۹۳] (۱)« الیوم الأوّل» صحیح ظاهراً. م ح- ی.

[۲۹۴] (۲) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۸۶.

[۲۹۵] (۱) من هنا یعلم أنّ مراده ب« الخارج المحمول» هو الامور الانتزاعیّة والاعتباریّة التی لا وجود لها فی الخارج إلّابمنشأ انتزاعها ومحلّ اعتبارها، و ب« المحمول بالضمیمة» هو الأعراض المتأصّلة التی لها حقیقة خارجیّة. منه مدّ ظلّه.

[۲۹۶] (۲) التعبیر ب« الانتزاع» لیس بجیّد، إذ الملکیّة ونحوها من الامور الاعتباریّة لا الانتزاعیّة. منه مدّ ظلّه.

[۲۹۷] (۱) کفایة الاصول: ۴۷۴.

[۲۹۸] (۲) فرائد الاصول ۳: ۲۳۵.

[۲۹۹] (۱) راجع ص ۱۴۹.

[۳۰۰] (۲) مصباح الاصول ۳: ۱۷۱.

[۳۰۱] (۱) وإن کان قضیّة کلام المحقّق الخراسانی وبعض الأعلام جریانه. منه مدّ ظلّه.

[۳۰۲] (۲) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۸۷.

[۳۰۳] (۳) راجع- للاطّلاع علی فساد هذا التفسیر- الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۸۸.

[۳۰۴] (۱) مصباح الاصول ۳: ۱۷۱.

[۳۰۵] (۲) أی بعض أنحاء الوضع. م ح- ی.

[۳۰۶] (۳) کفایة الاصول: ۴۷۴.

[۳۰۷] (۱) المصدر نفسه.

[۳۰۸] (۱) وسائل الشيعة ۱: ۲۴۶، كتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ۱.

[۳۰۹] (۲) يعنى: من طهارة ثوبك. م ح- ى.

[۳۱۰] (۳) وسائل الشيعة ۳: ۴۶۶، كتاب الطهارة، الباب ۳۷ من أبواب النجاسات، الحديث ۱.

[۳۱۱] (۱) وسائل الشيعة ۱: ۳۶۵، كتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب الوضوء، الحديث ۱ و ۶.

[۳۱۲] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۸۹.

[۳۱۳] (۲) المصدر نفسه.

[۳۱۴] (۳) ولذا صرّح بعدم لزوم كون المستصحب أثراً شرعيّاً أو ذا أثر شرعى بعض من التزم به، كالمحقّق الخراسانى رحمه الله، فإنّ فى كلامه تضادّاً كما سيجىء الإشارة إليه فى الصفحة ۲۷۲. منه مدّ ظلّه.

[۳۱۵] (۱) لا- يقال: كيف جعلتم استصحاب وجود الشرط الذى هو من الاصول شارحاً وحاكماً على دليل الشرطيّة الذى هو من الأمارات؟!

فإنّه يقال: الحاكم هو دليل الاستصحاب، أعنى قوله:« لا- تنقض اليقين بالشكّ» لا- نفس الاستصحاب، فالحاكم أيضاً أمارة، كالمحكوم. منه مدّ ظلّه.

[۳۱۶] (۱) مصباح الاصول ۳: ۱۷۴.

[۳۱۷] (۱) كفاية الاصول: ۴۷۵.

[۳۱۸] (۲) يعنى: للمستصحب بوجوده الواقعى، لا للأعمّ منه ومن وجوده الاستصحابى. م ح- ى.

[۳۱۹] (۱) كفاية الاصول: ۴۷۵.

[۳۲۰] (۲) راجع ص ۲۰۷ و ۲۱۴.

[۳۲۱] (۳)« ليس» صحّ ظاهراً. م ح- ى.

[۳۲۲] (۴) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۹۱.

[۳۲۳] (۱) وذلك مثل الشكّ فى حياة الولد عند موت الوالد، فيستصحب بقائها كذلك ليترتّب عليه انتقال تركة الوالد إليه، فإنّ انتقال التركة لم يكن أثراً لثبوت حياته، إلّاأنّه أثر لبقائها عند موت والده كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه.

[۳۲۴] (۲) كفاية الاصول: ۴۷۶.

[۳۲۵] (۱) كما إذا فرضنا أن يكون زيد كافراً، وابنه عمرو مسلماً، فتقدّم موت زيد موضوع للأثر وهو الإرث، دون العكس، لأنّ المسلم يرث من الكافر شرعاً ولا يرث الكافر من المسلم، لأنّ الكفر من موانع الإرث. م ح- ى.

[۳۲۶] (۱) كفاية الاصول: ۴۷۷.

[۳۲۷] (۲) كفاية الاصول: ۲۶۱.

[۳۲۸] (۱) راجع ص ۳۱۷- ۳۲۷ من الجزء الثالث.

[۳۲۹] (۲) ظاهر هم أنّ« ليس» قسم واحد، وهو ليس الناقصة فقط، لكن كونها مقابلةً ل« كان» يوجب أن تكون هى أيضاً على قسمين، فإذا قلنا:« ليس زيد» تكون تامّة، كما أنّ« كان» فى قولنا:« كان زيد» تامّة، وإذا قلنا:« ليس زيد صائماً» تكون ناقصة، كما أنّ« كان» فى قولنا:« كان زيد صائماً» ناقصة. منه مدّ ظلّه.

[۳۳۰] (۳) كما إذا كان الأثر مترتّباً على كون موت زيد غير متقدّم على موت عمرو، وبتعبير آخر: كان الأثر مترتّباً على عدم كون موت زيد متّصفاً بالتقدّم على موت عمرو. م ح- ى.

[۳۳۱] (۱) فرائد الاصول ۳: ۲۴۹.

[۳۳۲] (۲) کفایة الاصول: ۴۷۸.

[۳۳۳] (۱) المراد من الشکّ والیقین هاهنا المتیقّن والمشکوک، لجواز تحقّق الشکّ والیقین فی باب الاستصحاب فی آن واحد، بل قد یکون حصول الشکّ قبل حصول الیقین. منه مدّ ظلّه.

[۳۳۴] (۱) کفایة الاصول: ۴۷۸.

[۳۳۵] (۱) واقعیّة کلّ شیء بحسبه، فالعدالة أمر واقعی، کما أنّ الخمر کذلک. منه مدّ ظلّه.

[۳۳۶] (۱) للعلم بفرد من الجنابة وارتفاعه، وهو جنابة أوّل النهار، والشکّ فی حدوث فرد آخر منها، وأین هذا من القسم الثانی من استصحاب الکلّی؟! منه مدّ ظلّه توضیحاً لکلام الإمام« مدّ ظلّه».

[۳۳۷] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۹۳.

[۳۳۸] (۲) أی من الموارد التی ادّعی عدم جریان الاستصحاب فیها، لکونها شبهة مصداقیّة لدلیله. م ح- ی.

[۳۳۹] (۳) لاستحالة اجتماع الیقین والشکّ الساری. م ح- ی.

[۳۴۰] (۱) العروة الوثقی ۱: ۱۰۳، المسألة ۲ من الفصل المعقود فی آخر المطهّرات لبیان طرق ثبوت التطهیر.

وجریان الاستصحاب هاهنا مبنیّ علی أن یکون عدم جریان الاصول فی أطراف العلم الإجمالی لاستلزامه المخالفة القطعیّة العملیّة، فلا مانع من الجریان إذا لم یکن کذلک، کما فی المقام، وأمّا إن کان لاستلزامه التناقض فی أدلّتها، فلا مجال لاستصحاب النجاسة فی هذه الصور الثلاث أصلًا، لشمول التناقض جمیع موارد العلم الإجمالی، سواء کان جریان الأصل مستلزماً للمخالفة القطعیّة أم لا. منه مدّ ظلّه.

[۳۴۱] (۱) فوائد الاصول ۴: ۵۱۱- ۵۱۵.

[۳۴۲] (۱) أی فی عدم الکرّیّة حین الملاقاة. م ح- ی.

[۳۴۳] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۹۳.

[۳۴۴] (۲) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۹۶.

[۳۴۵] (۳) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۹۷.

[۳۴۶] (۴) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۹۹.

[۳۴۷] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۳۴۸] (۱) راجع ص ۲۹۰- ۲۹۲.

[۳۴۹] (۲) کفایة الاصول: ۴۸۰.

[۳۵۰] (۳) فرائد الاصول ۳: ۲۵۰.

[۳۵۱] (۱) کفایة الاصول: ۴۸۰.

[۳۵۲] (۲) المعتبر فی شرح المختصر ۱: ۱۷۰.

[۳۵۳] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۲۰۰.

[۳۵۴] (۱) وبعبارة اخری: یکون المطلوب فی هذا القسم مجرّد التبانی القلبی، لا القطع والیقین. منه مدّ ظلّه توضیحاً لکلام المحقّق الخراسانی رحمه الله.

[۳۵۵] (۲) إنّ الاستاذ« مدّ ظلّه» لم یذکر مثالًا لاستصحاب الموضوع، ویمکن التمثیل له بما إذا تیقّن أنّ صلاة الجمعة کانت واجبة

وشكّ فى بقاء وجوبها، فيستصحب ويترتّب عليه وجوب الالتزام به لو قلنا بوجوب الموافقة الالتزاميّة كالعمليّة فى الأحكام. وهذا المثال وإن كان قابلًا للمناقشة- لأنّ استصحاب وجوب صلاة الجمعة يكون جارياً، سواء ترتّب عليه وجوب الالتزام به أم لا- إلّاأنّه يوجب تقريب المطلب إلى الذهن. م ح- ى.

[۳۵۶] (۳) كفاية الاصول: ۴۸۱.

[۳۵۷] (۱) المصدر نفسه.

[۳۵۸] (۲) يستفاد من قوله تعالى:« وَ إِذِ ابْتَلَى إِبْرَ هِيمَ رَبُّهُو بِكَلِمتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِن ذُرِّيَّتِى قَالَ لَايَنَالُ عَهْدِى الظلِمِينَ»، البقرة: ۱۲۴. أنّ الإمامة تكون أمراً مجعولًا من قبل اللّه تعالى، إذ لو كانت توجد عقيب الأهليّة تكويناً لكان إبراهيم عليه السلام بعد الابتلاء إماماً قهراً ولا أثر لجعل اللّه تعالى الإمامة له، فمن فيه شرائط الإمامة وهو أهلٌ لها لا يكون قبل الجعل إماماً بالفعل، نعم، له شأنيّة الإمامة. منه مدّ ظلّه.

[۳۵۹] (۱) كأنّه يقول للمسلمين: لابدّ لكم بمقتضى ما ورد فى شريعتكم من« لا ـ تنقض اليقين بالشكّ» من الاعتراف بنبوّة النبىّ السابق. منه مدّ ظلّه.

[۳۶۰] (۱) هذا مضمون كلامه عليه السلام لا عينه. راجع عيون أخبار الرضا ۱: ۱۵۷، والاحتجاج ۲: ۴۱۷. م ح- ى.

[۳۶۱] (۱) فرائد الاصول ۳: ۲۶۱.

[۳۶۲] (۱) فرائد الاصول ۳: ۲۷۴.

[۳۶۳] (۱) المائدة: ۱.

[۳۶۴] (۲) هذا مع قطع النظر عن النصّ الدالّ على لزوم البيع بعد الافتراق، وهو قوله عليه السلام:« فإذا افترقا وجب البيع». وسائل الشيعة ۱۸: ۶، كتاب التجارة، الباب ۱ من أبواب الخيار، الحديث ۴. م ح- ى.

[۳۶۵] (۳) وذلك مثل أن يقع البيع ثمّ علم بالغبن بعد يوم، لكنّه لم يفسخ فوراً، ثمّ شكّ فى بقاء الخيار، لاحتمال كونه فوريّاً. م ح- ى.

[۳۶۶] (۱) كفاية الاصول: ۴۸۳.

[۳۶۷] (۲) أراد الإمام« مدّ ظلّه» بالاستمرار غير ما أراد به المحقّق الخراسانى رحمه الله، فإنّه أراد منه العموم المجموعى، لكنّ الإمام« مدّ ظلّه» أراد منه قسماً ثالثاً من العموم لا يكون استغراقيّاً ولا مجموعيّاً. م ح- ى.

[۳۶۸] (۳) وهذا دليل على عدم كونه عامّاً استغراقيّاً. م ح- ى.

[۳۶۹] (۴) وهذا دليل على عدم كونه عامّاً مجموعيّاً، وإلّا سقط التكليف بمجرّد التخلّف فى زمان. م ح- ى.

[۳۷۰] (۱) هذا الإشكال والجواب لا يكون موجوداً فى كلام الإمام« مدّ ظلّه» إلّاأنّ الاستاذ« مدّ ظلّه» ذكره توضيحاً لكلام الإمام. م ح- ى.

[۳۷۱] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۲۰۵.

[۳۷۲] (۲)« و» صحّ ظاهراً. م ح- ى.

[۳۷۳] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۲۰۷.

[۳۷۴] (۱) يعنى به المحقّق الحائرى اليزدى مؤسّس الحوزة العلميّة بقم المقدّسة قدس سره. راجع درر الفوائد: ۵۷۰. م ح- ى.

[۳۷۵] (۱) القائل هو المحقّق النائينى رحمه الله. راجع فوائد الاصول ۴: ۵۳۵- ۵۴۲. م ح- ى.

[۳۷۶] (۲) أى راجعاً إلى الحكم، ولا يراد منه القيد المقابل للظرف. م ح- ى.

[۳۷۷] (۱) صفة للوجوب، لا للإكرام. م ح- ى.

[۳۷۸] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۲۰۹.

[۳۷۹] (۲) أی العموم أو الإطلاق الزمانيّين. م ح- ی.

[۳۸۰] (۳) أی العموم أو الإطلاق الزمانيّين. م ح- ی.

[۳۸۱] (۱) حاصله: أنّا نعلم إجمالًا بورود تخصيص فی العموم الأفرادی مع بقاء الإطلاق أو العموم الأزمانی علی ظاهره، أو بورود تخصيص فی العموم الأزمانی إذا دلّ العموم علی استمرار الحكم أو تقييد فی الإطلاق إذا ثبت الاستمرار بمقدّمات الحكمة، وذلك لأنّه إذا قال ليلة الجمعة:« أكرم العلماء فی كلّ يوم» ثمّ قال:« لا تكرم زيداً يوم الجمعة» ثمّ شكّ فی وجوب إكرامه يوم السبت وما بعده فالأمر دائر بين كونه غير واجب الإكرام فی السبت وما بعده أيضاً فلا يكون إكرامه واجباً أصلًا، لا فی الجمعة التی هی أوّل زمان وجوب الإكرام، ولا بعدها، فيكون تخصيصاً للعامّ الأفرادی- أعنی« العلماء»- وبين كونه واجب الإكرام فی السبت وما بعده، فيكون تخصيصاً للعامّ الأزمانی- أعنی« كلّ يوم»- فيتعارض الأصلان ويتساقطان، ثمّ يرجع إلی استصحاب حكم الخاصّ. م ح- ی.

[۳۸۲] (۲) أی تأخير إقباض الثمن والمثمن عن ثلاثة أيّام. م ح- ی.

[۳۸۳] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۲۱۲.

[۳۸۴] (۲) كما فی المقام، فإنّه لا مانع ذاتاً من بقاء العموم الأفرادی والأزمانی كليهما علی ظاهرهما لو لا العلم الإجمالی. م ح- ی.

[۳۸۵] (۳) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۲۱۳.

[۳۸۶] (۱)« إمّا» صحّ ظاهراً. م ح- ی.

[۳۸۷] (۲) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۲۱۳.

[۳۸۸] (۱) توضيحه: أنّ يوم الجمعة مثلًا الذی علم خروجه إن كان خروجه تخصيصاً للعموم الأفرادی، وهو علی تقدير كون زيد غير واجب الإكرام فی يوم السبت وما بعده أيضاً، فالعموم الأزمانی أو الإطلاق يكون باقياً علی ظاهره، وإن كان خروج زيد فی يوم الجمعة بنحو كان واجب الإكرام فی يوم السبت وما بعده كان تخصيصاً للعموم الأزمانی أو تقييداً للإطلاق، فجريان الأصل فيهما يستلزم ورود التخصيص علی العموم الأفرادی. م ح- ی.

[۳۸۹] (۲) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۲۱۴.

[۳۹۰] (۱) وسائل الشيعة ۸: ۲۱۲، كتاب الصلاة، الباب ۸ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، الحديث ۱.

[۳۹۱] (۱) راجع ص ۱۴۴.

[۳۹۲] (۱) فرائد الاصول ۳: ۷۹.

[۳۹۳] (۲) راجع فرائد الاصول ۳: ۲۸۵ و ۲۸۶.

[۳۹۴] (۳) راجع كفاية الاصول: ۴۸۵.

[۳۹۵] (۱) وذلك لأنّه لو كان معروضاً للوجود بوصف وجوده الخارجی لكانت القضيّة ضروريّة بشرط المحمول. م ح- ی.

[۳۹۶] (۲) فرائد الاصول ۳: ۲۸۸.

[۳۹۷] (۱) سواء كانت بنحو مفاد« كان التامّة» مثل« زيد موجود» أو« الناقصة» مثل« زيد قائم» أو« ليس التامّة» مثل« زيد ليس بموجود» أو« الناقصة» مثل« زيد ليس بقائم». م ح- ی.

[۳۹۸] (۱) كفاية الاصول: ۴۸۶.

[۳۹۹] (۱) فرائد الاصول ۳: ۲۹۰.

[۴۰۰] (۲) لكون الإشكالين الأوّلين مبنائيّين. م ح- ی.

[۴۰۱] (۱) أی كون الموضوع، وهو« زيد الحیّ». م ح- ی.

[۴۰۲] (۱) فوائد الاصول ۴: ۵۶۶– ۵۷۰.

[۴۰۳] (۲) لاتّحاد القضیّتین فی کلا الاستصحابین، فإنّا إذا علمنا بأنّ زیداً حیّ ثمّ شککنا فی بقاء حیاته کان الموضوع فیها هو نفس زید وماهیّته، وشککنا فی بقاء هذه القضیّة کذلک، فالاتّحاد بین القضیّتین محرز بالوجدان، فیجری الاستصحاب، وکذلک إذا علمنا بأنّ زیداً عادل ثمّ شککنا فی بقاء عدالته، فیجری الاستصحابان لترتیب الأثر الشرعی، وهو جواز التقلید. م ح- ی.

[۴۰۴] (۱) کفایة الاصول: ۴۸۷.

[۴۰۵] (۲) راجع ص ۳۳۲.

[۴۰۶] (۱) کفایة الاصول: ۴۸۷.

[۴۰۷] (۲) وهذا الشقّ الثانی هو ظاهر کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله. م ح- ی.

[۴۰۸] (۳) فوائد الاصول ۴: ۵۸۶.

[۴۰۹] (۱) بخلاف ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله، فإنّه قال بکونهما مرتبطین والزبیب یقرب من العنب المأخوذ موضوعاً فی قوله:« العنب إذا غلی یحرم» إلّاأنّ هذا القرب لا یکون بمثابة یدخل فی موضوعه ویشمله، فلابدّ من استصحاب حرمته. منه مدّ ظلّه.

[۴۱۰] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۲۲۴.

[۴۱۱] (۱) ورد مضمونه فی وسائل الشیعة ۸: ۲۱۶– ۲۱۸، کتاب الصلاة، الباب ۱۰ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة.

[۴۱۲] (۲) ورد حکم کثیر الشکّ فی وسائل الشیعة ۸: ۲۲۷– ۲۲۹، کتاب الصلاة، الباب ۱۶ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة.

[۴۱۳] (۱) کفایة الاصول: ۴۸۸.

[۴۱۴] (۱) التعبیر ب« کلام منفصل» لأجل عدم انعقاد الظهور فی المعنی الحقیقی إذا اتّصل اللفظ بقرینة المجاز. منه مدّ ظلّه.

[۴۱۵] (۱) وما تقدّم من حکومة قوله:« الفسّاق لیسوا من العلماء» علی قوله:« أکرم العلماء» کان أیضاً ینتج نتیجة التخصیص. م ح- ی.

[۴۱۶] (۲) الحجّ: ۷۸.

[۴۱۷] (۳) المائدة: ۶.

[۴۱۸] (۴) فإنّ ذیلها وإن أمر بالتیمّم عند فقد الماء إلّاأنّها مطلقة فی صورة وجدان الماء، أی تشمل الوضوء الحرجی وغیره. منه مدّ ظلّه.

[۴۱۹] (۱) فتبیّن أنّ تقدّم الخاصّ علی العامّ والمقیّد علی المطلق قد یکون ملاکه الأقوائیّة فی الظهور ویسمّی تخصیصاً وتقییداً، وقد یکون الملاک تعرّض الخاصّ والمقیّد لما لا یتعرّضه العامّ والمطلق، ویسمّی حکومةً. م ح- ی.

[۴۲۰] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۲۴۰.

[۴۲۱] (۱) لا بدلالته اللفظیّة. م ح- ی.

[۴۲۲] (۲) ولا یکون مدلولها اللفظی حجّیّتها، فإنّها لا تقول:« أنا حجّة» فلا تکون بدلالتها متعرّضة لجهة من جهات دلیل الاستصحاب حتّی تکون حاکمة علیه، بل نفس وجودها حجّة ورافع لموضوع دلیل الاستصحاب، فتقدّمها علیه لا یکون إلّابنحو الورود. منه مدّ ظلّه.

[۴۲۳] (۳) راجع ص ۱۴۴.

[۴۲۴] (۱) بعض الاصول شرعی وعقلی، کالبرائة، وبعضها لا یکون إلّاعقلیّاً، کالاحتیاط والتخییر، وبعضها لا یکون إلّاشرعیّاً، کأصالة الإباحة والطهارة. منه مدّ ظلّه.

[۴۲۵] (۱) لما تقدّم من أنّ الدلیل إذا کان بنفسه متقدّماً علی دلیل آخر سمّی وروداً. م ح- ی.

[۴۲۶] (۱) لکن هذا التقیید فی البراءة الشرعیّة مدلول نفس الموضوع، وفی الحلّیّة والطهارة مستفاد من الغایة المذکورة فی دلیلیهما. منه مدّ ظلّه.

[۴۲۷] (۱) لكن حجّيّتها بالنسبة إلى الحدوث وجدانيّة وبالنسبة إلى البقاء تعبّديّة بمعونة أخبار الاستصحاب. منه مدّ ظلّه.

[۴۲۸] (۱) كفاية الاصول: ۴۹۰.

[۴۲۹] (۲) يعنى لأنّ نقض اليقين بالنجاسة مدلول الحكم ببقاء اليقين بالطهارة. م ح- ى.

[۴۳۰] (۳) فرائد الاصول ۳: ۳۹۷.

[۴۳۱] (۱) فلو شمل المسبّب أيضاً لزم كون المتقدّم متأخّراً وبالعكس، وهو محال.

وعبارة الشيخ رحمه الله بالنسبة إلى الجواب الأوّل هكذا:« وإن شئت قلت: إنّ حكم العامّ من قبيل لازم الوجود للشكّ السببى كما هو شأن الحكم الشرعى وموضوعه، فلا يوجد فى الخارج إلّامحكوماً، والمفروض أنّ الشكّ المسبّبى أيضاً من لوازم وجود ذلك الشكّ، فيكون حكم العامّ وهذا الشكّ لا زمان لملزوم ثالث فى مرتبة واحدة، فلا يجوز أن يكون أحدهما موضوعاً للآخر، لتقدّم الموضوع طبعاً»، إنتهى. م ح- ى.

[۴۳۲] (۲) فرائد الاصول ۳: ۳۹۷.

[۴۳۳] (۳) كفاية الاصول: ۴۹۰.

[۴۳۴] (۱) راجع كفاية الاصول: ۴۷۲.

[۴۳۵] (۱) راجع ص ۳۵۶.

[۴۳۶] (۲) إن قلت: هذا ينافى القول بتقدّم الأمارات على الاستصحاب وكونه فرشها. قلت: لا، فإنّ تقدّم الأمارات عليه إنّما يكون فيما إذا كان بينهما معارضة، كما إذا اقتضى الاستصحاب وجوب صلاة الجمعة وقامت رواية معتبرة على عدم وجوبها، بخلاف المقام، فإنّ الاستصحاب هنا لا يعارض الدليل الاجتهادى، بل يفسّره ويشرحه. منه مدّ ظلّه.

[۴۳۷] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۴۳۸] (۱) راجع ص ۳۸.

[۴۳۹] (۱) تقدّم تفصيل هذا البحث فى مبحث الاشتغال، والاستاذ« مدّ ظلّه» أشار هاهنا إجمالًا إلى الأقوال فقط لتشخيص محلّ النزاع فى تعارض الاستصحابين، ومن أراد التفصيل فليراجع الصفحة ۵۱ وما بعدها من الجزء الخامس. م ح- ى.

[۴۴۰] (۲) وهو الشارع المقدّس. م ح- ى.

[۴۴۱] (۱) كفاية الاصول: ۴۹۲.

[۴۴۲] (۱) راجع الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۲۵۲.

[۴۴۳] (۱) فرائد الاصول ۳: ۳۲۰- ۳۸۶.

[۴۴۴] (۲) كفاية الاصول: ۴۹۲.

[۴۴۵] (۱) مثل أن يكون شىء تحت يد شخص وعلمنا ملكيّته سابقاً وعدم ملكيّته كذلك، لكنّا شككنا فى أنّ الملكيّة كانت متقدّمة على عدمها أو بالعكس، فيجرى الاستصحاب فى كليهما ويتساقطان بالتعارض وتبقى قاعدة اليد سليمة عن المعارض، ومثل أن يكون تحت يده ولم نعلم بعدم ملكيّته له سابقاً، بل احتملنا كونه ملكاً له من أوّل وجوده، لاحتمال كونه بنفسه مولّداً له، مثل البقول، فلا يجرى هاهنا استصحاب عدم ملكيّته بناءً على ما اخترناه من عدم جريانه فى القضايا السالبة بانتفاء الموضوع. منه مدّ ظلّه.

[۴۴۶] (۲) وسائل الشيعة ۲۷: ۲۹۲، كتاب القضاء، الباب ۲۵ من أبواب كيفيّة الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ۲.

[۴۴۷] (۱) على تقدير كونه قاعدة مستقلّة غير قاعدة التجاوز. منه مدّ ظلّه.

[۴۴۸] (۲) وسائل الشيعة ۱: ۴۷۱، كتاب الطهارة، الباب ۴۲ من أبواب الوضوء، الحديث ۷.

[۴۴۹] (۳) كالبيع والنكاح وغيرهما من المعاملات. م ح- ى.

[۴۵۰] (۱) راجع وسائل الشيعة ۲۷: ۲۵۷، كتاب القضاء، الباب ۱۳ من أبواب كيفيّة الحكم وأحكام الدعوى، وبحار الأنوار ۸۸: ۲۳۴، كتاب الصلاة، باب الاستخارة بالرقاع، ذيل الحديث ۷، وعوالى اللئالى ۲: ۱۱۲ و ۲۸۵، و ۳: ۵۱۲.

[۴۵۱] (۲) ولا فى مورد إحلاف المنكر إذا لم يكن للمدّعى بيّنة. منه مدّ ظلّه.

[۴۵۲] (۳) أى عمومات القرعة. م ح- ى.

[۴۵۳] (۱) مثل أن يكون مال مردّداً بين زيد وعمرو من دون ثبوت يد أحدهما عليه ولا يكون لواحد منهما بيّنة أو تقوم البيّنة لكليهما. منه مدّ ظلّه.

[۴۵۴] (۲) كفاية الاصول: ۴۹۳.

[۴۵۵] (۱) الاختصاص: ۹۶، والمناقب ۴: ۴۰۴.

[۴۵۶] (۲) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۳۴۷.

[۴۵۷] (۱) راجع كفاية الاصول: ۴۹۳- ۴۹۴، كى يتّضح لك اضطراب كلامه. م ح- ى.

[۴۵۸] (۱) راجع كفاية الاصول: ۴۹۶.

[۴۵۹] (۲) لا فرق بين الأدلّة والأمارات، وأمّا ما ذكره الشيخ رحمه الله من الفرق، وهو أنّ الطرق المعتبرة لو قامت على حكم شرعى فهى الأدلّة الاجتهاديّة، وإن قامت على موضوع فهى الأمارات المعتبرة فاصطلاح خاصّ به. منه مدّ ظلّه.

[۴۶۰] (۳) وأمّا ما نرى فى الكفاية من التعبير ب« هذا مبحث التعادل والتراجيح» فهو ليس من كلام المحقّق الخراسانى، بل من قلم الناسخ. منه مدّ ظلّه.

[۴۶۱] (۴) إنّ بعضهم عبّروا ب« الترجيح» إفراداً بلحاظ نفس الفعل، وعبّر بعض آخر ب« التراجيح» جمعاً بلحاظ الفعل الحاصل من أقسام المرجّحات من حيث صفات الراوى بأقسامها، ومن حيث مضمون الرواية كذلك، وباعتبار جهة الصدور، فيتعدّد الترجيح باعتبارها، هذا مع أنّ فى الجمع تشاكلًا صوريّاً ب« التعادل» باعتبار وقوع الألف بين حرفين فى الأوّل. م ح- ى.

[۴۶۲] (۱) لم يعبّر فى المقبولة ب« الخبرين المتعارضين» نعم، فى مرفوعة زرارة:« يأتى عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان». فلاحظ المقبولة فى الكافى ۱: ۶۷، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ۱۰، والمرفوعة فى مستدرك الوسائل ۱۷: ۳۰۳، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۲. م ح- ى.

[۴۶۳] (۱) كفاية الاصول: ۴۹۶.

[۴۶۴] (۱) النساء: ۸۲.

[۴۶۵] (۲) التخصيص عند الشيخ رحمه الله مستلزم للمجازيّة، ولأجل ذلك لم يقل:« على المجاز أو التخصيص». منه مدّ ظلّه.

[۴۶۶] (۳) الحقّ هو التعبير بالتخصيص، لا الورود، لأنّه بعد العلم بالتخصيص ارتفع موضوع أصالة العموم حقيقةً وتكويناً، والورود هو رفع الموضوع تعبّداً. م ح- ى.

[۴۶۷] (۱) أكثر عنايته فى هذه الصورة ظنّيته من حيث السند. منه مدّ ظلّه.

[۴۶۸] (۱) أى لو كان الخاصّ- مكان الظنّية من حيث السند- ظنّياً بحسب الدلالة. منه مدّ ظلّه.

[۴۶۹] (۲) فرائد الاصول ۴: ۱۵.

[۴۷۰] (۳) راجع ص ۲۷۸- ۲۸۷ من الجزء الثالث.

[۴۷۱] (۴) أصالة الظهور عبارة اخرى عن أصالة التطابق بين الإرادة الاستعماليّة والجدّيّة. منه مدّ ظلّه.

[۴۷۲] (۱) مبتدء مؤخّر ل« فيه». م ح- ى.

[۴۷۳] (۲) كفاية الاصول: ۴۹۸.

[۴۷۴] (۱) المراد بالإطلاق عـدم ذكر متعلّق الرمى، لجواز أن يقال:« رأيت أسداً يرمى بالنبل» وأن يقال:« رأيت أسداً يرمى بالمخلب» وهو عند الإطلاق ظاهر فى الأوّل. م ح- ى.

[۴۷۵] (۲) فوائد الاصول ۴: ۷۲۰.

[۴۷۶] (۱) راجع ص ۲۸۱ من الجزء الثالث.

[۴۷۷] (۲) راجع ص ۳۸۲.

[۴۷۸] (۱) كفاية الاصول: ۵۱۱.

[۴۷۹] (۱) درر الفوائد: ۶۷۸.

[۴۸۰] (۱) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۲۱، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۳۹.

[۴۸۱] (۲) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۲۲، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۴.

[۴۸۲] (۳) وتوجيه الاسـتدلال بهذا الخبر على المقام أنّ العامّ والخاصّ إمّا أن يكونا من قبيل النصّ والظاهر، فيشـملهما الخبر، وإمّا أن يكونا من قبيل الظاهر والأظهر، فيشملهما بطريق أولى. منه مدّ ظلّه.

[۴۸۳] (۱) درر الفوائد: ۶۷۹.

[۴۸۴] (۱) إشارة إلى قوله تعالى:« وَأُوْلُواْ الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِى كِتبِ اللَّهِ». الأنفال: ۷۵. م ح- ى.

[۴۸۵] (۲) كفاية الاصول: ۵۰۱.

[۴۸۶] (۱) كالجمع بين قوله عليه السـلام:« ثمن العذرة من السـحت» وبين قوله عليه السـلام:« لا بأس ببيع العذرة». وسائل الشـيعة ۱۷: ۱۷۵، كتاب التجارة، الباب ۴۰ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۱ و ۲. م ح- ى.

[۴۸۷] (۲) عوالى اللئالى ۴: ۱۳۶.

[۴۸۸] (۳) يعنى: القاعدة. م ح- ى.

[۴۸۹] (۱) فرائد الاصول ۴: ۲۲.

[۴۹۰] (۲) النساء: ۸۲.

[۴۹۱] (۳) راجع ص ۳۹۱.

[۴۹۲] (۱) راجع فرائد الاصول ۴: ۸۱ و ۸۹.

[۴۹۳] (۲) المصدر نفسه.

[۴۹۴] (۱) توضيح كلامه أنّ للعامّين من وجه عنده ثلاث حالات:

الاولى: أن لا يكون لأحدهما قدر متيقّن فى مقام التخاطب أصلًا، فهما متعارضان فى مادّة الاجتماع، الثانية: أن يكون أحدهما منصرفاً إلى مـادّة الاجتمـاع، لكونهـا قـدراً متيقّناً فى مقام التخاطب، فلا تعارض بينهما أصـلًا، لأنّهما وإن كانا عامّين من وجه مفهوماً، إلّاأنّهما بمنزلة العامّ والخاصّ مطلقاً، لأجل الانصراف، الثالثة: أن يكون لأحدهما أيضاً قدر متيقّن فى مقام التخاطب، وهو مادّة الاجتماع، إلّاأنّ دلالته عليها لم تكن بحدّ من القوّة يوجب الانصراف إليها، لكن يرفع التعارض بينهما، لأنّهما من قبيل النصّ والظاهر. منه مدّ ظلّه.

[۴۹۵] (۲) فوائد الاصول ۴: ۷۲۸.

[۴۹۶] (۱) جواب« إن» فى« إن اريد به العلم التقديرى». م ح- ى.

[۴۹۷] (۲) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ۱۹.

[۴۹۸] (۱) فوائد الاصول ۴: ۷۲۸.

[۴۹۹] (۲) کدلالته علی ۶۰٪ من أفراد مدلوله. منه مدّ ظلّه.

[۵۰۰] (۳) کدلالته علی ۴۰٪ من أفراد مدلوله. منه مدّ ظلّه.

[۵۰۱] (۴) والفرق بینهما أنّ الملازمة هناک کانت لأجل القدر المتیقّن، وهاهنا لأجل الاستهجان. م ح- ی.

[۵۰۲] (۱) کوروده فی مقام تحدید الماء الکرّ. منه مدّ ظلّه.

[۵۰۳] (۲) فوائد الاصول ۴: ۷۲۹.

[۵۰۴] (۱) المصدر نفسه.

[۵۰۵] (۱) أی« کلّ خمر حرام». م ح- ی.

[۵۰۶] (۱) المراد بالعامّ الاصولی: العامّ الاستغراقی. منه مدّ ظلّه.

[۵۰۷] (۲) هذا علی مبنی القوم، وأمّا نحن فقد أنکرنا دلالة المطلق علی الشمول. منه مدّ ظلّه.

[۵۰۸] (۳) فرائد الاصول ۴: ۹۷.

[۵۰۹] (۴) فوائد الاصول ۴: ۷۲۹.

[۵۱۰] (۵) کفایة الاصول: ۵۱۳.

[۵۱۱] (۶) درر الفوائد: ۶۸۰.

[۵۱۲] (۱) وعلی هذا فلا مجال للقول بالأظهریّة والظاهریّة، لأنّ الظهور من أوصاف الدلالة، والدلالة من أوصاف الدلیل اللفظی، فلا یمکن القول بأظهریّة أحد الدلیلین علی الآخر إلّاإذا کان الدلیلان لفظیّین. منه مدّ ظلّه.

[۵۱۳] (۱) کما قیل فی القضیّة الشرطیّة: إنّها تدلّ علی المفهوم بلفظها، لأنّ أداة الشرط وضعت لکون الشرط علّة منحصرة للجزاء، ولا یبعد هذا فی مفهوم الحصر، لأنّ أداة الحصر- ک« إنّما» ونحوها- لا یبعد أن تکون موضوعة لإفادة الحصر. منه مدّ ظلّه.

[۵۱۴] (۱) أی من الموارد التی قیل بکونها من قبیل الأظهر والظاهر. م ح- ی.

[۵۱۵] (۲) وکذا تخصیص کلام کلّ إمام بکلام من بعده من الأئمّة علیهم السلام. م ح- ی.

[۵۱۶] (۱) راجع فرائد الاصول ۴: ۹۴.

[۵۱۷] (۲) هذا علی ما فی فوائد الاصول، لکنّه رحمه الله ناقش فی هذا الوجه واختار طریقاً آخر لدفع الإشکال فی أجود التقریرات حیث قال:

والانصاف أنّ هذه الدعوی وإن کانت مقبولة فی الجملة، نظراً إلی وجود جملة من تلک المخصّصات فی الکتب المرویّة بطرق العامّة، وجملة من أسانیدها معتبرة ومنتهیة إلی خیار الصحابة« رضی اللَّه عنهم» کعبادة بن صامت وغیره، إلّاأنّ دعوی وجود کلّ مخصّص صادر عن الأئمّة المتأخّرین« صلوات اللَّه علیهم أجمعین» فی زمان صدور العمومات السابقة لا تخلو عن الجزاف کما هو ظاهر.

والتحقیق فی الجواب أن یقال: إنّ تأخیر البیان عن وقت الحاجة وإن کان قبیحاً فی حدّ ذاته، إلّاأنّه لا مانع من عروض عنوان آخر علیه موجب لارتفاع قبحه، بل لاتّصافه بالحسن، نظیر بقیّة العناوین القبیحة لو لا عروض عنوان آخر علیها، فإذا فرض اقتضاء الحکمة من تقیّة أو غیرها تأخیر البیان فلابدّ من التأخیر، وإلّا لزم العمل علی خلاف الحکمة، فالإشکال المذکور إنّما نشأ من تخیّل أنّ القبح فی المقام نظیر القبح الثابت للظلم الغیر الممکن تخلّفه عنه، مع أنّه من الضروری أنّ الأمر لیس کذلک، بل هو تابع لتحقّق ملاکه، فإذا اقتضت الحکمة تأخیر البیان لمصلحة أقوی فلا مناص عن التأخیر، حفظاً لتلک المصلحة، إنتهی کلامه رحمه الله. أجود التقریرات ۴: ۲۹۹. م ح- ی.

[۵۱۸] (۱) فوائد الاصول ۴: ۷۳۷.

[۵۱۹] (۲) كفاية الاصول: ۵۱۴.

[۵۲۰] (۱) الكافى ۱: ۵۹، كتاب فضل العلم، باب الردّ إلى الكتاب والسنّة وأنّه ليس شيء من الحلال والحرام وجميع ما يحتاج الناس إليه إلّاوقد جاء فيه كتاب أو سنّة، الحديث ۳.

[۵۲۱] (۲) الكافى ۲: ۷۴، كتاب الإيمان والكفر، باب الطاعة والتقوى، الحديث ۲.

[۵۲۲] (۱) لا يتأثّم: أى: لا يخاف الإثم. م ح- ى.

[۵۲۳] (۲) لا يتحرّج: أى: لا يخشى الوقوع فى الحرج. م ح- ى.

[۵۲۴] (۳) المنافقين: ۴.

[۵۲۵] (۴) فى نهج البلاغة: ۳۲۶« مع الملوك والدنيا». م ح- ى.

[۵۲۶] (۱) كتاب سليم بن قيس الهلالى ۲: ۶۲۰.

[۵۲۷] (۲) راجع كتب الرجال، سيّما معجم رجال الحديث للسيّد الخوئى« مدّ ظلّه» ذيل ترجمة« سليم بن قيس» كى يتّضح لك كيفيّة سند كتابه. م ح- ى.

[۵۲۸] (۱) راجع ص ۳۸۸.

[۵۲۹] (۲) كلمة« فاسد» خبر لقوله« مدّ ظلّه»:« ما أفاده». م ح- ى.

[۵۳۰] (۳) راجع ص ۳۸۹.

[۵۳۱] (۱) وذلك لأنّ النسخ مشروط بحضور وقت العمل بالمنسوخ. م ح- ى.

[۵۳۲] (۲) هذا ينافى ما سيأتى فى ص ۴۲۶ من أنّ الخاصّ لو صدر قبل حضور وقت العمل بالعامّ- سواء صدر قبله أو بعده وقبل حضور وقت العمل به- لكان مخصّصاً، واحتمال النسخ منحصر بفرض ورود الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ. م ح- ى.

[۵۳۳] (۳) فى هذه الصورة الثالثة أربعة فروض، وسيتّضح الحقّ فيها إنشاء اللّه تعالى. م ح- ى.

[۵۳۴] (۴) الكافى ۱: ۵۸، كتاب فضل العلم، باب البدع والرأى والمقائيس، الحديث ۱۹.

[۵۳۵] (۱) هذا هو الصورة الثانية من الصور الثلاث المتقدّمة. م ح- ى.

[۵۳۶] (۲) راجع ص ۴۰۸.

[۵۳۷] (۳) ويمكن زيادة توضيح للمسألة فى ضمن مثال، وهو أنّه إن وقع التنازع والاختلاف بين صبىّ وغلام كان الغلام غالباً على الصبىّ، وأمّا إن لم يكن بينهما اختلاف أصلًا، لكن أراد رجل قوىّ أن يضرب أحدهما فلا ترجيح بينهما، لقدرته على كليهما، ومسألة تعارض العموم والإطلاق من قبيل الأوّل، وما نحن فيه من قبيل الثانى. م ح- ى.

[۵۳۸] (۱) كما فى موارد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين. م ح- ى.

[۵۳۹] (۲) هذا رجوع عمّا أفاده آنفاً، من أنّ الانصاف أنّ هذا الوجه حسن على فرض تسليم الانحلال. م ح- ى.

[۵۴۰] (۱) وهذا الدليل بمنزلة الكبرى للأوّل. م ح- ى.

[۵۴۱] (۲) فيكون تخصيصاً. م ح- ى.

[۵۴۲] (۳) فيكون نسخاً. م ح- ى.

[۵۴۳] (۱) ذكر الاستاذ« مدّ ظلّه» هذا القيد لئلّا يتوهّم أنّ الاستمرار مستفاد من الإطلاق، فإنّه مفاد اللفظ، أعنى قوله:« أبداً» و« إلى يوم القيامة». م ح- ى.

[۵۴۴] (۲) راجع ص ۴۲۰.

[۵۴۵] (۳) ولا يلزم منه محذور، إذ لا قبح فى تقديم البيان على وقت الحاجة، بخلاف تأخيره عنه. منه مدّ ظلّه.

[۵۴۶] (۴) راجع ص ۳۸۳.

[۵۴۷] (۱) راجع ص ۴۰۹- ۴۱۰.

[۵۴۸] (۱) سواء ورد قبل صدور العامّ أو بعده وقبل حضور وقت العمل به. م ح- ی.

[۵۴۹] (۱) أی من الموارد التی قیل بکونها من قبیل الأظهر والظاهر. م ح- ی.

[۵۵۰] (۲) فیدلّ علی أنّ عتق المؤمنة أفضل فردی الواجب. م ح- ی.

[۵۵۱] (۳) فیدلّ علی أنّ عتق الکافرة أخسّ فردی الواجب. م ح- ی.

[۵۵۲] (۴) کما قال فی معالم الدین وملاذ المجتهدین: ۵۳ و ۹۰.

[۵۵۳] (۱) أی حمل المطلق علی المقیّد، وحمل الأمر والنهی علی الاستحباب والکراهة. م ح- ی.

[۵۵۴] (۲) الرسائل، مبحث التعادل والترجیح: ۳۱.

[۵۵۵] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۵۵۶] (۱) إجمال تصویر هذا البحث: أنّ وقوع التعارض بین أکثر من دلیلین یتصوّر علی صور: لأنّه إمّا أن یکون أحد الأدلّة عامّاً والآخران خاصّین وإمّا أن لا تکون کذلک، وعلی الأوّل إمّا أن تکون النسبة بین الخاصّین تبایناً أو عموماً وخصوصاً مطلقاً أو من وجه، وسیأتی تفصیل هذه الصور. م ح- ی.

[۵۵۷] (۱) أی بکلّ من الخاصّین، سواء کانا لفظیّین أو لبّیّین أو مختلفین. م ح- ی.

[۵۵۸] (۲) هذا المثال لا ینطبق علی الفرض المتنازع فیه، فإنّ النسبة بین الخاصّین فی هذا المثال عموم من وجه، لا التباین، وحینما راجعت شیخنا الاستاذ المحاضر« مدّ ظلّه» اعترف بورود هذا الإشکال علی المثال، وإنّی ما وجدت حتّی الآن مثالًا لتعارض عامّ وخاصّین متباینین استلزم تخصیص العامّ بأحدهما انقلاب نسبته مع الخاصّ الآخر.

نعم، لو قال المولی فی دلیل:« أکرم العلماء» وفی دلیل آخر:« لا تکرم العلماء الیهود» وفی دلیل ثالث:« لا تکرم العلماء النصاری» لکانت النسبة بین الخاصّین هی التباین، لکن لو خصّص العامّ بأحدهما لم تنقلب نسبته مع الخاصّ الآخر کما هو واضح. م ح- ی.

[۵۵۹] (۱) وهو العالم الذی لا یکون صرفیّاً، لکنّه نحوی. م ح- ی.

[۵۶۰] (۱) فرائد الاصول ۴: ۱۰۲.

[۵۶۱] (۲) فوائد الاصول ۴: ۷۴۲.

[۵۶۲] (۱) سیأتی فی ص ۴۴۹- ۴۵۹.

[۵۶۳] (۲) الرسائل، مبحث التعادل والترجیح: ۳۲.

[۵۶۴] (۱) وهی اثنا عشر فرضاً یحصل من ضرب الثلاثة فی الاثنین ثمّ الحاصل فی الاثنین الأخیرین. م ح- ی.

[۵۶۵] (۲) هذا بناءً علی شمول أخبار العلاج التعارض بالعرض، أو قلنا بأنّ القاعدة الأوّلیّة فی المتعارضین هی التخییر، وأمّا إذا قلنا بعدم شمولها له وبکون القاعدة الأوّلیّة هی التساقط- کما هو مقتضی التحقیق عند شیخنا الاستاذ المحاضر« مدّ ظلّه» وسیأتی فی ص ۴۴۹- ۴۵۹- فیتساقط الخاصّ والأخصّ فی مورد الأخصّ. م ح- ی.

[۵۶۶] (۱) إن قلت: کیف یحمل الخاصّ علی الأخصّ مع کونهما متوافقی الحکم وظهورهما فی کون کلّ حکم مستقلًّا عن الآخر؟! هل هذا إلّانظیر« أعتق رقبةً» و« أعتق رقبةً مؤمنة» حیث لا یحمل المطلق علی المقیّد فیما إذا لم یحرز وحدة الحکم، بل یحکم بوجوب عتق مطلق الرقبة وبتأکّد وجوب مادّة الاجتماع التی هی الرقبة المؤمنة؟!

قلت: نعم، ولکن حمل الخاصّ علی الأخصّ ثمّ تخصیص العامّ به فی المقام جمع مقبول عند العقلاء.

توضيح ذلك: أنّ الدليلين فى المقام- أعنى الخاصّ والأخصّ- حيث انضمّا إلى الدليل الثالث- وهو العامّ- ولم يمكن تخصيص العامّ بالخاصّ، لاستلزامه التخصيص المستهجن، يجمع بينها بحمل الخاصّ على الأخصّ ثم تخصيص العامّ به.

نعم، لو كـان تعـدّد الحكم المسـتفاد من الخـاصّ والأـخصّ مقطوعـاً به، أو كـان ظاهراً ولكن لم يكن فى مقابلهما دليل عامّ لم يجمع العرف بينهـا بمـا ذكر، ولكن حيث لم يكن تعـدّد الحكم المسـتفاد من الخـاصّ والأـخصّ قطعيّـاً، بل يكون ظاهراً أوّلًا وكان العامّ فى مقابلهما ثانياً يجعل العقلاء الأخصّ مبيّناً للخاصّ، ثمّ يخصّصون به العامّ. م ح- ى.

[٥٦٧] (٢) أى يقع ثلاثة تعارضات: أحدها: بين العامّ والخاصّ، الثانى: بين العامّ والأخصّ، الثالث: بين الخاصّ والأخصّ. م ح- ى.

[٥٦٨] (١) أى من الخاصّ. م ح- ى.

[٥٦٩] (٢) فوائد الاصول ۴: ٧۴٣.

[٥٧٠] (١) هـذا بناءً على شـمول أخبار العلاج للتعارض بالعرض أو كون القاعـدة الأوّليّـة هى التخيير، وأمّا بناءً على ما اختاره شـيخنا الاسـتاذ المحاضـر« مـدّ ظلّه» من عدم شـمولها له وكون القاعدة هى التساقط كما سـيأتى فى ص ۴۴٩- ۴۵٩، فلابـدّ من القول بتساقط الخاصّين، فيبقى العامّ على عمومه. م ح- ى.

[٥٧١] (١) أى« أكرم كلّ عالم ليس فاسقاً غير نحوى ولا نحويّاً غير فاسق». م ح- ى.

[٥٧٢] (٢) قال شيخنا الاستاذ المحاضر« مدّ ظلّه»: هذا الخاصّ لا محالة يكون مخصّصاً لأحد العامّين من وجه.

لكن يمكن أن يقال بإمكان أن يكون مخصّصاً لكليهما، بإخراج مادّة الاجتماع منهما، كما إذا قال:« أكرم العلماء» و« لا تكرم الفسّاق» و« يستحبّ إكرام العالم الفاسق». م ح- ى.

[٥٧٣] (١) لا من حيث الدلالة والإرادة الاستعماليّة. م ح- ى.

[٥٧۴] (٢) أو خاصّين. م ح- ى.

[٥٧٥] (١) كمـا لو ورد:« أكرم العلمـاء» و« لاـ تكرم العلمـاء» و« أكرم النحويّين من العلماء» و« لا تكرم الفسّاق من العلماء» فإنّ الأوّل يخصّص بالرابع، والثانى بالثالث، ويصير مفادهما:« أكرم العلماء غير الفسّاق منهم» و« لا تكرم العلماء غير النحويّين منهم» وكون النسبة بينهما عموماً من وجه واضح. اقتبست هذا المثال من رسائل الإمام الخمينى« مدّ ظلّه» مبحث التعادل والترجيح: ٣۶. م ح- ى.

[٥٧۶] (١) راجع ص ٣٨٢.

[٥٧٧] (٢) ورد مضمونه فى وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٢، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴٢.

[٥٧٨] (٣) لما ثبت فى المنطق من تناقض الموجبة الكلّيّة مع السالبة الجزئيّة وبالعكس. م ح- ى.

[٥٧٩] (١) راجع ص ٧۵- ٨٢ من الجزء الثالث.

[٥٨٠] (٢) كما إذا قال:« أكرم العلماء» و« لا تكرم الكوفيّين منهم» و« لا تكرم البصريّين منهم» وكان كلّ العلماء أو جلّهم أهل هذين البلدين. م ح- ى.

[٥٨١] (١) فوائد الاصول ۴: ٧٩٢.

[٥٨٢] (٢) مستدرك الوسائل ١٧: ٣٠٣، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢.

[٥٨٣] (٣) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٠، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٢.

[٥٨۴] (۴) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٣، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴٨.

[٥٨٥] (۵) وسائل الشيعة ٢٧: ١١١، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١۵.

[٥٨۶] (١) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٨، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٩.

[٥٨٧] (٢) سيأتى فى ص ۴۵١- ۴۵٩.

[۵۸۸] (۳) سيأتى فى ص ۴۴۹ عدول الاستاذ« مدّ ظلّه» عن هذا. م ح- ى.

[۵۸۹] (۴) فإنّ موافقة الشهرة الفتوائيّة لأحد الخبرين تؤيّد أنّ مضمونه حكم اللّه الواقعى. م ح- ى.

[۵۹۰] (۱) علّة لحجّيّتهما فى مادّة الافتراق. م ح- ى.

[۵۹۱] (۲) فوائد الاصول ۴: ۷۹۲.

[۵۹۲] (۱) راجع ص ۴۴۶.

[۵۹۳] (۲) وهو خصوص ما دلّ عليه الأخبار العلاجيّة لساناً. م ح- ى.

[۵۹۴] (۱) وهى ما يحكم به العقل مع قطع النظر عن الأخبار. م ح- ى.

[۵۹۵] (۱) كفاية الاصول: ۴۹۹.

[۵۹۶] (۱) فيكون الدلالة التصديقيّة عنده رحمه الله بمعنى التصديق بأنّ هذا اللفظ دالّ على ذلك المعنى، سواء كان مراداً للمتكلّم أم لا. م ح- ى.

[۵۹۷] (۲) فوائد الاصول ۴: ۷۵۵.

[۵۹۸] (۱) وعدّها من الدلالات اللفظيّة فى كلمات المنطقيّين مبنىّ على التسامح. منه مدّ ظلّه.

[۵۹۹] (۲) سواء كان استعارةً أو مجازاً مرسلًا. م ح- ى.

[۶۰۰] (۳) راجع ص ۲۳۶- ۲۴۲ من الجزء الأوّل.

[۶۰۱] (۴) والحقيقة الادّعائيّة فى مطلق المجازات وإن كانت مخالفة لما ذهب إليه السكّاكى فى الاستعارة من جهات، إلّاأنّها شبيهة به، وهذا ممّا ابتكره الشيخ محمّد رضا الاصفهانى صاحب كتاب« وقاية الأذهان» رحمه الله وتلقّاه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام« مدّ ظلّه» بالقبول. منه مدّ ظلّه.

[۶۰۲] (۱) لأنّهما لا يتعارضان بالنسبة إليه، بل يتوافقان فيه. منه مدّ ظلّه.

[۶۰۳] (۱) أى لا يدلّ المطلق على الشمول بالوضع، بل بواسطة لحاظ المتكلّم. م ح- ى.

[۶۰۴] (۲) كفاية الاصول: ۲۸۷ و ۲۸۸.

[۶۰۵] (۳) إن قلت: كيف يمكن الجمع بين كون الإطلاق بذات اللفظ وبين افتقاره إلى مقدّمات الحكمة مع أنّ الحاكم بمقدمات الحكمة هو العقل، لا اللفظ؟!

قلت: إنّا نحتاج إلى مقدّمات الحكمة لأجل استكشاف جعل الطبيعة موضوعاً للحكم فى كلام المتكلّم، وأمّا بعد الاستكشاف فاللفظ هو الذى يدلّ على نفس الطبيعة التى هى عبارة عن الإطلاق. م ح- ى.

[۶۰۶] (۱) فإنّ الضرورات تتقدّر بقدرها. م ح- ى.

[۶۰۷] (۱) راجع ص ۲۶۰ من الجزء الرابع.

[۶۰۸] (۲) راجع فرائد الاصول ۴: ۳۹.

[۶۰۹] (۳) راجع وسائل الشيعة ۲۷: ۱۰۶- ۱۲۴، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، ومستدرك الوسائل ۱۷: ۳۰۲- ۳۰۷، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، حتّى يتّضح لك الأمر. منه مدّ ظلّه.

[۶۱۰] (۴) المصدر نفسه.

[۶۱۱] (۱) فوائد الاصول ۴: ۷۶۴.

[۶۱۲] (۱) فرائد الاصول ۴: ۴۰.

[۶۱۳] (۲) الجمع التبرّعى: هو الجمع بلا وجه وشاهد. م ح- ى.

[۶۱۴] (۱) درر الفوائد: ۶۵۶.

[۶۱۵] (۲) وسائل الشیعة ۲۷: ۱۲۲، کتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۴۲.

[۶۱۶] (۳) أی: إذا تکافأ الخبران من جمیع الجهات. م ح- ی.

[۶۱۷] (۴) وسائل الشیعة ۲۷: ۱۰۷، کتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱.

[۶۱۸] (۱) قال رحمه الله فی مرآة العقول ۱: ۲۱۸، کتاب فضل العلم، باب اختلاف الحدیث، ذیل الحدیث ۷: ثمّ اعلم أنّه یمکن رفع الاختلاف الذی یترائی بین الخبرین بوجوه قدأومأنا إلی بعضها:

الأوّل: أن یکون الإرجاء فی الحکم والفتوی، والتخییر فی العمل.

الثانی: أن یکون الإرجاء فیما إذا أمکن الوصول إلی الإمام علیه السلام، والتخییر فیما إذا لم یمکن، کهذا الزمان.

الثالث: أن یکون الإرجاء فی المعاملات، والتخییر فی العبادات.

الرابع: أن یخصّ الإرجاء بما یمکن الإرجاء فیه، بأن لا یکون مضطرّاً إلی العمل بأحدهما، والتخییر بما إذا لم یکن له بدّ من العمل بأحدهما.

الخامس: أن یحمل الإرجاء علی الاستحباب، والتخییر علی الجواز، إنتهی کلامه.

أقول: أراد ب« الخبرین»:

أ- ما رواه الکلینی فی الکافی ۱: ۶۶، کتاب فضل العلم، باب اختلاف الحدیث، الحدیث ۷، بإسناده عن سماعة، عن أبی عبداللَّه علیه السلام قال: سألته عن رجل اختلف علیه رجلان من أهل دینه فی أمرٍ کلاهما یرویه: أحدهما یأمر بأخذه والآخر ینهاه عنه، کیف یصنع؟ فقال:« یرجئه حتّی یلقی من یخبره، فهو فی سعةٍ حتّی یلقاه».

ب- قوله فی ذیله: وفی روایة اخری:« بأیّهما أخذت من باب التسلیم وسعک». م ح- ی.

[۶۱۹] (۲) الإرجاء: تأخیر العمل بأحد المتعارضین. م ح- ی.

[۶۲۰] (۱) الکافی ۱: ۶۷، کتاب فضل العلم، باب اختلاف الحدیث، الحدیث ۱۰.

[۶۲۱] (۱) الرسائل، مبحث التعادل والترجیح: ۵۳.

[۶۲۲] (۲) أی وضعها. منه مدّ ظلّه.

[۶۲۳] (۱) الأنعام: ۵۰.

[۶۲۴] (۲) الحشر: ۷.

[۶۲۵] (۳) عاف الطعام: کرهه. م ح- ی.

[۶۲۶] (۴) هکذا فی الوسائل، وفی العیون:« الخبران». م ح- ی.

[۶۲۷] (۱) وسائل الشیعة ۲۷: ۱۱۳، کتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۱، وعیون أخبار الرضا ۲: ۲۰، الباب ۳۰ فیما جاء عن الرضا علیه السلام من الأخبار المنثورة، الحدیث ۴۵.

[۶۲۸] (۱) وسائل الشیعة ۲۷: ۱۰۶، کتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱.

[۶۲۹] (۲) وسائل الشیعة ۲۷: ۱۲۲، کتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۴۲.

[۶۳۰] (۳) مصباح الاصول ۳: ۴۰۴.

[۶۳۱] (۱) تقدّم فی ص ۴۵۹.

[۶۳۲] (۱) مثل ما روی عن الحسن بن الجهم عن الرضا علیه السلام قال: قلت له: ... یجیئنا الرجلان وکلاهما ثقة بحدیثین مختلفین ولا نعلم أیّهما الحقّ، قال:« فإذا لم تعلم فموسّع علیک بأیّهما أخذت». وسائل الشیعة ۲۷: ۱۲۱، کتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب

صفات القاضى، الحديث ۴۰. م ح- ى.

[۶۳۳] (۱) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ۵۸.

[۶۳۴] (۱) الفجر: ۲۲.

[۶۳۵] (۲) راجع ص ۴۵۱- ۴۵۹.

[۶۳۶] (۱) بل قد يختلف عمل شخص واحد فى طول الزمان لو قلنا بكون التخيير استمراريّاً. منه مدّ ظلّه.

[۶۳۷] (۲) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۲۲، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۰.

[۶۳۸] (۱) راجع ص ۴۷۳.

[۶۳۹] (۱) فرائد الاصول ۴: ۴۳.

[۶۴۰] (۲) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۲۱، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۰.

[۶۴۱] (۳) توضيحه: أنّ تكرار عدم العلم فى كلام الإمام عليه السلام بعد كونه مذكوراً فى كلام السائل دليل على أنّه تمام الموضوع للحكم بالتخيير، إذ لو لم يكن ذكره لهذه العناية لاكتفى بذكره فى كلام السائل ولم يكرّره هو عليه السلام، فسؤال السائل وإن كان من جهة الشكّ فى أصل الوظيفة، إلّاأنّ الجواب بإطلاقه يشتمل على الوظيفة وعلى كيفيّتها.

وهذا على ما ذهبنا إليه من كون التخيير المستفاد من أخبار العلاج من قبيل الأصل العملى، واضح، لأنّ موضوع الاصول العمليّة كلّها عدم العلم والتحيّر فى الحكم الواقعى، ولا ريب فى أنّ المكلّف بعد الأخذ بإحدى الروايتين أيضاً لا يعلم الواقع.

وهكذا على ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ« مدّ ظلّه» من أنّ التخيير فى كلام الشارع تخطئة لبناء العقلاء على تساقط المتعارضين وحكم بالتخيير عند عدم العلم، فإنّ المكلّف بعد الأخذ بأحدهما فى الواقعة الاولى غير عالم أيضاً بأنّ أيّهما حقّ، وهو موضوع التوسعة والتخيير فى رواية الحسن بن الجهم.

فاستفادة الاستمرار واضحة على المذهبين، وإن كانت على مذهبنا أوضح. منه مدّ ظلّه.

[۶۴۲] (۱) المراد ب« القائم» فى هذه الرواية: القائم بأمر اللّه، فهو يعمّ كلّ إمام معصوم، ولا يختصّ بالمهدىّ« عجّل اللّه تعالى فرجه». منه مدّ ظلّه.

[۶۴۳] (۲) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۲۲، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۱.

[۶۴۴] (۱) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ۶۰.

[۶۴۵] (۲) فرائد الاصول ۴: ۴۴.

[۶۴۶] (۳) هذا الاحتمال الرابع أضعف الاحتمالات. منه مدّ ظلّه.

[۶۴۷] (۱) والثابت بعد الاختيار هو العنوان المقابل، إذ التحيّر بعد الاختيار تبدّل إلى عدم التحيّر، وعدم الاختيار إلى الاختيار. م ح- ى.

[۶۴۸] (۱) تقدّم نقل هذا الخبر فى ص ۴۸۰.

[۶۴۹] (۱) تقدّم فى ص ۴۵۹- ۴۷۱.

[۶۵۰] (۱) تقدّمت الإشارة إلى حكمه فى ص ۲۸ من الجزء الخامس. م ح- ى.

[۶۵۱] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۶۵۲] (۱) راجع ص ۴۶۰.

[۶۵۳] (۲) مصباح الاصول ۳: ۴۲۳.

[۶۵۴] (۳) هذا ينافى ما تقدّم منه« مدّ ظلّه» فى ص ۴۶۰. م ح- ی.

[۶۵۵] (۴) سيتّضح فى ص ۴۹۵- ۴۹۹.

[۶۵۶] (۱) تذكير الموصول لأجل كونه صفةً ل« جبر» لا ل« الشهرة». م ح- ی.

[۶۵۷] (۲) الضمير يعود إلى« المقبولة». م ح- ی.

[۶۵۸] (۱) إنّى لم الاحظ رجال النجاشى لإثبات صحّة هذا النقل وسقمه. منه مدّ ظلّه. أقول: أنا لا حظته ولم أجد فيه شيئاً يدلّ على صحّة هذا النقل. م ح- ی.

[۶۵۹] (۲) من لا يحضره الفقيه ۱: ۳.

[۶۶۰] (۱) النساء: ۶۰.

[۶۶۱] (۲) هل المراد بالاختلاف فى الحديث: الاختلاف فى أصل وجوده، أو فى معناه، أو أنّ كلّاً منهما استند فى حكمه إلى حديث غير ما استند إليه الآخر؟ الظاهر هو الأخير. منه مدّ ظلّه.

[۶۶۲] (۱) قال المجلسى رحمه الله: قوله عليه السلام:« عنكما» أى الباقر والصادق عليهما السلام، وفى الفقيه:« عنكم» وهو أظهر. مرآة العقول ۱: ۲۲۵، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ۱۰.

[۶۶۳] (۲) قال المجلسى رحمه الله: قوله عليه السلام:« فأرجه»: بكسر الجيم والهاء، من« أرجيت الأمر» بالياء أو من« أرجأت الأمر» بالهمزة، وكلاهما بمعنى« أخّرته» فعلى الأوّل حذفت الياء فى الأمر، وعلى الثانى ابدلت الهمزة ياءً ثمّ حذفت، و« الهاء» ضمير راجع إلى الأخذ بأحد الخبرين. مرآة العقول ۱: ۲۲۶، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ۱۰.

[۶۶۴] (۳) الكافى ۱: ۶۷، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ۱۰، ومن لا يحضره الفقيه ۳: ۸، أبواب القضايا والأحكام، باب الاتّفاق على عدلين فى الحكومة، الحديث ۳۲۳۳، وتهذيب الأحكام ۶: ۲۶۲، كتاب القضايا والأحكام، باب من الزيادات فى القضايا والأحكام، الحديث ۵۲، ووسائل الشيعة ۲۷: ۱۰۶، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۱.

[۶۶۵] (۱) المائدة: ۴۷.

[۶۶۶] (۲) لكونهما من العوامّ غالباً، ولا تتمكّن العوامّ من النظر حول الروايات. منه مدّ ظلّه.

[۶۶۷] (۳) بدايع الأفكار: ۴۳۵.

[۶۶۸] (۱) قطّع صاحب الوسائل رحمه الله هذه الرواية فلم يذكر صدرها، ولعل المحقّق الرشتى رحمه الله أخذها من الوسائل فغفل عن صدرها الصريح فى القضاء ورفع الخصومة. منه مدّ ظلّه.

[۶۶۹] (۲) وهل كلّ من الأعدليّة والأفقهيّة والأصدقيّة والأورعيّة مرجّح مستقلّ أو مجموعها مرجّح واحد؟ للبحث عنه محلّ آخر، وهو كتاب القضاء من الفقه. منه مدّ ظلّه.

[۶۷۰] (۳) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۱۳، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۲۰.

[۶۷۱] (۱) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۲۳، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۵.

[۶۷۲] (۲) تقدّم نقل كلامه فى ص ۴۹۵.

[۶۷۳] (۱) فإنّ المقلّد الذى لاحظّ له من الفقاهة والاجتهاد كيف يتمكّن من النظر إلى الحديثين المتعارضين الذين نشأ من اختلافهما اختلاف فتوى المجتهدين؟! فانظر إلى وجدانك هل المقلّد المستفتى قادر على تمييز الخبر الموافق للشهرة أو الكتاب أو العامّة من الخبر المخالف لها؟! منه مدّ ظلّه.

[۶۷۴] (۱) فوائد الاصول ۴: ۷۸۵.

[۶۷۵] (۱) مصباح الاصول ۳: ۴۱۲.

[۶۷۶] (۱) راجع الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ۷۰.

[۶۷۷] (۱) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ۷۱.

[۶۷۸] (۱) أى فى مورد المقبولة، فإنّ موردها هو الحكم والقضاء كما عرفت. م ح- ى.

[۶۷۹] (۲) وأمّا عند الإمام الخمينى« مدّ ظلّه» فأوّلها موافقة الكتاب، لكون الشهرة عنده مما يتميّز به الحجّة عن اللاحجّة. م ح- ى.

[۶۸۰] (۱) مستدرك الوسائل ۱۷: ۳۰۳، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۲.

[۶۸۱] (۱) ابن أبى الجمهور: مؤلّف كتاب عوالى اللئالى الذى رويت المرفوعة فيه. م ح- ى.

[۶۸۲] (۲) راجع فرائد الاصول ۴: ۶۸.

[۶۸۳] (۳) تقدّم طرح هذا الإشكال فى ص ۴۸۸.

[۶۸۴] (۴) تقدّم طرح هذا الإشكال أيضاً فى ص ۴۸۹.

[۶۸۵] (۱) أى علامةً يعرف بها حقّيّته. منه مدّ ظلّه.

[۶۸۶] (۲) أى نوراً يعرف به كونه صواباً. منه مدّ ظلّه.

[۶۸۷] (۳) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۰۹، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۱۰.

[۶۸۸] (۴) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۱۱، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۱۴.

[۶۸۹] (۱) وسائل الشيعة ۸: ۲۱۹، كتاب الصلاة، الباب ۱۱ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث ۱.

[۶۹۰] (۲) ذهب الشيخ إلى أنّ هذا الخبر صحيح، ولأجل ذلك عبّر عنه سيّدنا الاستاذ« مدّ ظلّه» بالمصحّحة. منه مدّ ظلّه.

[۶۹۱] (۳) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۱۸، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۲۹.

[۶۹۲] (۴) قال المحقّق النائينى رحمه الله- بعد القول باندراج المخالفة بالعموم من وجه فى الطائفة الثانية من الأخبار-: وكذا يندرج فى أدلّة الترجيح ما إذا كان التعارض بين الخبرين بالتباين الكلّى وكان أحدهما موافقاً للعامّ الكتابى، كما إذا فرض أنّ مفاد أحد الخبرين حلّيّة لحم الحمير وكان مفاد الآخر حرمة لحمه، فيقدّم ما دلّ على حلّيّته، لكونه موافقاً للعامّ الكتابى، وهو قوله تعالى:« واحلّ لكم ما فى الأرض جميعاً» فإنّ ما دلّ على الحرمة وإن كان أخصّ من العامّ الكتابى وكان اللازم تخصيص العامّ الكتابى به- بناءً على ما هو الحقّ من جواز تخصيص العامّ الكتابى بالخبر الواحد- إلّاأنّه لمّا كان مبتلى بالمعارض فلا يصلح لأن يكون مخصّصاً، ونتيجة ذلك هو الأخذ بما دلّ على الحلّيّة، لموافقة العامّ الكتابى، فتشمله أدلّة الترجيح. فوائد الاصول ۴: ۷۹۲.
أقول: جملة« واحلّ لكم ما فى الارض جميعاً» ليست آية قرآنيّة، لكن ورد فى القرآن:« هُوَ الَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى الْأَرْضِ جَمِيعًا»، البقرة: ۲۹. م ح- ى.

[۶۹۳] (۱) فوائد الاصول ۴: ۷۹۱.

[۶۹۴] (۲) تقدّم نقل هذا الخبر فى ص ۴۶۷.

[۶۹۵] (۳) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ۷۷.

[۶۹۶] (۱) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ۷۸.

[۶۹۷] (۱) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۱۵، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۲۳.

[۶۹۸] (۲) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۲۳، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۶.

[۶۹۹] (۳) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۱۸، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۲۹.

[۷۰۰] (۴) راجع ص ۴۹۴.

[۷۰۱] (۱) تقدّم طرح الإشكال فى ص ۴۸۹.

[۷۰۲] (۱) فرائد الاصول ۴: ۷۵.

[۷۰۳] (۲) فرائد الاصول ۴: ۷۶.

[۷۰۴] (۱) راجع ص ۴۹۵- ۴۹۹.

[۷۰۵] (۱) أی سواء کانت أقلّیّة الریب ناشئةً عن موافقة الشهرة أو غیرها من المرجّحات غیر المنصوصة. م ح- ی.

[۷۰۶] (۲) وهو دلیل لبّی، والقدر المتیقّن منه أیضاً هو صورة التکافؤ من جمیع الجهات. م ح- ی.

[۷۰۷] (۱) راجع ص ۴۶۰.

[۷۰۸] (۲) راجع ص ۴۹۰.

[۷۰۹] (۳) قد تمّت المباحث الاصولیّة- التی أراد إیرادها شیخنا الاستاذ المحاضر« مدّ ظلّه»- فی یوم الأحد ۲۴ شوّال ۱۴۰۷ ه. ق. م ح- ی.

[۷۱۰] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

تعریف مرکز

بسم الله الرحمن الرحیم

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علیّ ُبنُ موسَی الرِّضا – علَیهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْیَا أمْرَنَا... َ یَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ یُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ کَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنـادِرُ البِحـار – فی تلخیص بحـار الأنـوار، للعلاّمـة فیض الاسـلام، ص ۱۵۹؛ عُیونُ أخبـارِ الرِّضـا(ع)، الشـیخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع " القائمیّة " الثّقافیّ بأصبَهانَ – إیرانَ: الشهید آیة الله " الشمس آباذی " – "رَحِمَهُ اللهُ – کان أحداً من جَهابذة هذه المدینة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَغفِهِ بأهل بَیت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَیهِم) و لاسیَّما بحضرة الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (علیه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّریفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درایته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجریّة الشمسیّة (=۱۳۸۰ الهجریّة القمریّة)، مؤسَّسةً و طریقةً لم یَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ کلَّ یوم.

مرکز " القائمیّة " للتحرِّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إیرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریّة القمریّة) تحتَ عنایة سماحة آیة الله الحاجّ السیّد حسن الإمامیّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّیجی الحوزات العلمیّة و طلاب الجوامع، باللیل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دینیّة، ثقافیّة و علمیّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشیعة و تبسیط ثَقافة الثّقَلَین (کتاب الله و اهل البیت علیهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزیز دوافع الشّباب و عموم الناس إلی التّحَرِّی الأدَقّ للمسائل الدّینیّة، تخلیف المطالب النّافعة – مکانَ البَلاتیثِ المبتذلة أو الرّدیئة – فی المحامیل (=الهواتف المنقولة) و الحواسیب (=الأجهزة الکمبیوتریّة)، تمهید أرضیّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافیّةٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البیت –علیهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققین و الطّلاّب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِجِ العلوم الإسلامیّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهیل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فی الجامعة، و...

- مِنها العَدالة الاجتماعیّة: التی یُمکِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحدیثة متصاعدةً، علی أنّه یُمکِن تسریعُ إبراز المَرافِق و التسهیلاتِ – فی آکناف البلد - و نشرِ الثّقافةِ الاسلامیّة و الإیرانیّة – فی أنحاء العالَم - مِن جهةٍ اُخرَی.

- من الأنشطة الواسعة للمرکز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبية، قابلة للتشغيل فى الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثـّلاثيّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتی" القائميّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخـَرَ

ه) إنتاج المُنتـَجات العرضيّة، الخـَطابات و... للعرض فى القنوات القمريّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلميّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسيم النظام التلقائیّ و اليدویّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرّسائل القصيرة SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراكزَ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جَمكرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع" ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِكين فى الجلسة

ی) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّی (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنـَة

المكتب الرّئيسیّ: إيران/أصبهان/ شارع"مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائی/"بناية"القائميّة"

تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة)

رقم التسجيل: ۲۳۷۳

الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونی: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مكتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التـِّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّـة الحاليّـة لهـذا المركز، شـَعبيّـة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتـُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنـّها لا تـُوافِی الحجمَ المتزايد و المتـّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسـعة الثـّقافيّة؛ لهذا فقد ترجَّى هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسـمَّى بالقائميّـة) و مع ذلك، يرجو مِن جانب سـماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفـِّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم - فی حدّ التـّمكـّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا فی هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالی؛ و اللهُ ولیّ التوفيق.


مركز القائمية اصفهان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
www
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٠٩